СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

II 4140
КЗШ Пр 7

БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

ЧИТАЛИЯ

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ

КНИГА ВТОРА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

кн Пр 7 литер

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

ЧИТАЛНЯ

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

СОФИЯ · 1977

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редакционна колегия

Б. СТ. АНГЕЛОВ, П. ДИНЕКОВ (отг. редактор), ХР. КОДОВ

II 4140

кзее
Пр 7

Б 1342/78

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

ПРОВЕРКА
197 9 .

82 Б (05)

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

ИСТОРИЧЕСКАТА МИСИЯ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

ПЕТЪР ДИНЕКОВ

I

Българската литература се появява в най-ранния етап от историческото развитие на славянските литератури. Нейното начало се свързва със създаването на славянската азбука и славянската писменост. В тая най-обща постановка на въпроса трябва да се разграничат няколко отделни проблема. Преди всичко съществува едно извънредно интересно явление — прабългарските каменни надписи на гръцки език, възникнали вероятно наскоро след създаването на българската държава в края на VII в. Вече не се спори по въпроса, дали тези надписи могат да бъдат включени в историята на българската литература, но те нямат отношение към развитието на другите славянски литератури и ролята им се ограничава в рамките на българските писмени нужди.[1]

Извънредно сложен е въпросът за появата на писмо у славяните и за възникването на славянските азбуки. Всички разсъждения и хипотези за предкирилова славянска писменост се намират все още в областта на догадките; такъв е случаят с посочванията на Черноризец Храбър за „черти и резки“ и за опитите да се използуват след покръстването на българските славяни гръцката и латинската азбука, пасажът за „роските“ букви в пространното Кирилово житие, предположенията за създаване на славянска азбука преди времето на Кирил и Методий и др. Като безспорен може да се приеме само фактът за дейността на Кирил и Методий — и то във всичките ѝ прояви: създаване на славянска азбука, превод на най-

[1] Срв. П. Динеков. Първобългарските каменни надписи и началото на българската литература. — Cercetări de lingvistică, III, 1958, p. 153—156 (Mélanges linguistiques offerts à Emil Petrovici. . .); P. Dinekov. Über die Anfänge der bulgarischen literatur. — International Journal of slavic linguistics and poetics. 1960, III (същата статия на български: Въпросът за началото на българската литература. — В: Литературни въпроси. С., 1963); V. Beševliev. Die Anfänge der bulgarischen literatur. — International Journal of slavic linguistics and poetics, 1961, IV, p. 116—145; Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962. с. 14—28.

необходимите богослужебни книги, мисия сред западните славяни и т.н. Тук изоставям спорния въпрос за ранна, предморавска просветителна дейност на двамата братя на Балканския полуостров и сред българските славяни. По-важното е да се изтъкне несъмнената връзка на Кирило-Методиевото дело с началото на българската литература. Безспорно тази връзка се проецира върху фона на общославянската дейност на солунските просветители. Тя се проявява ярко след смъртта на Методий и след разгрома на славянската писменост сред западните славяни, когато по различни пътища в България пристигат Кирило-Методиевите ученици.

Многократно е изтъквано, че в същност делото на Кирил и Методий исторически се осъществява чрез създаването и развитието на старобългарската литература. Ако това дело не бе намерило прием в България, където бяха продължени традициите на възникналата преди двадесет години славянска писменост, имената на солунските братя щяха да останат само в документите, излезли от папската канцелария, и дейността им щеше да бъде отбелязвана като един епизод в живота на славяните без исторически последици. Колкото и да заслужават внимание някои следи от Кирило-Методиевата дейност в Моравия, Панония, Хърватско и другаде (например Киевските и Пражките глаголически листи, Житието на св. Вацлав, Житието на св. Вит и др.), все пак през IX—X в. цялостно делото на двамата братя се запазва единствено в България. Тук то не само се възприема, но и послужва като изходна точка за развитието на богата славянска литература. За това свидетелствува преди всичко бързият разцвет на книжовния живот в България по време на владетелите Борис, Симеон и Петър през IX и X в. Високите постижения на младата българска литература се проявяват в няколко насоки: огромна преводна дейност, забележителна редакторска и компилаторска дейност, създаване на оригинални книжовни произведения. Голяма част от литературната продукция е безименна, затова отбелязването на няколко имена на писатели, колкото и забележителни да са те (Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Презвитер Козма и др.), не дава представа за широтата на литературния процес и за богатството на книжовната продукция.

Първата историческа заслуга на старобългарската литература е, че съхрани делото на Кирил и Методий и го превърна в изходна точка и стимул за развитието на една отделна славянска литература — българската — с многовековна продължителност и могъщи традиции. Че тази литература се вдъхновява от примера и заветите на първите славянски просветители, се вижда както от същността и характера ѝ, така и от преките свидетелства на най-старите български писатели. Йоан Екзарх в пролога към „Небеса“ изразява дълбоката си почит към дейността на Кирил и Методий; Черноризец Храбър дава висока оценка на основния момент в делото на Кирил — изобретяването на славянската азбука. Константин Преславски в „Азбучната молитва“ заявява, че следва името и делото на своя учител, а Климент Охридски му посвещава похвала, която след повече от десет столетия продължава да ни възхищава с верността на характеристиката и с майсторски изградения поетически образ на Кирил. За почитта, с която е обкръжено делото на двамата солунски братя, свидетелствуват и многобройни безименни произведения.

Твърде важно е да се изтъкне културното обкръжение, в което се развива българската литература през IX—X и следващите векове от епохата на Средновековието. Трудно е да гадаем какво наследява тя от първобългарската и славянската предхристиянска култура. За писмени традиции може да става дума само с оглед на първобългарските каменни надписи на гръцки език. Те действително са свързани и по език, и по образци с византийската книжовна практика. Но В. Бешевлиев убедително показа, че в случая има значение и традицията, която прабългарите донасят от своята прародина; оттук и известни различия в структурата на византийските надписи и първобългарските каменни надписи. Бешевлиев също посочи, че редица особености на първобългарските надписи се пренасят покъсно в славянската българска литература (той даде пример с Търновския надпис на Иван Асен II от 1230 г.).[2] Това представя един от малкото опорни пунктове, които ни дават възможност да говорим за моменти на приемственост между предхристиянска и християнска писмена традиция у нас. Що се касае до народната устна традиция и нейното отношение към книжнината, създадена през IX в., въпросът е извънредно сложен. Преди всичко черквата, която в Средновековието определя характера и насоката на литературата, отрича традиционната народна култура като „бесовска", „дяволска", езическа. Следователно не може да се говори за пряка връзка между устна и писмена култура в най-ранния период от развитието на старобългарската литература — те се намират във взаимна опозиция. Но не бива напълно да се отрича проникването на отделни моменти от простонародния мироглед, вярвания, митове, легенди; това важи особено за апокрифната и богомилската книжнина.

В ранното си развитие българската литература не влиза в преки отношения със западната латинска писменост. Римското духовенство през 60-те години на IX в. престоява твърде кратко време в българската държава и не успява да създаде книжовна традиция. За връзките с римската черква свидетелствуват само някои документи (преди всичко отговорите на папа Николай I на запитванията на княз Борис и по-късно кореспонденцията между цар Калоян и папа Инокентий III), но те нямат отражение върху развитието на литературата. Католишка литература у нас се създава в много късен период, във връзка с проникването на католишката религиозна пропаганда на Балканския полуостров по време на османското робство.

Старобългарската литература се развива в най-тясна връзка с византийската култура. Географската обстановка и историческите обстоятелства обуславят тази връзка и подпомагат процеса на приобщаване с една висока цивилизация на европейското Средновековие. Българските славяни и прабългарите населяват на Балканския полуостров земи, върху които са се наслоили няколко цивилизации, но най-могъща и реално действуваща е притегателната сила на съвременната византийска култура. Нейните следи се откриват още в първобългарската писменост на гръцки език, но тя се превръща в мощен фактор за развитието на българската култура и литература след покръстването, със създаването на християнска черква в България. Християнизацията на българската държава се извършва

[2] Вж. В. Бешевлиев. Културно-историческото значение на прабългарските надписи. — Сп. БАН, 1969, кн. 3—4, с. 91—103.

посредством Византия, с участието на гръцко духовенство; необходимите богослужебни и други книги се приемат от Византия. Дори и когато се създават и разпространяват богослужебни книги на славянски, това става чрез делото на Кирил и Методий, а двамата братя започват своята дейност като византийски мисионери и са свързани най-пряко с византийските културни и литературни традиции.

Ръководителите на българската държава през IX—X в. имат пълно съзнание за висотата на византийската култура и за ползотворната роля, която тя може да играе в развитието на младата българска литература. Княз Борис изпраща младежи да се учат във византийските училища. Между тях е и неговият син Симеон, който опознава добре не само политическото устройство и военното състояние на Византия, но и нейната философска, научна и художествена култура. Съвременниците говорят за голямата му образованост, наричат го полугрък, подчертават интереса му към античната литература и философия. Германският пратеник в Цариград епископ Луитпранд свидетелствува, че Симеон е бил добър познавач на Аристотел и го е изучавал в оригинал. Във византийския двор Симеон е наблюдавал големите интереси към културата и в неговата представа величието на императорската власт се е сливало с блясъка на литературата и образоваността. Заел българския престол, Симеон се обкръжава с книжовници, насърчава литературната работа, сам участвува в нея. Неговите усилия дават значителни резултати. Той се стреми да въведе в страната си формите на византийската образованост, да приобщи българското общество към постиженията на византийската цивилизация, да създаде богата литература въз основа на византийските образци. Главната задача в този исторически момент е да се направят преводи от всички области на византийската литература. И тази задача бива изпълнена. При все че съществуват многобройни изследвания за отделни автори и произведения, смятам, че все още не е разкрита в достатъчна мяра огромната преводаческа работа, извършена в България през първите векове на славянската писменост, не е анализирана и оценена преводната литература като цяло, не е определен нейният пълен обем, нито е изяснено конкретното ѝ литературно и културно значение.

Касае се безспорно за една голяма придобивка, за разширяване кръга на въздействието на една голяма култура. Това е изключителен момент в историческото развитие на българския народ — решава се съдбата на неговата култура за векове. Защото преводите са само едната страна на процеса; другата е създаването на собствена литература по образеца на византийската. Тъкмо в този момент се оформя обликът на българската литература и се определя нейният исторически път.

Както в миналото, така и днес продължават да се чуват гласове: правилно ли е намерен този път? Гадае се за облика на нашата култура, ако тя би имала за изходна точка не византийската, а латинската писменост, свързана със западната християнска черква. Струва ми се, че спорът е излишен, защото историческите процеси са неотвратими. Трябва не да гадаем, а да оценяваме историческите факти такива, каквито са. А те показват, че пред българския народ е стоял един съдбоносен шанс и той свързва своето умствено и художествено развитие с византийската цивилизация. С това се включва в един голям културен кръг — византийския, — става участник в създаването на една култура, която има многонародностен ха-

рактер и която оформя духовния облик на цяла редица народи и държави в Югоизточна Европа, върху една огромна територия на европейския континент. Поради стечение на обстоятелствата старобългарската литература започва да играе значителна и в някои случаи решителна роля. По този начин се очертава още една голяма историческа заслуга на българската литература в Средновековието — изборът, който прави с включването си във византийския културен кръг, и значението на този избор за развитието на литературата на други славянски и неславянски народи (руси, сърби, румъни).

Що се отнася до отношенията между старобългарската и руската литература, фактите са добре познати и многократно са посочвани и изследвани. Д. С. Лихачов очертава по следния начин възникването на литература в средновековна Русия: „Появата на литература, и при това литература за своето време високо съвършена, е могло да стане само благодарение на културната помощ на съседните страни — Византия и България. При това трябва да се подчертае особеното значение на културния опит на България". . . . „България е усвоила византийската култура при обстоятелства, които са се създали по-късно в Русия при усвояването на византийската и българската култура: Русия е получила византийския културен опит не само в неговото непосредно състояние, но и в „адаптирания" от България вид, приспособен към нуждите на феодализиращото се общество, в стадия на неговия преход към феодализма, непосредно към Средновековието, пропускайки робовладелческата формация, пропускайки античността." Лихачов добавя: „При това трябва да се отбележи още едно обстоятелство. Средните векове настъпват във Византия, както и в Италия, значително по-рано, отколкото у славяните. Десетият век във Византия — това е вече век на зряло Средновековие, век на напълно оформила се средновековна култура. Към тази зряла култура на Средновековието е била приобщена България, а след това непосредно от Византия и чрез България, в нейния български национален облик — и Русия."[3]

Ето пътя, по който Русия се приобщава с българската и византийската култура. Ясно е, че старата руска литература се създава с непосредното съдействие на българската литература. Това е периодът на първото южнославянско, т.е. българско влияние върху руската литература. Връзките между руската и българската литература намират нов силен израз през XIV и XV в., по времето на патриарх Евтимий, създателя на бележитата Търновска книжовна школа, и неговите ученици, някои от които работят непосредно в Русия. Това е т. нар. второ южнославянско влияние върху руската литература (в него участвуват и сръбски книжовници).

С гордост можем да отбележим положителната и важна роля, която старобългарската литература играе при възникването и развитието на руската литература. Действително в по-нататъшния си път руската литература направи огромни художествени завоевания; още в Средновековието създаде забележителни произведения. Но тя постигна своята велика слава през XIX в., когато от недрата на руския народ се родиха титани на словото. Светът стоеше слисан пред този невероятен изблик на творческия гений на руския народ. Струва ми се, че с право можем да се гордеем, че

[3] Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. с. 14—15.

старата българска книжнина бе изиграла важна роля в най-ранното развитие на великата руска литература, бе й дала първия тласък.

В общите рамки на многовековните взаимоотношения между българската и руската литература особен интерес представят конкретните факти. Те разкриват вътрешния механизъм на литературния процес, показват извънредно интересни страни на литературните явления. Ще се спра на два конкретни момента, които повдигат важни въпроси от развитието на българо-руските литературни връзки в Средновековието: разпространението на старобългарската литература в Русия и на Симеоновия (Светославовия) сборник от 1073 г., който бива пренесен от България в Русия и на руска почва има интересна съдба. Тази съдба не може да бъде правилно разбрана, ако не се познава мястото на Симеоновия сборник в развитието на българската култура.

II

Въпросът за проникването на старобългарската литература в Русия е поставен още от първите руски слависти през XIX в. и е разискван многократно. Искам да обърна внимание на един важен факт, който бе разкрит най-вече през последните години в резултат от издирване на литературното наследство на няколко старобългарски писатели. Касае се за установяването на огромен брой руски преписи на старобългарски съчинения; в някои случаи той надхвърля десеторно известните досега цифри. Ще дам примери със словата на Климент Охридски, със „Сказание за буквите" от Черноризец Храбър и с „Азбучна молитва" от Константин Преславски; тъкмо на тези трима писатели бяха посветени напоследък обширни изследвания.[4]

При все че не могат да се сметнат за окончателно решени въпросите за авторството на словата, които се свързват с името на Климент Охридски, огромната бройка на руските преписи си остава като неотменим факт. Най-широко е било разпространено Похвалното слово за Михаил и Гавриил. Докато през 1931 г. Й. Иванов отбелязва 12 преписа на словото,[5] през 1966 г. К. М. Куев изброява 93, а през 1970 г. те са вече 156, от които 126 са руска редакция.[6] Похвалното слово за Илия е познато в 145 преписа (от тях 135 са руска редакция). Поучението за Преображение е известно в 120 преписа, Похвалното слово за Възкресение Лазарово — в 115 преписа, Поучението за евангелист Марко — в 90 преписа, Поучението за Рождество Христово — в 74 преписа и т.н.

К. М. Куев издири и публикува 73 преписа на „Сказание за буквите" от Черноризец Храбър; от тях 63 са руска редакция.[7] „Азбучната молитва" е позната в 38 преписа, всички руска редакция.[8] Могат да се приведат

---

[4] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. С., 1970 (обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов); Т. III. С., 1973 (подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов); К. М. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967; К. М. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974.

[5] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931. с. 333.

[6] К. М. Куев. Един необнародван препис на Климентовото слово за Михаил и Гавриил. — В: Климент Охридски (916—1966). С., 1966. с. 221—242; Климент Охридски. Събрани съчинения, I, с. 238—265.

[7] К. М. Куев. Черноризец Храбър. с. 165—166.

[8] К. М. Куев. Азбучната молитва . . . с. 148.

примери и от други съчинения за широкото разпространение на старобългарската литература в Русия, но аз се ограничавам с трима писатели от IX—X в.

Покрай бройката на преписите заслужава да бъдат анализирани данните за времето и мястото на възникването и разпространението на тези преписи. Ако хвърлим поглед върху Климентовите слова (в първия том от неговите „Събрани съчинения"), ще констатираме, че от XII—XIII в. са стигнали до нас сравнително малко руски преписи — общо за всички слова около 70, но и те са достатъчни, за да заключим, че общуването между руските и българските книжовници през този ранен период е било твърде интензивно. Ето няколко примера: Похвалното слово за пророк Илия е запазено в препис от XII в.; притежаваме 8 преписа на Поучението за Преображение от XIII в.; Поучението за евангелист Марко е познато в 10 преписа от XIII в. Броят на преписите особено нараства през XV, XVI и XVII в. Ако вземем петте най-разпространени слова, получава се следната картина: Похвално слово за Михаил и Гавриил — 19 руски преписа през XV в., 4 през XV—XVI в., 58 през XVI в., 4 през XVI—XVII в., 36 през XVII в.; Похвално слово за пророк Илия — 10 през XV в., 9 през XV—XVI в., 65 през XVI в., 7 през XVI—XVII в., 31 през XVII в.; Поучение за Преображение — 10 през XV в., 5 през XV—XVI в., 59 през XVI в., 9 през XVI—XVII в., 23 през XVII в.; Похвално слово за Възкресение Лазарово — 11 през XV в., 4 през XV—XVI в., 52 през XVI в., 8 през XVI—XVII в., 27 през XVII в.; Поучение за евангелист Марко — 9 през XV в., 3 през XV—XVI в., 46 през XVI в., 6 през XVI—XVII в., 10 през XVII в.

Данните за руските преписи на Храбровото съчинение са следните: 2 преписа от XV в., 7 от XVI в., 2 от XVI—XVII в., 44 от XVII в. и т. н. „Азбучната молитва" е представена с 1 препис от XII в., 3 от XV в., 2 от XV—XVI в., 17 от XVI в., 12 от XVII в., 3 от XVII—XVIII в.

Анализът на тези данни води до интересни заключения. Преди всичко трябва да се отбележи, че разглежданите старобългарски произведения от IX—X в. проникват в Русия твърде рано, за което свидетелствуват преписите от XII—XIII в. Това е периодът на първото южнославянско влияние върху старата руска литература. Силно увеличение на руските преписи се забелязва през XV—XVI в. Връзката с второто южнославянско влияние е очевидна, но съвсем не е достатъчна, за да обясни това толкова интересно литературно явление. Тук най-малко може да става дума за влияние, а за специфичен момент в историческото развитие на руската литература. Появата на тъй много преписи на старобългарски произведения не е толкова резултат на непосредна връзка с българската литература, колкото свидетелство за интензивността на руския културен живот през тази епоха. Говорейки за разцвета на руската икона от края на XIV до средата на XVI в., М. В. Алпатов характеризира този период по следния начин: „Пройдя через тяжкие испытания татарщины, русский народ находит силы начать борьбу за независимость, при этом хранит верность унаследованным через византийцев заветам греческой античности и христианства. Он еще не совершил всего, что ему предстояло совершить, но уже начал объединяться ради успешной борьбы с врагом и осознавать свое единство. В искусстве, как в предварительной модели, он выражает свои чаяния и стремления, общественные, нравственные, религиозные

идеалы."[9] Можем в случая да припомним и характеристиката, която дава на епохата Д. С. Лихачов, използувайки сполучливо израза „Обращение к „своей античности"[10]. Ако се анализира съдържанието на посочените произведения, ще се види ,че те връщат руския читател действително към неговата „античност": възкръсяват старохристиянските празници и образите на старохристиянски светци, припомнят моралните образци на източноправославната черква, докосват началните стадии на старославянската култура (похвалните слова за Кирил и Методий, „Сказание за буквите", „Азбучна молитва"). Не е случаен фактът, че в преписите на Храбровото съчинение руските книжовници вмъкват моменти от отечествената история — в Шабановия, Пискаревия и Погодинския препис № 1300 се споменават името на Рюрик и покръстването на русите.[11]

Що се отнася до големия брой преписи от XVII в. и дори от XVIII в., трябва да се изтъкне, че те се намират главно в ръкописи, издирени в северноруските области и сред старообрядското население; К. М. Куев правилно обръща внимание на това обстоятелство и твърде обстойно го изяснява.[12]

Много голям интерес представя въпросът за пътя, който извървяват старобългарските съчинения от родината си до Русия, и то през различните исторически периоди. Този въпрос обаче не може да бъде решен, преди да бъдат натрупани повече данни за историята на отделните ръкописи. Не бива да се подценяват огромните трудности, които възникват при проследяване на тази история. Ние обикновено знаем последните находища на ръкописите, но имаме малко сведения за пътя им до тези находища и за обстановката, в която възникват. Твърде слабо е познато и движението на южнославянските ръкописи от юг на север, макар че имаме сведения за отделни моменти: пренасянето на български ръкописи по време на Светославовия поход в края на X в., дейността на Арсений Суханов през XVII в., пътуванията на руските слависти из Балканския полуостров през XIX в.

Необходимо е да се направят няколко обобщителни бележки върху материала, който бе приведен. Действително касае се за много интересно явление през епохата на Средновековието — широко преминаване на произведения от една славянска литература в друга. Това обаче не бива да се тълкува като непрестанна, постоянно действуваща връзка между двете литератури, като механизъм, който обуславя развитието им. Наивно е да се смята, че във всички случаи имаме изготвяне на руски преписи от старобългарски оригинали. Съвсем е очевидно, че веднъж проникналите в Русия произведения на Климент Охридски, Константин Преславски и Черноризец Храбър заживяват свой живот, попадат в ново обкръжение, на руска почва имат свой път и свое развитие, превръщат се в част от руската литература. Проучването на този процес представя голям интерес. В „Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв." Д. С. Лихачов разви и обоснова блестящо схващането си за необходимостта от комплексно изучаване историята на текста на литературните паметници.

[9] М. В. Алпатов. Древнерусская иконопись. М., 1974. с. 12.
[10] Д. С. Лихачев. Цит. съч., с. 113.
[11] К. М. Куев. Черноризец Храбър. с. 265, 275, 286.
[12] Пак там, с. 181.

В този смисъл и названието „руски препис“ получава до голяма степен условен характер.

Обсегът на изследванията върху руските преписи на старобългарски произведения трябва да се разшири, за да се обхване явлението в пълнота. Така ще се получи конкретна и реална представа за онова, което наричаме първо и второ южнославянско влияние в Русия, и близките отношения между българската и руската литература през Средновековието ще бъдат показани в нова светлина.

Изучаването на руските преписи на старобългарски произведения има огромно значение преди всичко за историята на българската литература. Цяла редица средновековни български съчинения са познати само по преписи, намиращи се в съветските книгохранилища. Такъв е например случаят с „Азбучната молитва“: всички нейни запазени преписи са от руска редакция и се пазят в Москва (20 преписа), Ленинград (15), Ярослав (1), Лвов (вероятно 1); само един препис се намира извън Съветския съюз — Националната библиотека във Варшава (Пшемисълски препис).[13] Без руските преписи това произведение щеше да бъде загубено за историята на българската литература. Същият е случаят с „Беседата срещу богомилите“ на Презвитер Козма: всички известни 25 пълни преписа на това съчинение са направени в Русия — 4 през XV в., 9 през XVI в., 6 през XVII в., 1 през XVIII в. и 3 късни преписа през XIX в.[14] Могат да бъдат приведени подобни сведения и за други важни старобългарски произведения, разпространени в руската литература. Тази проблема тепърва подлежи на основно изчерпателно изследване. Защото при тежките политически изпитания, през които премина в своята история българският народ и които донесоха огромни щети на неговата култура, българската литература до голяма степен бе съхранена и спасена в Русия и през XIX в. бе извадена от забрава чрез усилията на руските учени.

III

Симеоновият (Светославовият) Изборник от 1073 г., който намира широко разпространение в Русия, не е случайно явление в развитието на българската литература през Средновековието. Той е свързан с важен исторически момент — подема на българската култура през IX—X в. Този подем започва още при княз Борис, който с покръстването консолидира международното положение на българската държава, осъзнава необходимостта от славянска просвета и дава подслон на учениците на Кирил и Методий. Книжовният живот в България разцъфтява особено по време на царуването на Борисовия наследник Симеон (893—927).

Симеоновият сборник, наричан Светославов по преписа, направен за киевския княз Светослав Ярославич през 1073 г., е свързан с името на Симеон неслучайно; българският владетел е взел почина за превеждането на сборника, възложил е работата на отделни книжовници, вероятно е следял отблизо изпълнението на задачата. Симеон е притежавал богата библиотека, в която се е намирал и гръцкият оригинал на сборника. Самата

[13] К. М. Куев. Азбучната молитва . . . с. 151.

[14] Ю. К. Бегунов. Косма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973. с. 162—168.

работа е била извършена в книжовния кръг на Симеон и, както се предполага, в нея най-голямо участие е взел Йоан Екзарх. Сборникът е бил предназначен за придворната библиотека, откъдето е бил пренесен в Русия по време на един от Светославовите походи в България (868—869, 870—871). Няма защо да се учудваме, че сборникът е привлякъл вниманието на руския княз. В резултат на старанията на цар Симеон и на умението на книжовниците от неговия кръг е възникнало действително забележително произведение на литературата и графичното изкуство, оценено високо не само от съвременниците, но и от по-късните поколения. Откриването на ръкописа от 1073 г. в началото на XIX в. от руските учени К. Ф. Калайдович и П. М. Строев в библиотеката на Воскресенския новоерусалимски манастир край Москва е представяло научна сензация в много отношения. Откривателите правилно са имали съзнанието, че предоставят на науката средновековен паметник с голяма литературна и историческа стойност.[15]

Симеоновият сборник е преди всичко важно историческо свидетелство за състоянието и развойните тенденции на българската култура в края на IX и началото на X в. Ръководителите на българската държава и просвета насочват вниманието си към разширяване на културния кръгозор на българското общество и насърчават създаването на съчинения, които да дават знания в разнообразни области и да укрепват един съвременен за епохата мироглед. Че тези знания се движат в кръга на християнската философия — това е съвсем естествено. Но заедно с това трябва да се отбележи и интересът към античния свят — интерес, който във Византия никога не е замирал и който чрез византийската култура минава и в България. Могат да се посочат твърде голям брой съчинения, които потвърждават „общообразователните" задачи на културната политика на българската държава, но ще изтъкна само няколко примера, и то от най-близкото обкръжение на царския двор. Йоан Екзарх превежда избрани глави от третата част на съчинението на Йоан Дамаскин „Извор на знанието", замислено като свод на тогавашните научни знания. В преведените на български език глави намират място сведения не само от богословски, но и от естественонаучен характер. При това Йоан Дамаскин твърде широко използува античната философия. Енциклопедичен характер има другият труд на Йоан Екзарх — „Шестоднев", който съдържа знания от всички клонове на средновековната наука за вселената, земята, природата и човека. Този труд си поставя за своето време грандиозна цел: да обхване космичните явления, да обясни произхода на света и на живота. Все през този период на български език се превеждат такива важни съчинения като „Четирите слова против арианите" на Атанасий Александрийски; Константин Преславски написва „Учително евангелие" — цялостен систематичен проповеднически труд. Черноризец Храбър възстановява историята на писмото у славяните и дава интересни сведения за възникването и развитието на славянската и гръцката азбука. Преведените съчинения на Йоан Златоуст, Григорий Богослов, Атанасий Александрийски, Василий Велики и други ранни християнски

---

[15] Вж. подробности у А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. II, 2. М., 1859. с. 365—405; Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. С греческим и латинским текстами. С предисловием Е. В. Барсова и запискою А. Л. Дювернуа. М., 1883; Н. П. Розов. Старейший болгарский „Изборник" и его русская рукописная традиция. — Изв. АН СССР. Серия литературы и языка, т. 28, 1969, кн. 1, с. 75—78.

писатели запознават българските читатели с важни моменти от развитието на християнските идеи. Симеоновият Изборник се явява напълно закономерно в очертаната литературна и културна атмосфера.

Пристъпвайки към създаване на енциклопедични съчинения на българска почва, Симеон изхожда безспорно от нуждите на българското общество, но има пред себе си и примера на византийската литература. Той си избира за образец съвременните му византийски императори Лъв VI, наречен Философ (886—912), и особено Константин Багрянородни (913—959), които събират около себе си бележити учени и писатели и сами се занимават с книжовна работа. Това е епохата на големите енциклопедични трудове във Византия — историческа енциклопедия, селскостопанска енциклопедия, медицинска и ветеринарна енциклопедия и т.н.

В този ранен етап от развитието на българската литература жаждата за знания и интересът към книгата играят голяма роля. Неслучайно те намират поетически израз в едно от първите български стихотворения — „Проглас към евангелието". Те са добре изразени и в похвалата на Симеон, поместена два пъти в Изборника. Българският владетел събира „всички божествени книги" и изпълва с тях своите палати. Но той не е само колекционер и библиофил, но и просветител. Книгите за него са извор на знания — и той ги използува, за „да извади наяве скритите мисли в дълбочината на многотрудните книги", за да разкрива тези мисли пред боляpите си. В похвалата се изтъква и личният почин на Симеон гръцките книги да бъдат преведени на български език.

Изборникът отговаря напълно на основните тенденции в културната политика на Симеонова България. Енциклопедичният му характер проличава още в заглавието: „Сбор от много отци, тълкувания на неясни места в евангелието, в апостола и в други книги, изложено накратко за напомняне и готов отговор." Сборникът съдържа 383 статии с разнороден характер от 25 автори. Но заглавието набляга не само на разнообразието на съдържанието и на количеството на произведения и писатели, а и на предназначението на сборника — да разшири знанията и да дава възможност за готов отговор на възникнали въпроси от различните области на културата — богословие, етика, логика, граматика, поетика, философия, история, ботаника, зоология, астрономия. Ясно е, че енциклопедичният характер на Изборника е свързан със задачата за широко популяризиране на знанията.

Още Е. В. Барсов определя практическия характер на тази задача с оглед на историческия момент: „Изборникът не представя систематично изложение на вероучението или на християнската етика, но в общото си направление отразява характера на казуистичната богословска мисъл: тук се разрешават разни съмнения, предизвикани в по-голямата си част само от отделни места на свещеното писание и на произведенията на отците, или различни случаи от живота се подвеждат под едни или други богословски тълкувания." Особено интересна е бележката на Барсов: „Такова ръководство повече от всичко било необходимо на славянските народи веднага след приемането на християнството, тъй като езическата мисъл на първо време не е в сила да се издигне до разбиране на духа на христовата вяра и могла да овладява нейното съдържание само в най-достъпна форма, т.е. да се спира само на отделни места от писанието и книгите на отците и да се занимава с тяхното тълкуване и приложение към разни житейски случаи."[16]

[16] Изборник великого князя Святослава Ярославича . . . с. I.

Тъкмо такъв характер имат голяма част от поместените произведения на Василий Велики, Кирил Александрийски, Йоан Златоуст, Михаил Синкел, Анастасий Синаит, Ефрем Сирин, Григорий Ниски, Юстин Философ, Йоан Дамаскин, Максим Изповедник и др. Тези произведения са създавани в различни епохи, засягат разнообразни въпроси, често пъти са насочени срещу еретическите учения, понякога поставят на дискусия философски въпроси. Но в епохата, когато Изборникът се появява в България, статиите изпълняват важна идеологическа и обществена функция: това е време не на философски и догматични дискусии,а на преодоляване остатъците на езическото светоотношение и на утвърждаване на християнски философски и етически възгледи. Разбира се, не се изключва и друга, предимно познавателна задача: формиращата се българска интелигенция да бъде въведена в света на идейните спорове, които придружават утвърждаването на християнската философия и църква, и да бъде запозната поне отчасти с античната философска мисъл. Това се вижда не само от Изборника от 1073 г., но и от други трудове, появили се в най-ранната епоха от историята на българската литература, като „Шестоднев", преведената хроника на Малала и др.

Въвеждането на българското общество в този нов за него свят на идейни спорове, на философски дискусии, където се докосват християнски и езически схващания, канонична и еретическа мисъл, е представяло и известна опасност за неориентираните умове. Ето защо твърде рано се налага и превеждането на съчинения, които да насочват читателя към правилно възприемане на прочетеното, към вярно идейно ориентиране. Такъв е случаят с първата статия в Светославовия сборник от 1076 г. „Слово на някой си калугер за четенето на книгите". Това слово ни припомня едно произведение на Василий Велики (Кесарийски) — „За това, как младите да извлекат полза от езическите книги"[17] — от ранната епоха на християнството, IV в., когато все още е много силно влиянието на античната философска мисъл.

Проблемата за правилния подбор на книгите за четене се поставя още в „Небеса" на Йоан Екзарх с превода на съответната глава от съчинението на Йоан Дамаскин; тази глава е поместена и в Изборника от 1073 г. (л. 252—253: „Тогожде Іоанна о вънарочитъихъ кънигахъ"). Непосредно след нея в Изборника следва индекс на забранените книги: „Богословьца ѡ словесъ"[18]. Тук се изброяват каноничните, допустимите и забранените книги. Трудно е да установим дали до появата на Изборника са били проникнали в България някои апокрифни произведения, но самият факт, че в състава на сборника е включен и индекс на забранените книги, най-малкото показва, че такава опасност е съществувала. Присъствието на индекса има и частично познавателна страна — дават се за пръв път сведения на българския читател за значителен брой литературни произведения независимо от каноничния или неканоничния им характер. Това е своеобразно навлизане в света на литературата, води до разширяване на литературния и културния кръгозор.

[17] Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. с. 54—65.

[18] Вж. текста у Б. Ст. Ангелов. Списък на забранените книги в старобългарската литература. — Изв. Инст. за бълг. литература, I, 1952, с. 120.

Внимателното вникване в съдържанието на Изборника ни разкрива и други подобни познавателни моменти. В него се намират 12 цитата от Изидор Пелусиот, живял през V в., „наследник на гръцката философия и литература", забележителен автор на писма (приписват му се десет хиляди писма).[19] Беше обърнато неотдавна внимание на един текст, който носи името на презвитер Теодор Раитуиски (л. 223 и сл.) и представя трактат върху основните категории и понятия на философията. Изследването показва, че се касае за търсен от науката текст — аргументацията на монотелитството, направена от Теодор от Феран на VI събор; в този текст се съдържат Аристотеловите категории.[20]

Много голям интерес представя статията на Георги Хировоск за поетическите фигури (л. 237—240), едно от малкото произведения в средновековната литература, посветени на проблемите на поетиката. Славянският текст на тази статия е привличал многократно вниманието на специалистите. Статията е давала на старобългарския читател сведения върху важна област на стилистиката, имала е колкото познавателно и теоретическо, толкова и практическо значение. От една страна, тя ни помага да навлезем в художествения свят на Средновековието, а, от друга — е давала възможност на старобългарския писател да разбере и да усвои многообразната символика на словото.[21] Статията на Георги Хировоск има значение не само за теорията на литературата, но и за теорията на превода; гръцките названия на фигурите са преведени твърде своеобразно, преводът се превръща в тълкуване на понятията. От Симеоновия сборник статията е преминала в други сборници и е позната в преписи, които стигат до XVI в.[22]

В Симеоновия сборник са намерили място и интересите към историята; в края на сборника е поместен „**Лѣтопиcьць вькратцѣ отъ Авъгоуста даже и до Кωнстантина и Зωиѣ цр҃ьı грьчьскыхъ**". Както Горски и Невоструев отбелязват, Зоя е „майката на Константин Багрянородни, чието управление е продължавало до 920 г." (с. 391). Макар в летописа да се посочват само имена и дати, той безспорно е част от една традиция на исторически трудове, която се създава в българската литература в края на IX в. („Историкиите" на Константин Преславски). Тази традиция има и по-стари образци — първобългарските надписи на гръцки език; А. Грегоар и В. Бешевлиев посочиха летописния характер на част от тези надписи.[23]

Най-сетне трябва да се изтъкне още един момент — стихотворната похвала за цар Симеон. Изборникът започва и завършва с нея (вторият текст се намира непосредно преди историческата статия), при това втория път похвалата е разделена на стихове. Касае се не само за важен исторически извор, за забележителна характеристика на българския вла-

---

[19] В. В. Данилов. Письма Изидора Пелусиота в Изборнике Святослава 1073 года. — Труды ОДРЛ, XI, 1955, с. 335—341.

[20] Б. Пейчев. Първият философски трактат в старобългарската литература (Аристотеловите Категории в Симеоновия сборник). — Философ. мисъл, 1974, кн. 8, с. 87—89; Б. Пейчев. Философският трактат в Симеоновия сборник. С., 1977.

[21] Вж. Р. О. Якобсон. Изучение „Слова о полку Игореве" в Соединенных штатах Америки. — Труды ОДРЛ, 1958, с. 102—121.

[22] Б. Ст. Ангелов. Страници от историята на старобългарската литература. С., 1974. с. 18.

[23] A. Grégoire. Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare. — Byzantion, XI, 1934, p. 773—783; В. Бешевлиев. Цит. ст., с. 91—103.

детел, а за поетическа творба, която продължава една установяваща се традиция в българската литература. Основната тема отново е свързана (както при „Азбучна молитва“ и „Проглас към евангелието“) с възторга от подема на славянската култура. Чувствува се гордостта от бързите успехи на просветата и литературата. Авторът ги разкрива чрез образа на Симеон, представен като всемогъщ владетел, като инициатор на книжовната дейност в страната, като носител на висока култура, изпълнен с готовност да просвещава, да раздава знания, които като трудолюбива пчела е събирал във всемъдрото си сърце.

Няма да правя анализ на художествената структура на творбата. Искам само да подчертая вътрешното единство на културното развитие; то личи и в поетическата традиция, и в дейния патос , и в културния идеал. Похвалата ни връща към личността на Василий Велики, който препоръчва как да бъдат четени езическите книги; тя ни свързва с началната статия на Изборника от 1076 г. за четенето на книгите; тя ни отвежда и към пролога на „Небеса“ от Йоан Екзарх за начините, по които трябва да се превежда.

В Изборника от 1073 г. е засвидетелствувана още една характерна черта от развитието на българската култура през IX—X в. — майсторството на превода. Превеждането е изключително важна дейност през този период; преводите ангажират главните сили на писателите; чрез преводната литература трябва да се извърши историческият скок, който ще изравни младата българска култура с големите постижения на страните със стари културни традиции и преди всичко с Византия. Симеоновият (Светославовият) сборник е важно свидетелство за напредъка на преводната литература в България. При все че сборникът не е цялостно изследван в това отношение, направени са интересни отделни наблюдения, които свидетелствуват за значително преводаческо умение и за постигане на висока култура на речта.

Изборникът от 1073 г. е забележителен паметник на приложното изкуство. Това се вижда в общото оформяне на ръкописа, в портретните изображения, в украсата на заглавните страници, в орнаментите и стила на буквите. Не разполагаме със Симеоновия оригинал, но имаме всички основания да смятаме, че копието от 1073 г. повтаря първообраза. Високата художествена култура, отразена в Изборника, не е изолирано явление. Откриваме я в най-стария познат препис на „Учителното евангелие“ (от XIII в.) с изображението на княз Борис (от Синодалната библиотека в Москва). Тази традиция продължава в по-нататъшното развитие на българската книжнина. От XIII в. са запазени няколко забележителни ръкописа (Радомировият псалтир, Болонският псалтир, Добрейшовото евангелие, Погодинският псалтир и др.). През XIV в. се появяват чудесните миниатюри на Лондонското четвероевангелие, Манасиевата хроника, Томичовият псалтир.

Че Симеоновият сборник по своето съдържание и оформяне е представял изключително произведение на старобългарската литература, се вижда и от начина, по който се приема в Русия. Сборникът е преписван многократно (запазени са 14 преписа) и е получил значителна популярност. Отделни негови части са влезли в състава на други сборници, което говори, че той се включва в творческия процес на руската литература.[24]

[24] Вж. Н. Н. Розов. Старейший болгарский „Изборник“ и его русская рукописная традиция. — Изв. АН СССР. Серия литературы и языка, т. 28, 1969, кн. 1,

Изборникът има на руска почва свой живот и своя съдба; той заслужава да има и своята история. Поставяйки въпроса за ново издание на Изборника, Н. Н. Розов бележи: „Изборникът стана първата руска енциклопедия, обхващаща най-широк кръг въпроси, при това не само богословски и черковно-канонически; в него има статии по ботаника, зоология, медицина, астрономия, граматика и поетика. Само с това може да се обясни огромната популярност на тази българска книга в Русия, засвидетелствувана от значителния брой преписи не само на Изборника изцяло, но и на отделни негови статии."[25]

Не може да не се отбележи фактът, че Симеоновият сборник така силно привлича вниманието на старите руски книжовници и на руските владетели, та името на българския цар Симеон бива заменено с името на княз Светослав и дори похвалата в чест на Симеон бива посветена на руския владетел. Очевидно е, че сборникът е направил изключително впечатление, бързо е влязъл в състава на руската литература и е упражнил своето влияние върху формирането на старорускатa култура. Чрез Светославовия сборник от 1073 г. се вижда съвършено нагледно пътят, по който старобългарската литература е подхранвала литературния процес в някогашна древна Русия, създавайки традиции, от които по-късно се ражда великата руска литература.

Спрях се на някои черти на Симеоновия (Светославовия) сборник от 1073 г., за да проличи по-ясно неговото място в развитието на българската и руската литература и култура. Съвсем е очевидно, че Изборникът е свързан здраво с традициите на една нова, създаваща се книжнина, която бързо отбелязва разцвет. Самият Изборник свидетелствува за напредъка и високото равнище на българската литература през IX—X в., представителка на славянския творчески гений в тази далечна епоха.

Всяка литература има своята историческа мисия. И българската литература има своето съдбовно предназначение в ранното си развитие — да бъде посредница между Византия и славянския свят, да посочи на славяните нови посоки за културно развитие. Тъкмо затова нейният път започва с преводи — чрез тях тя пренася идеи и образи, знания и проблеми, велики дирения на човешкия дух, за да озари другите славянски народи със светлина. Струва ми се, че в ония далечни векове българската литература е изпълнила своята историческа мисия блестящо.

с. 75—78. К. М. Куев съобщи за съществуването на 19 преписа (в доклада си на конференцията, посветена на Изборника — Москва, 31. X. 1974); вж. Изборник Святослава 1073. — В: Сборник статей. М., 1977, с. 50—56.

[25] Н. Н. Розов. Цит. ст., с. 78.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

ПРОНИКВАНЕ НА СТАРОБЪЛГАРСКИ СЪЧИНЕНИЯ В СТАРАТА РУСКА ЛИТЕРАТУРА

БОНЮ АНГЕЛОВ

Значителна е вече научната литература върху историята на руско-българските книжовни връзки през Средновековието. Изяснени са немалко въпроси из тази история — начало на връзките, главни моменти в тяхното развитие, проникване на съчинения от едната литература в другата, обикнати книжовници или произведения. В това отношение безспорно може още много да се направи, то е все още най-дейното и перспективно изследване на сложната проблема за руско-българските литератури и взаимоотношения през епохата. Защото голяма част от старите славянски ръкописи не са достатъчно добре обработени, нито пък изследвани с оглед именно на такава задача. Ние все още нямаме и в скоро време не ще имаме по-пълен списък на преписи на български съчинения, проникнали в руски ръкописи. Разбира се, всеки списък е *нещо условно* при наличието на хиляди стари руски ръкописи, но все пак посочването на едно по-значително число от преписи на български творби ще бъде още по-нагледно доказателство за активните връзки между литературите на двата братски народа. Проникването на съчинения от едната в другата литература изобщо е напълно естествено и редовно явление. Това е едната, външната страна на книжовните връзки. Но развитието на старата руска и българска литература не можеше да остане на този етап, да се ограничи само с механически заемки. Самото им развитие предполага и изисква да се премине към по-висша форма на творческо общение, подчинено на общите тенденции в развитието на другите средновековни литератури в Европа. То не излиза и не можеше да излезе извън рамките на това развитие, една от важните особености на което е да се правят заемки от други съчинения, без да е задължително посочването на извора.

„Старый русский человек — пише М. Н. Сперански — иначе смотрел на литературную собственность: раз произведение было написано, раз оно было пущено в оборот, оно переставало в его глазах быть личной собственностью написавшего. Имя писателя сохраняется, если оно представляет интерес; но по большей части читателя мало интересует имя автора, его гороздо больше интересует само произведение. . . Словом, произведение,

ставшее доступным публике, становится общим достоянием."[1] В по-ново време Н. К. Гудзий, споделяйки това схващане, го доуточнява: „Понятие литературной собственности и индивидуальной авторской монополии на литературное произведение в древней Руси отсутствовало. Переписчик того или оного памятника был часто одновременно и его редактором, не стеснявшимся приспособлять текст к потребностям и вкусам своего времени и своей среды."[2]

Творчеството на много старобългарски и изобщо старославянски писатели потвърждава правдивостта на тази мисъл. В старите литератури на българи и руси, както впрочем и в други средновековни литератури, широко се прилагат две форми на използуване на чужди произведения, независимо от това, дали са оригинални или преводни. Едната форма е по-свободно заимствуване от чужда творба, перифраза на даден пасаж или на част от съчинение, без авторът-компилатор да се чувствува задължен да посочи своя извор. Това е по-често срещаната практика у старите книжовници. Другата форма на заимствуване се изразява в преписване на по-големи или по-малки пасажи от чужди творби и прибавянето им към съчинение, което даден книжовник пише, втъкаването на тия пасажи в новата творба, без да е посочено, че те са заемки.

Едната и другата форма на използуване на пасажи от чужди творби (независимо оригинални или преводни) говори за по-оживени и творчески литературни общения. Това е особено богат процес в развитието на нашите средновековни литератури, на който не е обърнато достатъчно внимание в литературната наука. Този процес, толкова важен и перспективен при изясняване историята на старите славянски литератури, е много труден за проучване, понеже предполага, от една страна, публикуване на редица старославянски ръкописи или на поместени в тях съчинения, а, от друга страна, добро познаване на голямото книжовно богатство — оригинални, преводни и компилативни съчинения — на старата българска и руска литература. И вероятно това е една от причините за неговото слабо проучване досега. Обемът на материала определено подсказва, че той не е по силите на един човек, успешната му разработка предполага профилирани занимания на групи специалисти.

Поради това всяко изследване, посветено на тази проблема, има важно място в историята на нейното проучване. Такова място заемат публикуваните напоследък няколко проучвания на видния съветски учен Д. С. Лихачов, който, доколкото ми е известно, *пръв* засегна вътрешния, творческия процес на общението между старата българска и руска литература. Най-напред се появи статията му „Шестоднев" Иоанна Экзарха и „Поучение" Владимира Мономаха"[3] а след това — „Слово о погибели русской земли" и „Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского.[4]" Третата му публи-

---

[1] М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. Изд. III. М., 1920. с. 78.

[2] Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. М., 1966. с. 15.

[3] В: Вопросы теории и истории языка. Сборник в честь профессора Б. А. Ларина. Л., 1963. с. 187—190.

[4] В: Русско-европейские литературные связи. Сборник статей к 70-летию со дня рождения академика М. П. Алексеева. М.—Л., 1966. с. 92—96.

кация, най-голяма по обем, излезе на български език. — „Естетическата система на Владимир Мономах“[5].

В тях за пръв път в науката Д. С. Лихачов установява не само пряко заемане на пасажи от „Шестоднева“ на Йоан Екзарх, но сочи и идейно-творческо влияние от него върху Владимир Мономах. Самият Вл. Мономах във встъплението на своето „Поучение“ отбелязва, че дава извадки от други книги, нему любими („словца си любая“). Една от заетите любими чужди мисли е: „Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоея и твоихъ великых чюдесъ и доброть, устроенных на семь свѣтѣ, како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звѣзды, и тма и свѣтъ, и земля на водах положена, господи, твоимъ промыслом, звѣрие розноличнии и птица и рыбы украшены твоим промыслом, господи! И сему чюду дивуемъся, како от персти создавъ человѣка, како образи розноличнии въ человѣчьскыхъ лицих — аще и весь миръ совокупитъ, не вси въ одинъ образ, но кый же своимъ лиць образом по божии мудрости. И сему ся подивуемы како птица небесныя, изъ ирья идут, да преданы будут в наши руцѣ, и не ставятся на одной земли, но и силныя и худыя идут по всѣмъ землямъ божиимъ повелѣньемъ, да наполнятся лѣси и поля. Все же то дал богъ на угодье человѣкомъ — на снѣдь, на веселье. Велика, господи, милость твоя на нас, иже та небесныя умудрены тобою, господи; егда повелиши, то вспоютъ и человѣкы веселять тобе, и егда же не повелиши имъ, языкъ же имѣюще, онемѣють.“[6]

Този цитат е зает, макар и не буквално, из „Шестоднева“ на Йоан Екзарх: „Вндѣ по небо оутворено звѣздамн, слънцемъ же и мѣсецемъ, и землю злакъмн, дрѣвомъ, и море рыбамн въсѣчьскамн исплънено... И како не хотать радоватнсѧ, възнскающін того и разумѣв'ше кого дѣла се естъ небо солънцѣмь и звѣздамн оукрашено, кого ли ради и земля садомъ и дѵбравамн и цвѣтомь оутворена и горамн оуваста? Кого ли дѣла море и ръкы и вса воды рѵбамн исплънены? Кого ли дѣлма ран само то цѣсарьство оуготовано?“ (л. 1).

„Приведенный отрывок — пише Лихачов — занимает очень важное место в „Поучении“. Он заканчивает собой выборку „словец“ из авторитетных источников, после чего следует собственное „наказание“ Мономаха; в нем выражена основная политическая мысль Мономаха: каждый должен быть доволен своим уделом — сильный и слабый. . . Наиболее вероятный источник цитированного места „Поучения“ Владимира Мономаха отыскивается все же в „Шестодневе“ — в переводе и переработке Иоанна Экзарха Болгарского. „Шестоднев“ Иоанна Экзарха был весьма популярен в древнерусской литературы. Изучение его влияния на русскую литературу XI—XIII в.в. представит в будущем очень большой историко-литературный интерес.“

Д. С. Лихачов съзира влияние от „Шестоднева“ и върху „самой стилистической манеры восхищения перед разнообразием мира“ у Владимир Мономах. И привежда съответни цитати. Той основателно заключава:

[5] Език и литература, 1966, кн. 4, с. 1—16. Тази публикация е разширена редакция на първата му статия „Шестоднев“ Иоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха“.

[6] Д. С. Лихачев. „Шестоднев“ Йоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха. с. 187—188; А. С. Орлов. Владимир Мономах. М.—Л., 1946. с. 135—136.

„В „Поучении“ можно найти и иные следи знакомства его автора с „Шестодневом“ Иоанна Екзарха. По-видимому, Владимир Мономах хорошо знал „Шестоднев“ и опирался на него не только в своих сведениях о природе или в своих размышлениях о красоте мироустройства, но и в своих общественных взглядах, пропагандируя новый политический порядок держания земли многими князьями — вотчинниками, провозглашенный Любечским съездом 1097 г.“

Третата статия на Д. С. Лихачов — „Слово о погибели русской земли“ и „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского“ — изнася съвпадежи на изрази в двете съчинения и тяхно обяснение. Преди всичко и тук авторът дава висока оценка на „Шестоднева“, която заслужава да се приведе: „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского — один из самых поэтических памятников мировой литературы — оказал огромное влияние на всю русскую литературу XI—XVII вв. Восхищение мирозданием захватывало, заражало, властно подчиняло себе не одного русского писателя, воспитывало любовь к природе и ко всему живущему.“ Лихачов отбелязва влияние и върху художествения метод, приложен от автора на „Слово о погибели русской земли“, върху епитетите и употребената терминология при описанията. Ще приведа само един пример за текстов съвпадеж. *Йоан Екзарх*: „И на морѣ, и на рѣкы, и на источници, и кладези.“ *Слово о погибели русской земли*: „И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣсточестьными.“

Изнесеното от Д. С. Лихачов може да бъде разширено и обогатено с извлечения от други творби на старата българска и руска литература. В тази си работа ще се спра на няколко заемки от оригинални български съчинения, проникнали в руски средновековни творби. Думата *заемка* разбирам в два аспекта: първо — по-свободно предаване на зает пасаж от българско съчинение; второ — приведен цитат, буквално или с малки езиково-стилни промени. Обратното явление — заемане от руски съчинения в български творби — ще бъде предмет на друга публикация.

Някои от примерите, за които ще стане дума в това изследване, са известни в науката, но не са дадени в такъв аспект; събрани повече на едно място, такива примери говорят по-убедително за определена тенденция и практика в развитието на двете литератури. Тук няма да се спирам на широките творчески заемки из пространните жития на Кирил и Методий, които срещаме в „Повесть временных лет“. На тези заемки, преминали в компилация, отдавна е обърнато внимание в науката.[7]

Понеже по-горе стана дума за заемки от Йоан Екзарх, тук ще посоча заемка от другото му голямо съчинение, именно от „Небеса“ („Богословие“). Тази Екзархова творба прониква твърде рано в руската литература, дето отначало е позната под името „Уверие“. Това добре се илюстрира чрез пасажа от нея, който се намира в „Сказание за Борис и Глеб“ („Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба“). Това Сказание е „первое крупное произведение древнерусской агиографии. По наиболее вероятному предположению, написано оно было во второй половине XI в. — незадолго до торжественного перенесения гробницы Бориса и Глеба 2 мая

[7] И. И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1861, с. 46.

1072 г. в новую церковь в Вышгороде. . ."[8] В него има такъв пасаж: „Iwанъ же прпдбнын дамаскыньскын о снхъ въ книгахъ, рекомынхъ Оувѣрiа, сице нспнса, iако снцевнн мужiн н по съмрьтн жнвн соуще, гвн предъстоять, нсточьнпкы намъ спсенню влада Хсъ мощьмн нхъ подасть, отъ мученнчьскъ бо телесъ муро добровольно нзнматн. Н пакы, нже къ богу вѣроують н въ надежю въскрьсенiа, то снхъ не мрьтвы нарнчемъ. Мрьтва бо плъть владко чюда творнтн можеть, како снмн бесове ся отъпоужають, iазы отъгонены соуть, немощн отъгонять ся, слѣпнн прозрають, прокаженнн очнщають ся, пакостн н скърбн рѣшать ся, всiако датне добро отъ оца свѣта снмн съходнть. Снмъ нже вѣрою н бесоумненiа просать, колнко ся нмашн потроудптн да застоупьпнка обрящешн, къ съмрьтноумому цсрю прнводящю, н тебе радн отъвѣты творящю, алн нъ приставьпнкы вьсего рода, нже къ богу за ны н молптвы творять. Нѣ лн ны оубо почьстпе творяще, творять цркви н боу въ снхъ нмена прнплоды прпносящемъ. Снмъ памятн прпчьтоуче н весслоуще ся, дховьно праздьноумнмъ, нхъ же прославнлъ богъ промногою благодатню н чюдесы."[9]

Този откъс е зает из „Небеса" на Йоан Екзарх (глава 40 — „W стыхъ н о мощьхъ нхъ чьстн"), но не буквално, а в преразказ: „Н жнвн соуще съ впъваннемь боу престоять, нсточьнпкы намъ спасенiа владка Хъ мощн стыхъ дасть, многачьскы добра дѣнства нсточа намъ, моуро добровонящее. . . Како снмн бѣсове ся отъпоужають, iазы отъгоньны соуть, немошьнн лѣчать ся, слѣпнн прозрають, прокаженн нчнстять ся, пакостн н скрьбн рѣшать ся, всако датне добро отъ оца свѣтнть снмн. . ." и т. н.[10]

Още една вест за творческо усвояване от Йоан Екзарх. Сега става дума за прочутия негов предговор към „Небеса", в края на който има такъв израз: „Не бо равьнѣ ся можеть прнсно полагатн нлнньскъ азыкъ, въ нпъ прѣлагаемъ. Н всякомоу iазыкоу, въ нпъ прелагаемоу, то же бываеть. Небонъ нже глаголъ въ нномъ iазыцѣ красьнъ, то въ дроузѣмь некрасьнъ, нже въ нномь страшьнъ, то въ дроузѣмь нестрашьнъ. . ." Част от тази фраза срещаме и в приписката на руския книжовник Олешко Ипалкин, който през 1479 г. преписал донесения „отъ сербьскне земли" ръкопис със слова от Григорий Богослов. В приписката се говори за трудностите

[8] И. П. Еремин. Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.—Л., 1966. с. 18.

[9] Успенский сборник XII—XIII в.в. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. с. 59.

[10] Иоан Ексарх. Богословие святого Иоанна Дамаскина. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки. М., 1878. л. счѳ — счз.

по превеждането на книгата: „Сиꙗ бѡдхвалꙗ книга пріѣзана ѿ сербьскиѣ земли прѣбꙑвшимь нѣкоемь Касꙑаномь, емоуже порекло ѿ оучьства Роуманцевъ... Имѣеть же [сиꙗ] книга писаниѣ великаго [Грігорїа] Бгослова, сербьскаго [ꙗзꙑка гра]мотою. Понеже ѿ... преводникъ поло[женн]... нни ѡво болгарьскн, [ѡво гре]чьскн, а нно сербьскн...е не оудоволншасѧ прело[жн]тн на роуськы ꙗзꙑкъ, понеже ѡбрѣтаѥт се во нномь ꙗзꙑцѣ глъ красень, а в дроузѣмь некрасенъ."[11]

На проникването и творческото използуване на „Шестоднева" на Йоан Екзарх от протопоп Авакум е посветено проучването на Н. С. Сарафанова-Демкова „Иоан экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума"[12]. Авторката посочва редица цитати и перифразирани места. Тя отбелязва, че Авакум „часто сопровождает отрывки из „Шестоднева" собственними толкованиями, пояснениями". Оказва се, че Авакум не само познава „Шестоднева", но и „в ряде случаев „Шестоднев" служил литературным *образцам* для Аввакума".

През 1524 г. руският монах Силуан, ученик на Максим Грек, превел беседите на Йоан Златоуст към евангелието от апостол Марко (ръкопис № 36 от сбирката на Гилфердинг — Ленинград, Държавна публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" (ГПБ). В предговора на преводача се чувствува известно влияние от Йоан Екзарх, от неговия принцип за превеждане от един език на друг. Силуан споделя този принцип, поради което пише, че книгата му е „ꙗко по разѹмѣ прѣведена н по чнн8 подобающемѣ". За себе си казва, че е „невѣжда, хоудъ н ѿ хоудыхъ, нже слово красно, нже разѹм нмѣѥ добро разсоудн". Ето мисълта му за превеждането: „Вѣмь бо вѣмъ многыхъ ѿ тъщеславіа въ таково безѹміе пришьдшнх, ꙗко не вѣдѣтн нже что ѥсть граматнчное оустроеніе, нже родовъ, нже врѣменъ, нже скончанін, нн прочінх таковыхъ, ꙗже нзложнше прѣмоудрѣншін оучнтелн, таже н таковым неразѹмінем шетающнх се пре-

[11] Ръкописът се намира в Ленинград — ГПБ, ф. М. П. Погодин, № 989. Вж. Н. Петровский, П. А. Заболотский. Очерки русского влияния в славянских литературах. — ЖМНП, 1909, кн. 2, с. 422, Н. П. Лихачев. Летописи и записи в рукописях и на книгах. СПб., 1900, с. 3—9. Изцяло тази интересна приписка на Олешко се публикува в този сборник от К л. Иванова. Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в.

Познат е и друг старобългарски текст, напомнящ за предговора на Йоан Екзарх, който има нещо общо с него, т. нар. Македонски кирилски лист от XI—XII в. След като съпоставя двата текста, Г. А. Илински, издателят на този извънредно ценен паметник, пише: „Как видит читатель из этого сопоставления, Македонский листок и Пролог Иоанна Экзарха совпадают *далеко не вполне* еслы некоторые фразы повторяются в обоих памятниках почти с буквальной точностью, то зато другие варьируются *дсвольно свободно*, а некаторые читаются только в одном из двух памятников... Все это ясно указывает, что наш аноним не *списывал* „Пролог" Иоанна Экзарха, а или цитировал его по памяти, или только компилировал" (Г. А. Ильинский. Македонский листок. Отрывок неизвестного памятника кирилловской письменности XI—XII в. — В: Памятники старославянского языка. Т. I, вып. 5. СПб., 1906. с. 22—23).

[12] Труды ОДРЛ. Т. XIX. М.—Л., 1963. с. 367—372.

лагатн неоудобъ разѣмнаа н неправлнатн, да не рекѣ съпротнвнаа творнтн, нхже бѣдоу вѣсте всн, нже пнсаніе прочнтающн.“[13]

Йоан Екзарх: Да никакоже, братыа, не зазнранте, аще къде обрѣщете неистын глаголъ, небонъ разоумъ емоу есть положенъ тождемощенъ. Сице бо н Дионнснн святын глаголетъ, рекын: Есть неплодъно, мънюнакоже н крво, нже не снлѣ н разоумоу вънннматн, нъ глаголъмъ... Молю же вы... н прашатн мнѣ, ндеже мнѣще мнѣ разлнчь глаголы прѣложьша: не бо равьнѣ сн можетъ прнсно полагатн еллнньскъ языкъ, въ нн прѣлагаемъ. Н всякомоу языкоу, въ нн прѣлагаемоу, тоже бываетъ.

Науката добре познава още едно твърде силно проникване на българско произведение в руската литература — „Сказание о писменѣхъ“ на Черноризец Храбър широко прониква в Житието на Стефан Пермски от Епифаний Премъдри (умрял около 1420 г.). Макар близостта между двете съчинения да е била забелязана много отдавна (още от О. М. Бодянски. О времени происхождения славянских письмен. М., 1855. с. 94—95, LV—LVII), тя бе конкретно и по-пълно показана напоследък у нас от К. М. Куев в труда му „Черноризец Храбър“ (1967, с. 172—175). От многото приведени от него съпоставки на пасажи от двете съчинения ще приведа само една.

Черноризец Храбър: Потомь же чловѣколюбьць богъ, строан вьсѧ н не оставлнѧнн чѧча рода безъ разоума, нъ вьсѧ къ разоумоу прнводѧ н спасенню, помнловавъ родъ словѣньскъ, посла нмъ стго Конъстантнна фолософа... мѫжа праведна н нстнна...

Епифаний: Но богъ мнлостнвы, чѧколюбець, нже всѧ оустроѧ на полъзоу людемь сн, н не оставлѧ рода чѧча безь разоума, но всѧческы прнводѧ на разоумъ н на спасенїа, нже пошадѣ н помнлова людн пермьскаго... тако н сего Стефана, моужа добра н благоговѣнна, н посла къ нмъ...

Въз основа на такива сходства Куев обобщава: „Всички онези положения в житието, където се говори за появата на гръцката, славянската и пермската азбука, са писани под силното влияние на Храбър“ (с. 172).

Но в житието на Стефан Пермски се съзира влияние и от други български съчинения, за които досега не е писано. Както при използуване съчинението на Черноризец Храбър, и тук Епифаний Премъдри заема от чужди творби (включително и български) отделни мисли и фрази, като ги втъкава в своето изложение, подчинено на главната му идея — прослава на живота и делото на Стефан Пермски.[14]

Между българските извори на първо място трябва да се поставят двете пространни жития на Кирил и Методий, познати вече на староруските книжовници, които жития са проникнали и в „Повесть временных лет“,

[13] Отчет императорской Публичной библиотеки за 1868 год. СПб., 1869. с. 67—68; вж. още архим. Леонид. Описание славянорусских рукописей Воскресенского монастыря. М., 1871. с. 17.

[14] Съобразно с духа на руската житийна литература житието изцяло е изградено в стила на „плетение словес“ — един приповдигнат, многоречив, усложнен и неясен стил.

както казах по-горе. Тук няма толкова буквални текстови заемки, колкото заемане и перифразиране на отделни мисли, подсещане за изказване на някоя мисъл, намираща се в житията на Кирил и Методий. Биографичните вести за Стефан твърде много напомнят на пасажи и мисли из Кириловото житие: Сін преподобнын отець нашь Стефань бѣ оубо родомь роусинь, ѡ языка словеньска... ѡ града, нарицаемого Оустюга, ѡ роднтелю нарочнтоу, сынь нѣкоего хрнстолюбца, мѫжа вѣрна хрнстіана, нменемь Снмеона...[15] В житието на Кирил имаме: Въ Селоуньстѣмь же градѣ бѣ моужъ нѣкын, доброродень н богатъ, нменемъ Левъ, предръжа санъ дроугарескъ подъ стратнгомъ. Бѣ же благовѣренъ н праведенъ, съхранаа въсѣ заповѣдн божіа нсполнь.[16]

Епифаний Премъдри: Н еще дѣтнцемъ сын, нз млада вданъ бысть грамотѣ оучнтн, юже вскорѣ нзвыче всю грамотоу... Бѣ оубо превзнде паче многыхъ сверстнникъ въ родѣ своемъ добропаматствомъ н скоровыченіемъ преоустпѣваа н остроумнемъ же н быстростію смысла превосходя.[17]

Житие на Кирил: Єгда же въдаста н въ оученіе книжное, спѣяше паче всѣхъ оученнкъ въ книгахъ паматію н хытростію доброю вельмн, яко н дивнтнсѧ всѣмъ... Єгда же прінде къ Царюградоу, въдаша н оучнтелемъ да сѧ оучнть н въ г. мѣсацн навыкъ въсю грамотнкію н по прочаа сѧ ѩтъ оученіа... н всѣмъ прочнмъ елланскымъ оученіемъ. Такоже ѧ навыче въсѧ, якоже нн еднн отъ нпхъ навыче. Скорость бо сѧ съ прплежаніемъ съключн н друга дроугъ прнспѣюцн, нмъ же сѧ оученіе н художьства съвръщаютъ.[18]

Епифаний Премъдри: Н аще вндѧше моужа моудра н книжна, н старца разумнчна н доуховна, то емоу совъспросникъ н събесѣдникъ бѣяше, н съ нимъ соводворашесѧ, н обнощеваше н оутреневаше, распытаа нщемыхъ скоропытнѣ...[19]

Житие на Кирил: Болѣ же оученіа тнхын образъ на себѣ навлаѧ, съ тѣмн бесѣдоваше, съ нимнже бѣяше полезнѣе, оуклонѧѧсѧ отъ оуклонающнхсѧ въ стропъты, н помышлѧше, како бы земнымн небеснаа премѣньшоу, нзлѣтѣтн нсъ телесе сего н съ богомъ жнтн.[20]

И на други места в житието на Стефан Пермски се съзира влияние от Кириловото житие, но в по-общи линии.

На няколко места Епифаний Премъдри за себе си пише така: „Сего ради н азъ, худын н недостонныи, оубогын ннокъ, желаніемъ обдержимь есмь н любовію подвнзаемъ, хотѣлъ быхъ напнсатн мало нѣчто,

---

[15] В. Дружинин. Житие св. Стефана, епископа Пермского. СПб., 1897. с.4.
[16] П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. с. 2.
[17] В. Дружинин. Цит. съч., с. 4.
[18] П. А. Лавров. Цит. съч., с. 3, 4.
[19] В. Дружинин. Цит. съч., с. 7.
[20] П. А. Лавров. Цит. съч., с. 4.

ꙗко отъ многа мало на воспомнинаніе... Азъ бо есмь гроубъ оумомъ и словомъ невѣжа, хоудъ имѣа разоумъ... господь да оутвердитъ оуничиженіе мое и азъ оуничиженныи не разоумѣхъ ꙗко скотъ быхъ...“[21]

Тези мисли извънредно много напомнят на мисли, изказвани от старобългарските писатели Йоан Екзарх и Константин Преславски: „Сего ради и азъ, оумаленъıи Константинъ, тѣмьже и азъ оуничьженъıи... оубоꙗвъсѧ и трепетенъ бъıвъ, словесъ вндѣвъ выше доуменнıа и снлъı моіеѧ...“ (Константин Преславски). Епифаний привежда два примера за божии чудеса — с ослицата на Валаам и със сухия камък, който пускал вода за жадните хора; тези примери срещаме и у Константин Преславски. Според мене дори може да се говори за известно влияние, макар и в най-общ план, от „Азбучната молитва“ на Константин Преславски. На нея се дължи следният пасаж, имащ белези на лиричност и стихотворна форма: „И молюсѧ сватен тронцы единосоущнѣн, нераздѣлнмѣн. Прошоу дара да мн послеть благодать свою в помощь мою. Да мн подасть слово твердо разоумно и пространно. Да мн въздвигнетъ оумъ мон, отягченын оуныніемъ и дебельствомъ плотнымъ. Да мн очистнтъ срьдце мое, остръпленое многымн стрѣлы доушевныхъ вредовъ и телесныхъ страстен.“[22]

Още едно съчинение на Епифаний Премъдри — Житието на Сергий Радонежки — показва, че той е познавал пространните жития на Кирил и Методий и е заемал от тях. Следният пасаж е най-убедителен за творческата заемка у Епифаний.

Житие на Сергий Радонежки

Дроугонцн же матн его привожаше къ немоу женоу нѣкоую доилицоу, имоущоу млеко, да бы его напитала. Младенець же не рачн прiатн никако же ѿ чюждіа мтр̄н пнтатнсѧ, но точію ѿ своеѧ сн родителницы. И сіе вндѣвше, прихождахоу къ немоу и дроугыа жены, тацн и доилицн, тѣмъ подобно такоже творнтн, ꙗкоже и прѣвіе. И тако пребыстъ, своею токмо пнтаемъ мтр̄ію, дондеже и ѿдоенъ быстъ. Се же сматрающъ нѣцін, ꙗко и се знаменіе быстъ, ꙗко да бы добра корене добраа лѣторасль нескверны мле-

Житие на Кирил Философ

Егда же и роди матн, въдаше его доилицн, да и бы доила. Отроче же не рачн се ѣсти по тоуждъ съсьцъ никакоже, развѣ по матерьнъ, доньдеже отъдоенъ быстъ. Се же быстъ по божню съмотренню, да бы добра корене добраꙗ лѣторасль нескврьньномъ млѣкомъ въздоена была.

[21] В. Дружинин. Цит. съч., с. 1, 2, 4.
[22] Пак там, с. 3.

комь въспитанъ бывъ. Намъ же мнится сице бытн, яко сїн младенець изъ млада бысть господевн рачитель.[23]

В творчеството на Климент Охридски и Кирил Туровски има много общи положения — тематика, образност, стилни похвати. Съчиненията на Климент ,получили широко разпространение в Русия, били често преписвани от руски книжовници, поради което били не само добре познати на Кирил Туровски, но и са оказали известно влияние върху творческото му дело. В неговите проповеди и слова обикнати са изрази като следните: „Днесь ветхая конець прияша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая; Нынѣ солнце красуяся, к высотѣ въсходить, и радуяся, землю огрѣваетъ; Днесь весна красуеться, оживляющи земное естьство; Нынѣ вся доброгласныя птица, церковных ликов гнѣздящеся, веселяться; Праздьник от праздьника честьнѣй приспѣл есть; Нынѣ же Иосифа благообразьнаго с мироносицами похвалим; Слышите, небеса и море с землею; Похвалим ныня Иосифа приснопамятьнаго, благообразьнаго же и досточюдьнаго." Изрази от този род често се срещат и в творчеството на Климент Охридски. Изобщо едно специално изследване на съчиненията на двамата видни старославянски писатели би разкрило интересни моменти на общност между тях като творци.

Такова влияние на Климент Охридски се съзира и върху други руски съчинения, по-специално в самите им начални фрази. Например: Похвала на Никита Переяславски — начало: „Се настонтъ, братіе, свѣтоносное праздьньство предньнаго отца нашего и чюдотворца Никиты..."[24] Похвално слово за Прокопий и Варлаам, по ръкопис от XVI—XVII в., начало: „Днсь наста свѣтоносное торжество богомѫдраго великаго чюдотворца и славнѣншаго въ чюдесѣхъ..." Днсь просна пръсвѣтлаа зара, покрнвам благочьстїа..." В изложението се забелязва влияние на Климент.[25] Руско слово за Никита от Новгород започва така: „Прнспѣ намъ, братне, свѣтлое торжество и паметь успѣннїа преблаженнаго Христа ради уроднваго Николы, нарнцаемаго Кочанова."[26] Руската редакция на похвалното слово за Никола Чудотворец — пренасянето на неговите мощи — започва с началната фраза на похвалното слово за този светец, написано от Климент Охридски: „Се нынѣ, братне, свѣтлое празнество предньнаго отца и чюдотворца Николы, нже въ семъ мирѣ яко слнцѣ добрымн дѣлы

[23] Архим. Леонид. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрим в XV веке. — В: Памятники древней письменности и искусства. Т. 58. СПб., 1885. с. 16; вж. още с. 9, 10, 13, 20 и др.

[24] Н. И. Петров. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. I. М., 1891. с. 79,87.

[25] Москва — Държавна библиотека „В. И. Ленин" (ГБЛ), (ф. 236— А. Попов, № 151 (М. 2495), л. 243 и сл.

[26] Ленинград — ГПБ, Собр. ОЛДП, № 109, от 1642 г., л. 380 и сл.

снаѧ . . .“ Такова положение има и в руската похвала по случай пренасянето на мощите на митрополит Петър: „Се настонтъ, братіе, свѣтоносное торжество преднѣнаго отца нашего и чудотворце . . .“[27]

Похвалното слово за великия княз Василий III, възникнало през XVI в., напомня на Климентовите похвални слова. В него има израз: „Нынѣ свѣтозарное солнце небеснаго круга шествием свѣтлостию просвѣщаетца паче. Нынѣ вселенная радостию пресвѣтлою веселится, хвалами вѣнчевая благочестивыми, вѣнець нося славы господня на себѣ.“[28]

Интересен момент, разкриващ характера на творческите преработки в руската литература, както и влиянието на Климент Охридски, виждаме в една компилация на неговото „Слово похвалное на оуспеніе пр҃стыѧ вл҃ци нашее бц҃ы“ в ръкопис от XVI в.[29] Това е късна разширена редакция на Климентовото слово, възникнала на руска почва. Описвачите на Соловецката сбирка (И. Я. Порфирев, А. В. Вадковски и Н. Ф. Красноселцев) дават такава характеристика на преработката: „Неизвестного автора, который распространил слово Климента болгарского (выше л. 274б) вставками из апокрифического сказания Иоанна Богослова и из церковной истории Ювеналия, патриарха иерусалимского, императрице Пульхерии, желавшей отыскать мощи Богородицы и перенести их во Влахернской храм (Lambec. Comment. de Bibl. Caes., t. VIII, p. 347, ed. Kollar).[30]

В руско стихотворение „Азъбуковникъ“ (ръкопис от XIII в.) силно се чувствува влиянието на „Азбучната молитва“ от Константин Преславски. Ето няколко стиха от „Азбуковника“:

Руцѣ мои вьздѣю к тебѣ, Христе,
Грѣховьнымн стрѣлами уязвенъ.
Свѣдыи немощи моея, Христе,
Нцѣли мя, владыко, недостоннаго.
Нпостась бо сн оскверннхъ злѣ,
Но покаянню слезы мн подажь.
Фарнсѣевн мя гордыня нзбави,
Мьздонмьче мн дая рыданнѥ.
Хѣровнмьскую пѣснь въспѣвати
Тебѣ, пресвѧтыи боже, съподобн,

[27] Ръкопис от XVII в., л. 421—424, № 265 от сбирката на Ив. Н. Царски (сега в сбирката на Уваров — Москва, ГИМ, № 1044). П. Строев. Рукописи славянские и российское, принадлежащие Ивану Никитичу Царскому. М., 1848. с. 244.

[28] Н. Н. Розов. Похвальное слово великому князую Василию III. — В: Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965. с. 282.

[29] Описание рукописей Соловецкого монастыря. Ч. I. Казань, 1881. с. 690, № 370 (1050), л. 329—337. Ръкописът сега се съхранява в Ленинград — ГПБ. Друг препис на компилацията се намира в Москва — ГБЛ, ф. 292 — С. П. Строев, № 27 (М. 8282), л. 273—279.

[30] Тази разширена редакция е обнародвана от архим. Антоний в „Православный собеседник“, 1881, ч. III, с. 229—236.

О, пресвятая Троице, помилуй
Недостойнаго твоего раба.[31]

Широкото проникване на „Азбучната молитва“ в руската литература се проявява и в чувствителните преработки на тази творба, каквито са особено преписите Уваров Q.778 и Уваров Q.859 — и двата от XVII в. Внесените в тях промени и добавки дават основание да се говори за преработки на старобългарското стихотворение на руска почва, за оформяне на творба с нова идейна насоченост. На тези компилации внимание обърнаха К. М. Куев и Е. Г Зиков. Куев характеризира така Q.778: „В случая книжовникът не е изпълнявал ролята само на преписвач; към текста той се е отнесъл твърде свободно, творчески. Вървейки по готовия текст, не един път той прави отклонения, като попълва, променя, изпуска и т.н. Обикновено всеки стих върви отначало по общоизвестния текст, а след това вече следват прибавките, промените. По този начин стихът е станал много по-дълъг. От друга страна, към края на текста се явяват и цели стихове, които са съчинени от преписвача. В резултат на всичко това молитвата значително вече е променила своя характер — от молитва с обществен характер, от молитва за словото в полза на славянството тя се превръща в молитва за опрощаване на лични грехове, за спасение на собствената душа.“[32] Зиков пише: „Совершенно иную картину представляет переделка, читающаяся в рукописи Уваровского собрания, Q.778. В данном случае мы имеем дело в сущности с самостоятельным произведением, хотя в основание его и положено древнеболгарское стихотворение. . . Неизвестный русский книжник коренным образом перестроил сочинение епископа Константина. Под его пером оно приобрело иную направленность, иное идейное наполнение. Центр внимания переносится на людские прегрешения, на необходимость искупления грехов, на божье милосердие.“[33]

Привеждам *само началните стихове на тази преработка*:

Азъ словомъ симъ молю ся творцу своему и богу.
Боже, всея твари содѣтелю и зиждителю мои.
Видимыя и невидимыя всея твари содѣтелю небесныя и земныя.
Господия духа посли ми животворящаго своего.
Да вдохнетъ въ сердце мое слово благоугодно, тебе богу моему поработаю.
Еже будетъ во успѣхъ всѣмъ человѣкомъ благоугодно слово сие.

„Азбучна молитва“:

Азъ словомъ симъ молю сѧ богоу.
Боже, въсея твари и зиждителю.
Видимыимъ и невидимымъ.

[31] А. И. Соболевски. Черковнославянските стихотворения. — СбНУ, кн. XVI—XVII, 1900, с. 322; Материалы и заметки в области славянской филологии и археологии. — В: Сб. ОРЯС. Т. LXXXVIII. СПб., 1910. с. 14.
[32] К. М. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974. с. 267—268.
[33] Э. Г. Зыков. Русская переделка древнеболгарского стихотворения. — В: Труды ОДРЛ. Т. XXVIII. Л., 1974. с. 313.

Господа доуха посъли живоущааго.
Да въдъхнетъ въ срьдьце ми слово.
иже боудеть на оуспѣхъ въсѣмъ.

По думите на неговия откривател и издател най-характерно за Уваровия препис Q.859 е, че „в него има редица вмъквания от преписвача, каквито в останалите преписи няма“[34]. Добавките са в края на всеки стих. Напр.:

Азъ словомъ симъ молю ся богоу *о грѣсехъ своихъ.*
Боже, всея твари содѣтелю и зижителю *богъ.*
Видѣмыя и невидѣмыя *всея твари господь богъ.*
Господня доуха посли живоущаго *на люди своя.*
Да вдохнеть въ срьдьце мое слово *разоумѣти оумомъ.*

Около 1453 г. руският книжовник инок Тома Тверски написал „Слово похвалное о благовѣрномъ великомъ князи Борисѣ Александровичѣ“, познато по ръкопис от XVI в.; написано е витиевато, в духа на широко разпространения вече в Русия стил „плетение словесъ“. Авторът показва много голяма начетеност по свещените книги, руските летописи и други енциклопедични сборници. Добре е познавал и някой препис от Симеоновия (Светославовия) сборник от 1073 г., дето е поместена прочутата Похвала за цар Симеон. Именно под влияние на тази похвала, след като се запитва с кого да сравни прославения от него княз Борис Александрович, между другите сравнения, които дава, прави и следното: Но Семиwна ли его нарекоу златострoунаго и любокьнижнаго, или Птоломію книголюбца? Но вонстиноу се новы Птоломію великін кнзь Борисъ Александровичь, но повсюдоу събирая стыа книгы и пооучашася ими, еже ко спасенію. Но почто много глю?“[35] Тези думи напомнят за следния пасаж в Похвалата: „Великы въ цр̀іхъ Симеwнъ, желаніемъ вѣло въжела... съ всякого цвѣта пісанію събравъ, акы въ еднѣ сотъ въ вельмысленое ср̀дце свое проливаетъ, акы стредъ сладъкоу изъ оустъ своихъ предъ болары на въразоумленіе тѣхъ мыслемъ, навлаяся имъ новын Птоломѣи не вѣрою, но желаніемъ паче. И събора дѣла многочастныхъ бжтвеныхъ книгъ всѣхъ, имиже своя полати исполѣни.“

Съчинението на Презвитер Козма „Беседа против богомилите“ е използувано много от руските книжовници. Те не само преписват изцяло тази творба, но заемат отделни мисли от нея в свои съчинения, съставят композиции на същата тематика, каквато разработва Козма. Този въпрос подробно е изследван от Ю. К. Бегунов — той говори за проникване на Беседата в съчинения на патриарх Йов (XVI в.), в Житието на Юлияна Осо-

[34] К. М. Куев. Азбучната молитва... с. 270.
[35] Н. П. Лихачев. Инока Фомы слово похвальное о благовернoм великом князе Борисе Александровиче.—В: Памятники древней письменности и искусства. Кн. CLXVIII. СПб., 1908. с. 12.

рина (XVII в.), в проповеднически сборници и пр.[36] Ще приведа само един пример из Житието на Юлияна Осорина. След като умрели две нейни деца, Юлияна помолила мъжа си да се съгласи тя да отиде в манастир и да стане монахиня. За да я разубеди от това настроение и желание, нейният мъж почнал да ѝ чете из „Книги Козмы Пресвитера и прочих святых отец": „Не спасут, рече, нас черныя ризы, аще не по мнишескому чину живем, и не погубят нас белые ризы, аще богоугодная творим. Аще ли кто, нищеты не могий терпети, отходит в монастырь, не хотя детми пещися, то уже не трудиться хощет, ни любви божия ищет, но почивает. А дети, осиротевшие, многащи плачются и кленут, глаголюще: „Вскую родители наши, родившие нас, оставиша ны в толице беде и страсти?" Аще бо и чюжая сироты повелено есть кормити, колми паче своих не уморяти."[37] У Козма имаме: „Аще ли кто, нищеты бѣжа, отходитъ въ монастыръ, и не могын дѣтмн пещисѧ, отбѣгаетъ нхъ, то оуже не любве божыа тамо нщетъ, ни потрѣбитъсѧ къ богѣ хотѧ отходитъ, но почивати хотѧ и чревѣ годѧ, такъ творитъ, отмещасѧ прнсныхъ свонхъ, то вѣры сѧ отмещаетъ... И дѣти бо оскреныанмъ, гладомъ нзмнрающе, и знмью стражѣще, въ мнозѣ плачи кленѣтъ и, глаголюще: „Вскоую родн ны отець нашъ и матн наша, оставн ны въ селнцѣн страстн и бѣдѣ всакон?"[38]

В руски сборник от XVII в., съдържащ граматическо съчинение, се съзира въздействие на Храбровото съчинение „Сказание за буквите". Например: „Еже сѧ оуказѣетъ оученне свершающе, вводнмомоу дѣтнщоу, въ разоумъ оучащнмъ сѧ боукѣамъ." У Черноризец Храбър: „Еже сѧ сказаетъ оученне съвръшажще, вѣводнмоу дѣтнщоу..., разоумъ оучащнмъ сѧ боукѣамъ."[39]

Е. П. Наумов посочи, че Йосиф Волоцки, голям руски църковно-обществен деятел през XV—XVI в., е заимствувал от Житието на Стефан Дечански, написано от Григорий Цамблак. Дългите извлечения, изложени в неговото послание до Иван Иванович Третяков, той използува в защита на манастирските имоти. Написаното от Григорий Цамблак житие било особено ценно за Йосиф Волоцки с неговите „сведения о попытках секуляризации церковных и монастирских владений в Сербии во второй половине XIV века. Именно это и привлекло внимание Иосифа Волоцкого, решившаго использовать его в своих произведениях. Однако Иосиф Санин не повтарял буквално второе житие Дечанского, он переработывал, сокращал и исправлял его применительно к своим целям."[40] След като привежда конкретните примери на заемки и общност между двамата старо-

[36] Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973. с. 19—118, 398—472.

[37] М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер болгарский писатель X века. С., 1936. с. CXIII; Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 96—97.

[38] Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 356—357; М. Г. Попруженко. Цит. съч., с. 47.

[39] М. Н. Петровский. Старинное рассуждение о буквах сиреч о словех.—В: Памятники древней письменности и искусства. Т. 73. СПб., 1888; К. М. Куев. Черноризец Храбър. с. 176.

[40] Е. П. Наумов. Из истории русско-сербских средневековых связей (второе житие Стефана Дечанского в сочинениях Иосифа Волоцкого). — Ученые запи ски Института славяноведения, т. XXVI, 1963, с. 45.

славянски книжовници, Наумов обобщава: „Итак, рассмотрение вопросов использования второго жития Стефана Дечанского в публицистических произведениях Йосифа Санина, игумена Волоцкого монастыря, позволяет убедиться, что в данном случае мы имеем дело *с одним из любопытных примеров* русско-сербских литературных и идеологических связей в период средневековья."[41] Сам Йосиф Волоцки отбелязва, че приведеният от него разказ е взет из „житии святого мученика сербьского царя Стефана чудотворца". Веднага след това започва разказът: „Сей бо блаженный приснопамятный царь, еще сый в животе своем, созда монастыря многи и пречюдны во царстве своем сербьском. По блаженном же его скончании и по украшении мученичьскаго венца положен бысть в большем в своем монастыре в церкви. . . По седми же летех в нощи спящу обители тоя еклисиарху, является ему чюден некий святлостию своею неизреченного. . ." Разказът продължава по-нататък, обхваща цели две печатни страници.[42] Той пряко възхожда към съчинението на Григорий Цамблак. След като съкратено предава разказа на Григорий Цамблак за построяването на Дечанския манастир и за смъртта на Стефан, компилаторът продължава, заемайки от житието: „Въ ноцiи спещоу обытѣлн еклнсiархоу iавлiаеть се чюдны нѣкын, свѣтлостiю неизреченъ, повѣлеваеть томоу отъ землѣ нзеты того тѣло. Юны же, въставь и пристрашень бывь, настоещомоу сказоуеть видѣнiе. Юны же сего оубо отъпоущаеть дѣло быти, рекъ многаго сна iавльшее се.."[43].

Йосиф Волоцки е познавал още едно съчинение на Григорий Цамблак — „Похвално слово за митрополит Киприян", — засега известно само по препис от XVI в. — № 235 (384) от сбирката на бившата Синодална библиотека в Москва. Това проникване съзираме в написаното от Йосиф Волоцки „Послание до велможата Йоан за смъртта на княза". Заемките са доста и имат важно значение както за историята на текста на Похвалното слово, така и за въздействието му върху развитието на литературния живот в Русия, частно в творчеството на Йосиф Волоцки.[44] При четене на Посланието от Йосиф Волоцки се добива впечатление, че по-голямата му част е пряка заемка из съчинението на Григорий Цамблак. Това, както и начинът на заемането, на преработването на чуждите мисли, заслужава да бъде проучено отделно. Тук ще приведа само два примера.

Григорий Цамблак	*Йосиф Волоцки*
Тогда веселiа арганы начинаxомъ, нынѣ же плачевныа подвн-	Тогда весела арганы начинахомъ, нынѣ же плачевные подвижем песни.

[41] Е. П. Наумов. Цит. съч., с. 47. Според Наумов разглежданото от него житие на Стефан Дечански не е написано от Григорий Цамблак — вж. изследването му „Кем написано второе житие Стефана Дечанского". — В: Славянский архив. М., 1963. с. 60—73. Основателни възражения срещу тая теза даде К. Мечев. Григорий Цамблак. С., 1969. с. 82—116.

[42] А. А. Зимин, Я. С. Лурье. Послания Иосифа Волоцкого. М. — Л., 1959. с. 199—201.

[43] Я. Шафарик. Живот краля Стефана Дечанскаго. Гласник, XI, Београд, 1859, с. 80—81; още с. 87, 88 за Ивое и Юнец.

[44] Този факт узнах от работата на др. Н. Дончева-Панайотова, поместена в този сборник.

жемъ. Тогда бо втѣшаашє разлѣченнє жизни надежда и блага вповании имѣхомъ виднѣти паки твердаго оного благочьстна столпа. Нынѣ же послѣднее наше разлученнє изволи пропасть велика посреди того же и насъ утвердисѧ.

Тогда духовнѣ ликоствовахомъ, нынѣ вмнано w страстехъ воздышаемъ. Тогда свѣтлаа, нынѣ надгробное поемъ. О, злыа тмы, въстокъ свѣтила не вповающєи. Отнде доброта она, ѣже паче слъньчныхъ зарен вамъ же и намъ сладчаншаа.

Мое творѧ жалостное сне пѣнне и на мнѣ бо събыстьсѧ, ѣако же и на онѣхъ.[46]

Тогда утешаше разлученнє жизни надежда и блага упованна имехом видѣти паки твердых онех благочестна столпов. Нынє же последнее наше разлученнє изволи и пропасть велика посредн тех же и нас утвердися.

Тогда радостно ликоствовахом, нынє обнано о страстех воздышем. Тогда светлое, нынє же надгробное [поемъ]. О, злыя тмы, востокъ светила не вповающєи. Отнде доброта она паче всякня вещи вамъ же и намъ сладчайшая.

Мое жалостное пенне сне и на мне сбысться якоже на онех.[46]

Пред вид на обстоятелството, че Похвално слово за митрополит Киприян е познато само по един препис, заетите от него пасажи, които срещаме в Посланието на Йосиф Волоцки, имат особено важно значение в текстологично отношение. Първо, може да се установи какъв препис е използувал Йосиф Волоцки, и, второ, може да се внесат подобрения при разчитането на някои пасажи на познатия Синодален препис от XVI в.

В Посланието на руския книжовник Спиридон-Сава, възникнало между 1505 и 1523 г., един от изворите на разпространеното руско „Сказание о князьях Владимирских“ има пасаж, почти напълно съвпадащ със съответното място в прочутия разказ на Исай Серски за разорението на балканските земи от турците през 1371 г. при прочутата Чирменска битка. Тук се разказва: „По убиении бо великого князя Михаила Черниговского и Феодора боярина его просыпашяся измаилтяне и полетешя по всей земли, овех же в запленение овождаху, а оставших смерть безгодна пожже. От смерти же оставшяа, гладом погублени бывше. Таковы бо глад бысть во всех странах, яковы же не бысть от сложение миру, ниже потомь, Христе милостивы, да будет. А их же глад не погуби, сих умилен позор бе видети. Оста земля всех добрых пуста: и людей, и скотов и всех добрых плодов. Не бе князя, ни вожда, ни наставника в людех, ни избавляюща, ни спасяющаго, но вся исполнишяся страха измальтескаго и сердца храбрая доблественых мужь в жен слабейшяя сердца преложишяся. И воистину тогда блажену живи преже умерших. И веруйте ми: Не аз, иже невежда по всему есмь, но и оне, премудрыи в елинех Ливание, не бы могль писанием представити нужду, яже постиже тогда християн.“[47]

[45] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. I. С., 1958. с. 185, 187.

[46] А. А. Зимин, Я. С. Лурье. Цит. съч., с. 156, 157.

[47] Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских. Л., 1955. с. 166—167.

Исай Серски: По ѳбіенін бо мѣжа сего храбраго деспота Оуглеша просыпашасѧ нзманлтане н полетѣша по всен земли ѩкоже птица по въздѹхѳ. Н wвѣх оубо ѡ̑ христіанъ мечем закалахѳ, wвѣх же въ заплѣненіе ѡ̑вождахѳ, а оставшнх смерть безгодна пожже. ѠСмертн же оставшаѧ, гладом погоубленн бывше. Таковын бо глад бысть по всѣхъ странах, ѩковын же не бысть по всѣх странах ѡ̑ сложенїа мнрѳ, нн же потом таковын, Христе мнлостнвын, да ѳвдеть. А нх же глад не погѳбн, снх, попѳщеніемь божінмь волцн, нощію н денію нападающнн, снѣдахѳ. Оувы, оумнлень позоръ бѣ видѣтн. Wста земла всѣх добры поуста: н людеи, н скотъ н нныхъ плодов. Не бѣ бо кназа, нн вождa, нн наставнника в людех, нн нзбавлающа, нн спасающаго, но вса нсполнншасѧ страха нзманлтскаго, н сръдца храбраѧ доблествены моужен въ женъ слабѣншаѧ сръдца прнложншасѧ... Н вънстнн тогда оублажахѳ жнвін прежде оумрьшнх. Н вѣрѹнте мн: Не аз, нже невѣжда по всемѳ есмь, но н онъ, премѳдрын въ елннѣхь Лнваніе, не бы могалъ пнсаніемь представнтн ноуждоу, ѩже постнже христіанъ западных странъ.[48]

Същият израз е включен и в състава на руския хронограф (в някои негови преписи) с малки изменения в началото: При семъ цари Иване Палеологѣ бысть краль вь сербѣх Волкашинъ, да братъ его Деспотъ Углешь подвиже брата своего Влакошина краля и греческаго царя Ивана Палеолога . . .[49]

В старата руска литература често се срещат съчинения, посветени на граматически въпроси. В някои от тях има заемки от трактата на Константин Костенечки — буквални или перифрази на негови мисли. Такъв е например ръкопис № 191 (491) от сбирката на Държавния исторически музей в Москва. Ръкописът е от XVI в. предимно с творби на Максим Грек. Интересни са мислите на Максим Грек за превода на свещените книги, за поправката на превода (л. 45—54). В случая по-важна е компилацията, посветена на азбуката — тази компилация е дело на много творци; по-определено се говори за славянската азбука — колко букви има (въпроси и отговори), разделение на буквите, правописни правила, възхождащи към Константин Костенечки (л. 633—640).[50] Начало: „Прѣднслwвіе о ѳвквѣ, рекше wт азѳвцѣ і wт ѧ боукваx, снѣ wт словахъ.

Пот'цн, wт чнче, о оученін сем, се тн есть не бездѣл'на мѹwсть, ѩже нзложнша мнwзн мѣжіе мѹрнн н дхнін, въ wбнтелѣхъ н в' чертозѣх оуединающеся н междоу ѩзыкн з'бнрающеся, на мнwга времана нстязаю-

[48] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967. с. 159—160.

[49] А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. I. М., 1866. с. 202—203; Вып. II. М., 1869. с. 44—45; Изборник. . . М., 1869. с. 54—55.

[50] Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел II, ч. 2. М., 1859. с. 524, 576—577. Друг препис на това съчинение има в ръкопис от XVII в., л. 235—240: „Прѣднсловіе о ѳвквицѣ, рѣкше о азѳвцѣ" (Москва — ГБЛ, ф. 98, Егоров, № 612).

цеса, и много wбразнѣ свидѣтелствa не о себѣ же, но w бзѣ нзвѣствa, испытающе древнихъ филосwвъ. И тако нзбрaсниша книжнaa писaнiа кождо по своeн снлѣ и коемждо елико богъ дaровалъ. И сице собрано и совокyплено въ eдино, понеже бо многw рaзличе рaзумъ и всемъ шествiе книжное состоитсa."

Въздействие на Константин Костенечки има и в друг руски ръкопис от XVII в. На л. 162—181 е поместено граматическо съчинение, което обосновава нуждата от граматически знания, поотделно говори за всяка буква в духа на мислите на нашия писател от XV в.[51]

Доколко широко е било въздействието на Константин Костенечки върху старата руска литература, можем да съдим по съдържанието на руския Хронограф и някои преписи на руските летописи (например Никоновски летопис), дето са заети пасажи из Житието на Стефан Лазаревич, написано от Константин Костенечки. А. Попов така обобщава своите наблюдения по този въпрос: „По сличении же Хронографа с указанным сочинением Константина Философа открывается, что бо́льшая половина повести. . . выписана в Хронографе из сочинения Константина Философа. Таким образом Константину принадлежат в повести: рассказы о происхождении Тимура, история его возвышения, победа над Баязетом, участие в битве деспота сербского Стефана и упоминание об Александре Македонском."[52]

В старата руска литература има няколко съчинения, посветени на българския светец Георги Софийски, изгорен от турците в София през 1515 г. — житие от Илия Псковски, проложно житие, служби. Макар и твърде важни за историята на руско-българските книжовни връзки през епохата на османското робство, тези съчинения не са проучени достатъчно широко, изследванията за тях са малко. Най-големи заслуги по този въпрос има А. И. Яцимирски, който не само изнесе конкретни материали, свързани с посочените съчинения, но и изказа съждения относно изворите им. За изворите на Житието на Георги Софийски, написано от Илия Псковски, той писа два пъти, като втория път коригира свои предишни мисли. Яцимирски сочи, че поп Илия е заимствувал от Житието за Йоан Нови Сучавски, написано от Григорий Цамблак, и от едно проложно житие за българския светец-мъченик.[53] Поради това на тези факти няма да се спирам тук, макар че все още остават открити и неразработени някои подробности по въпроса за взаимоотношенията между руските и българските съчинения за светеца. Тяхното разглеждане излиза извън рамките на тази публикация. Само два примера:

---

[51] Москва — ГБЛ, ф. 200 — Нилова пустыня, № 14, голям формат, 199 листа.

[52] А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. II. М., 1869. с. 51.

[53] А. И. Яцимирский. Из истории славянской проповеди в Молдавии.—В: Памятники древней письменности и искусства. Ч. CLXIII. СПб., 1906. с. LXXIV—LXXVIII, 97—102 (текстът на житието); Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. с. 457—461; Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературы . — Изв. ОРЯС, т. XIII, 1908, кн. 2, с. 168—171; Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., кн. II. с. 274—276; П. Динеков. Из истории русско-болгарских литературных связей XVI—XVIII в.в. — В: Труды ОДРЛ. Т. XIX, 1963, с. 318—324; П. Динеков. Из историята на българската литература. С., 1969. с. 120—129.

Житие на Йоан Нови Сучавски

Іоанну, доблестъвному воину Христову и неплъненому благодатен духа. Кто же бѣ и откуду, и которымъ образомъ страделечьства лику же и вѣнцю сподобисѧ. Трапезонта сего изнесе мужа.

Такова бо есть наша вѣра, чистымъ мыслію касаетсѧ и снхъ срѣдца къ своен въспалѣеть любвн, благо теченіе же подаетъ жнтію и дълготу лѣтомъ. Не късни прочее..

Житие на Георги Софийски

Георгіе, доблественын воинъ Ісусъ Христовъ, исполненын благодатн и духа святаго. Кто же бѣ, откуду и которымъ образомъ страдальства лику же и вѣнцю сподобися. Средецъ градъ болгарскін сего изнесе мужа.

Такова бо есть наша вѣра, чистымъ мыслію касается и снхъ сердца своен распаляетъ любвн, благо теченіе подаетъ жнтію и долготу лѣтом. Не косни прочее...

Въз основа на изнесеното от Яцимирски П. Динеков обобщава:

„Направените съпоставки са напълно убедителни и те говорят за влиянието на Цамблак върху руската житийна литература през XVI век. В същност тук се касае изобщо за влияние на Търновската школа на патриарх Евтимий, а това е още един факт от второто южнославянско литературно влияние в Русия. В случая влиянието на Цамблак се проявява в жанрово-стилистичното оформяне на творбата на Илия."[54]

Сега ще се спра по-подробно на друго руско съчинение за Георги Софийски, имащо здрава връзка пак с творба на Григорий Цамблак. Такова разглеждане се налага и от факта, че доскоро това съчинение се считаше за оригинална руска творба. Става дума за една служба за мъченика-българин, написана от руския книжовник Василий, чието име узнаваме от канона: „Твореніе Василіево, емѹ же краегранесіе сицево."[55] Тази служба, написана през XVI в., се среща често в руски ръкописи; в нея са изказани възторжени чувства към мъченика Георги и към град София (Средец): „Радвай се и весели се, български граде, славний Средец, гордей се и ликувай, понеже в тебе израсна плод славен, прекрасният и добропобедният велики Христов мъченик Георги." Василиевата служба в чест на Георги Софийски аз обнародвах по ръкопис от XVI в.: „**В'тонже дн҃ь страданіе стг҃о великомч҃нка Хв҃а Гєѡргіа новаго, мвчнв'шаго сѧ в**

[54] П. Динеков. Из историята на българската литература. с. 123—124.

[55] Василий е бил свещеник в Псков, а после е станал монах. Той е един от сътрудниците на прочутия московски митрополит Макарий (1542—1564). Автор е на няколко жития и служби в чест на руски светци, например Александър Невски, Арсений Коневски, Сава Крииицки, княз Всеволод, Никита Новгородски и др. Той е написал и Житие на Исидор Юревски, убит от латинците на 8 ноември 1472 г., т.е. по тема, близка на неговата служба в чест на българския мъченик Георги Софийски (архиеп. Филарет. Обзор русской духовной литературы. 862—1720. Харьков, 1859. с. 209—210; Н. П. Лихачев. Инока Фомы слово похвальное . . . с. VIII—XI — тук е напечатан текстът на едно проложно житие за Исидор; В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых. М., 1871. с. 252).

Срѣдѣ градѣ болгар'ском ѡ безбѡжнаго цр҃а Селнма тоурскаго"[56]. При съставянето на своята творба Василий широко е заимствувал от службата, която Григорий Цамблак написал за прослава на румънския светец Йоан Нови Акерманси (наричан още Белградски, Сучавски), също така много разпространена в старата руска литература: „Мца іоуліа .в. Слоужба стго іѡанна новаго". Както казах, доскоро тази служба се считаше за оригинално съчинение на руската книжнина от XVI в. Направените съпоставки обаче между нейния текст и службата за Йоан Сучавски дават основание в случая да се говори за компилация, изградена върху творбата на Григорий Цамблак.[57] Привеждам само някои от заемките, без да се спирам общо върху така получената компилация, нейната идейна насоченост, стилно-езикова характеристика и пр. Това е задача за друга публикация.[58]

Василий — Служба за Георги Софийски

Слава гла .s. самѡглн҃

Прідѣте, мнн҃колюбцн, всн лнкъ съставнмъ, вен'ца похвалами плетоуще и чтнвю главоу велнкомнка Гєѡргіа новаго венчаюше, на послѣдокъ лѣтѡм' в Срѣдцѣ градѣ мчєніа двер' добрѣ прошедшаго. Сен бо храбор'нникъ хв҃ю въѡроужнв сѧ вѣрою н в пѡдвнгъ внндє моужествєнѣ, н Ха҃ нспѡвѣда, сна бжіа н бга, твѡрца н соудію всяческнмъ. Пред' т'мѡю чнсленым' народѡм' н Махметова преданіа н законы н оученіе его до коньца нндлѡжн, моучнтела н цр҃а безбожнаго Селнма тоур'скаго поправъ, мнн҃ком' бывъ ѡбразъ н надпнсаніе.

Григорий Цамблак — Служба за Иван Нови Сучавски

Сла. гла .s.

Прідѣте, мнн҃колюбцн въсн, пріндѣте н лнкъ съставнм', вѣнца похвала плетѫще и чтнѫа главѫ іѡанноу вѣнчаваѫще. Сън бѡ въсе храбрын, хв҃ож въоружнвсѧ вѣрож, въ пѡвнгъ вѣнндє мѫжест'внѣ, н Ха҃ нсповѣда

[56] Б. Ст. Ангелов. Стари славянски текстове. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. VIII, 1959, с. 274—286. Ръкописът е в Москва — ГБЛ, ф. 256 — Румянцевски музей, № 397.

[57] Вж. Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. с. 42—43, 97—104; Ст. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. С., 1974. с. 307—309.

[58] Съпоставям печатания от мене текст на службата за Георги Софийски, написана от Василий, с текста на службата за Йоан Нови Сучавски по ръкопис от XVIв., намиращ се в Ленинград — БАН, Ръкописен отдел, ф. А. И. Яцимирски, № 13. 3. 24, л. 34—55.

сна бжіа и ба и творца и сждіж въсѣчъскы. Перскжа до кон'ца грѣдынѣ низложивъ, и мжчителѣ посрамль своимь трѣпѣніемь, мжнкѡ быть образь и напнсаніе.

Василий — Служба за Георги Софийски

И нынѣ бѡ нан крѣтѡ бѡ. нау҃р. еднъ канѡн' в ѡ. на .s. аплоу .д. и мчнкоу. д. канѡн' мнкоу. Твореніе Васнлиево, емѹ же краегранесіе снцевѡ: Новомоу мнкоу ново моу плетоу похвалоу. Гла .д. пѣснь .а. Ірмо. Моря черьмнаго поучнѧ.

Григорий Цамблак — Служба за Иван Нови Сучавски

Канѡ бцн на .s. гла .в. Не трежж и не обынж. Кан стмѹ на .н., емоуже краегран[е]сіе: Новомоу мжченнкоу новж прнноша хвалж. Въ бгороднчна же: Грнгоріе. гла .д. пѣ .а. Ірмо. Ѡвръза оуста моа и напълнѣса дха.

Василий — Служба за Георги Софийски

Новоѩвленъ мчнкъ, блжне Гєѡргіе, вселеннен напослѣдокъ ѩвнса Тѣм'же подан же мн слѡво твоею блгдтію, твоа подвнгн въспѣватн по достоѩнію.

Очнма мъсленыма предстоа на соудншн, мчнкѡм' зряще чтноє съслѡвіе, тебѣ прнзываюшнх' радостнѡ, Гєѡргіе, и подобнымн вѣн'цы оукрашающ х'.

Вънньствомъ' достѡчюдным' твоего спрѡтнвленіа погаснвъ Махметова, преданіа и законы, и вѣроу нх' срачнньскоую попралъ есн, досточюдне Гєѡргіе, ѡ Хе оукрѣпляѩса и злочтнваго мучнтела свершене посрамнвъ, славне.

Одѣѩвса въ брѡна нсповѣданіа вѣры и шлем' възложнв блгтн свѣтлѣншін ѩзыкомъ, Гєѡргіе, бгѡвѣщіанным' и чтным' ѩкоже мечем' сосече безоумнаго мтла.

Григорий Цамблак — Служба за Иван Нови Сучавски

Новоѩвлень мнкь, блжене Іѡанне, въселенѣн напослѣдокь ѩвнса. Тѣмже мн дажь слово твоеа блгтна, твоа подвнгы въспѣтн по достоанноу.

Очима мыслѣныма прѣстож на сѫдищи, мнѝкѡ зрѣше чтное съсловіе, тебе призываѫщи радотно, Іѡанне, и побнымн вѣнцы оукрашаѫщи.

Воинство досточюнымь твоего съпротивленіа побѣдиаа прнахѡ на мтелѣ естеоу, съврѣшивѣ бо посрамлень бывь нектомоу мѫчнтелскаа дрѣзати начинаеть.

Одѣав'са въ брьна исповѣданіа вѣры и шлѣмь възложнѣ' благти свѣтлѣвшн азыкѡ же Іѡань бговѣщанны и чтны якоже мечемь съсѣче безоумнаго ѵпарха.

Василий — Служба за Георги Софийски

Пѣ .г.

О владыце первнен гн насытншаса ноудѣе законопрестоупнин и прркоубінственія. Но и того мнкѳ разрѣзаемоу тѣлоу и wгнем' опалаемѳ ематнеw и воднмоу по градоу ѿ слоугъ нечтіа.

Ѥпархъ сѣтн простнраше слwвесы ласкателнымн к лwвленію страдалца премдраго, но онъ въпіаше к немоу: „Престанн на мнwѕѣ блдословіа. Азъ бо бѣсом' не поклонюса, нн пожроу паче творца, нас' создавшаго."

Григорий Цамблак — Служба за Иван Нови Сучавски

Пѣ .г.

О влцѣ пръвѣен гн ненасытншѧ іоудене законопрестѫпнін и прркоубінственын. Нѫ и того мнѝкоу влачнмоу ематно ѿ слоуга нечъстіа, текѫще, закалаахѫ.

Ѵпархь сѣтн простнрааше словесн ласкателнымн къ оуловленіоу стралца прѣмѫдраго, нѫ ѡ въпіаше къ немоу: „Прѣстанн на мнwѕѣ блдословоуѫ. Азь бо тварн не поклона паче съзавшаго."

Василий — Служба за Георги Софийски

Пѣ .д.

Чтw мн мнwгаа словеса и wбещаемаа, іже безоумнѣ предлагаюшн? Гєwргіе глше к моучнтелю: „Сіа вса мнѣ жолчн гwрчаншн, но твwрн, еже хощешн, w вломвдрене. Азъ бо въпію — слава снлѣ твоен, гн."

Никако же тебе послоушаю, к' погоубѣ привлачающа, еже слоужити нечтымъ бѣсомъ, еже вы, нечтивіи, славите помраченнои прелести. Гєωргіє к' моучителю вещаше: „Оумроу же паче оусердно за оумершаго мене радн, и съ мученики въпію: „Слава силѣ твоен, гн.“

Григорий Цамблак — Служба за Иван Нови Сучавски

Пѣ .д.

Что ми многаа словеса и обѣщаніа тлѣемаа, иже [бе]зоумнѣ прелагаеши? Іωаннъ [глаголаше] къ мтелю: „Сна въсѣ мнѣ жалъчь горчаиша“, сладωстно възывающе: „Слава силѣ твоен, гн.“

Никако же тебе послоушаж, къ пагоубѣ привлачаща.“ Ωгнеслоужитилю Іωаннъ вѣщаше: „Оумрж же паче оусръно за оумершаго мене радн, съ мнки свѣтло въпіа: „Сла силѣ твоен, гн.“

Все от такъв характер са и следните заемки, при които давам само началото на фразата от службата за свети Георги:

Песен пета, първи тропар: Нзнемогоша біющін стртωтерпческіа плωти...

В службата за Иван Нови Сучавски също песен пета, първи тропар.

Песен шеста, и трите тропара са заети: Никако же поколѣбаша столпа....; Окоу хероувимъскѳ оума твоего...; Възыграшася свѣтломчнчестін тогда лнкове...

Икос: Якоже престым' оусты, иже ѿ прнтчн виноградa глеть...

Песен седма, първи и втори тропар: тези тропари са заети, но с преправки и добавки.

Песен осма, първи и втори тропар: Оублажниа та цріе, блвниа стіе...; Хваася ндвамн хсвымн, къ вечнымъ обнтелемъ, въ багрянцоу ωдѣянъ...

Песен девета, първи, втори и трети тропар: Вънъ нстнинын Хва проповѣданіа лвнся, Гєωргіє...; Аще и разсѣаннѣ быша сцнныа, мѳдре, плотн твоен...; Иже желахомъ памат' свѣтозарноую твою...

Ще приведа изцяло третия тропар от двата канона, за да се види добре приспособяването на заетия текст към руските условия:

Василий: Иже желахомъ памат' свѣтозарноую твою и чтноую пріахомъ и почитахомъ, радоующеся дхωмъ и играюще. Манм'ся, блженне Гєωргіє, место се стаа и люди, ндѣже нзвωли славнтнся нма твое, съхранан невредноу, и црю ншемоу роускомоу и воемъ скнпетра оутвердн.

Григорий Цамблак: Же желаахѡ памать свѣтозарнѣа твоа и чьстнѣа прнахѡ и облобызахомъ, раꙋщеса дхѡ и нграюще. И мнимса, блжене, мѣсто въсе и людіе, идеже изволи славитнса, съхранѣн невредно въ бговѣнчаннымн господамн.

Последна стихира:

Василий: Пріидѣте, моученнколюбцы, насладнмса мыслено дхѡвныа дне трапезы, юже намъ предложи мчнкъ Геѡргіе, еюже и аггли наслаждаютса по рек'шемоу пророкоу: „Хлѣб' аггльскіи яде [человѣкъ], с нними же и дхѡмъ въдворяетса." И намъ прѡсвнть ѡ спса Ха грѣхомъ оставленіе, иже того чтноую памат' съверьшающимъ.

Григорий Цамблак: Пріидѣте, мнноголюбци, насладнмса мыслѣно дховныѣ дне трапезы, же на предложи мнногь Іѡ, ежже и аггли наслаждаатса по рек'шомоу прркоу: „Хлѣбь аггльскын яде чакь, съ нним же и дхо въдвариетса." И на просит' ѡ спса Ха грѣхѡ оставленіе, иже того чтнѣа памя съвръшающи.

През 1671 г. в Киевопечорската лавра е напечатана книгата „Преподобнаго отца нашего Иоанна Рилскаго житие и вся служба по преданию черковному" — най-старата славянска печатна книга, изцяло посветена на Иван Рилски, подготвена за печат от Антоний Радивиловски. В едно от своите проучвания върху тази книга Н. М. Дилевски пише: „Сравнение службы в издании А. Радивиловского 1671 года с известными нам службами Иоанну Рыльскому (. . .) не привело к никаким положительным результатам. *Оригинал или списки* (список) службы, использованные Радивиловским, *остаются пока невыясненными*."[59] У Дилевски има и такава мисъл: „Что касается канона в службе киевопечерского издания, *по всем признаком нового* и не совпадающего ни с одним в просмотренных нами рыльских рукописях служб, то он не содержит в себе никаких указаний на время и место своего происхождения."[60] Както предходниците му, така и Дилевски не попада на изворите на службата и частно на канона, за които става дума в послесловието на изданието от 1671 г., дето изрично е казано: „Правовѣрный чнтателю, предлежащее прпбнаго Іѡанна Рылскаго жнтіе, яко же ѡбрѣтохом' в' древнихъ рѫкописанны книгах', вѣрнѣ любовѣ твоей типографіею врѣчихомъ. И сіе чтѫщи, въ благочестіи и жнтіи по бзѣ ѕтверж-

[59] Н. М. Дылевский. Страница из истории болгаро-украинских культурных связей в конце XVII столетия. — В: Сборник в чест на акад. Ст. Романский. С., 1960. с. 977.

[60] Н. М. Дылевский. Цит. съч., с. 978. Вж. още Трехсотлетие первого печатного издания „Жития Иоанна Рыльского" болгарского патриарха Евфимия Тырновского (1671—1971)". — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. С., 1974. с. 127—135.

дансѧ...“ Наличието на тази служба на Иван Рилски в стари славянски ръкописи потвърждава мисълта на А. Радивиловски, че е заимствувал от книжовната традиция — „ꙗкоже wбрѣтохомъ въ древнихъ рѣкописанныхъ кнйгахъ“. Познавам няколко преписа на тази служба, която ще обнародвам на друго място (най-старинен препис от XVI в., № 397 от сбирката на Румянцевския музей в Москва — ГБЛ). На свой ред службата и канонът се свързват с други старинни редакции на служби за Иван Рилски, заемат отделни стихири от тях; изобщо заимствуванията между отделните служби са интересно явление в развитието на този литературен жанр. При съпоставка на текста на службата по печатното киевопечорско издание от 1671 г. и текста на службата в ръкописите се вижда, че съществени разлики няма. Възникнала на славянския Юг, тази служба за Иван Рилски прониква в руската ръкописна традиция, а оттук и в печатното издание от 1671 г. Ще приведа само един пример за общност в текстовете.

Румянцевски ръкопис

В пwстнйцѣ вьсіавшемоу прowбразованіе, пѣстыннwе вьспнтаніе, срѣ̑ческо-го свѣтнлннка слwвесы н пѣмн всн вѣрны похвалнмъ, зовоуще: Ра̑унсѧ, велнкаѧ слава, нже в наша дн̄н іавнсѧ, преблжне.

Издание от 1671 г.

В пwстнйцѣхъ восіавшемѣ прowбразованіе, пѣстынное воспнтаніе, средческагw свѣтнлннка, слwвесы пѣсненны-мн всн вѣрнін похвалнм, зовѣще: Радѣнсѧ, велнкаѧ слава, нже въ наша днн іавнсѧ, преблаженне.

Украинският книжовник-публицист Иван Вишенски (средата на XVI—началото на XVII в.) в своето главно съчинение „Книжка“ широко използува две произведения, свързани с българската литература, а именно с „Разказ за разоряването на Зографския манастир“ (написано към края на XIII или началото на XIV в.) и „Сказание за Света гора“, написано от Стефан Светогорец. За да обори някои догматични мисли за униатите, засилили своята дейност сред украинския народ, Вишенски намерил за нужно да разкаже подробно за латинското нахлуване в Света гора, за проявената от нашествениците жестокост към тамошното монашество, за разоряването и опожаряването на манастири, които се съпротивявали.[61] Сам Вишенски известява за своя извор: „Знаю то от овде святогорского чуда, што ся от латины так же попущением божим часу нѣкоторого у Святой горѣ стало, для чого на увѣрение историю пристья латинского до Святое горы, дѣев и плодов их, которые овде починили, выписавши, *посылою вам,* с которое зрозумѣете сами, омылка ли то там была, тому вину, в воду претвореному, или истинна.“[62] И започва заетият текст, даден у него под наслов „Повѣсть же тая оттуду ся начинает“: „Во время царства Михаила Матеолога гре-

[61] И. В и ш е н с к и й. Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1955. с. 79—89; 332—335.

[62] Пак там, с. 78—79.

ческаго рать зѣло обдержана бяше между греки и латиниою.“ Вишенски обаче не преписва буквално заетото съчинение, а често допълва текста със свои мисли, изнася подробности, за да покаже латинската жестокост и погрешност на тяхната проповед. Така разширената от него творба-компилация става по-целенасочена, емоционална и действена. Това въздействие се получава от изрази като следния: „Приидѣте жовде во Святую гору, панове бискупи, и узрите тую стѣну, тогдашнее мши латинское разоренную, от прочиих падших, стоящую и нынѣ на обличение еретическое мерзости и скверненія престола церкве божия.“[63]

* * *

Целта на тази публикация беше чрез изнасяне на повече конкретен материал да покаже в една по-особена светлина здравите връзки между старата българска и руска литература, да излезем от традиционното досега посочване за разпространение на творба от едната в другата литература. Това беше първата и много важна фаза в проучванията на руско-българските книжовни взаимоотношения през Средновековието; издирването на такива факти е винаги полезно и трябва да продължи. Наличието на събрания вече материал позволява да се пристъпи към него и от по-литературоведски подход, да се потърсят идейни и творческо-стилни общности, заимствувания и въздействия. Това може да се проследи успешно особено при по-големи съчинения и по-големи автори. Изнесените вести са само част от онова голямо творческо общение между двата братски народа, размяна на ценностите, създавани от тях, основа за голямата славянска култура през средните векове, изиграла решаваща роля в живота им. Безусловно след време вестите ще се увеличат и ще дадат основание за нови и по-дълбоки изводи.

Проникването на произведения на старата българска литература в стари руски печатни съчинения и в руски издания до края на XVIII в. е важен и недостатъчно разработен въпрос в нашата културна история. Понеже това може да бъде предмет на друга публикация, тук не засягам този въпрос.

[63] И. В и ш е н с к и й. Цит. съч., с. 87.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

БЕЛЕЖКИ ЗА СЪЧИНЕНИЕТО НА ГЕОРГИ ХИРОВОСК „*ПЕРІ ТРОПΩΝ*“ В СТАРОСЛАВЯНСКИТЕ ЛИТЕРАТУРИ

КУЙО М. КУЕВ

Византийският книжовник Георги Хировоск (VI в.)[1] е познат в старославянските литератури единствено със съчинението си „*Περὶ τρόπων*“, преведено на старобългарски език („О ѡбразѣхъ“) още по времето на цар Симеон (893—927) и поместено в т. нар. Симеонов сборник от 913—918 г. След това обаче у нас то не се преписва, тъй като целият сборник скоро след появата му бива взет от Преслав и отнесен в Русия по времето на похода (968—971) на киевския княз Светослав Игоревич,[2] син на княгиня Олга. Попаднал на руска територия, сборникът става родоначалник на редица други сборници, едни от които са негови копия, а други са се отклонили в някои отношения от своя първообраз. Досега такива по-близки и по-далечни потомци на Симеоновия сборник са ми познати XXII.[3] От тях най-старият е от 1073 г., намерен през 1817 г. от К. Калайдович и П. Строев в библиотеката на Воскресенския манастир (около 60 км западно от Москва). Справката показа, че в повечето от споменатите сборници — в 117 преписа — съчинението на Хировоск е поместено, а именно: 1. *Воскресенски препис.* Ръкописът съдържа 266 пергаментни листа 1°, устав в две колони, руска редакция със следи от българизми. В науката се приема, че преписът е направен от българския оригинал. На първия лист е изобразена фамилията на Светослав Ярославич (1027—1076), като децата му са подредени по възраст: **гълѣбъ. ѡлъгъ. дадъ, ѱѡманъ. ꙗрословъ. кнѧгꙗинн. стославъ.** На л. 2б е похвалата на Светослав, която не е нищо друго освен похвалата на Симеон, само че името му е заменено с името на Светослав. От всичко това става ясно, че преписът е направен

[1] К. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897. p. 583—585; срв. и Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967. с. 94—105. Ангелов дава сведения за 5 преписа.

[2] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I, ч. 2. С., 1927. с. 578 и сл.

[3] К. М. Куев. Симеоновият сборник и неговите потомци. — Год. Соф. унив., Фак. слав. филол., т. 67, 2. 1973, с. 7—26; 45.

за киевския владетел Светослав Ярославич, син на Ярослав Мъдри. Затова и в науката този сборник се нарича Светославов сборник. През 30-те години на XIX в. ръкописът бива пренесен от Воскресенския манастир в Синодалната библиотека в Москва и по-късно бива описан от А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. II, 2. М., 1859. с. 365—405, № 161. През 1920 г. Синодалната библиотека става собственост на Държавния исторически музей (ГИМ) в Москва, запазвайки обаче своята самостоятелност. Въпросният ръкопис тук се пази под сигнатура Син. 31. Д. През 1880 т. сборникът бива издаден фототипно в 360 луксозни екземпляра,[4] а през 1882 г. в редовен печат излизат само части.[5]

Л. 237б—240б: Ѥ҃оргнѣ хоуровьска ѻ ѡбразѣхъ. творьчьстн ѡбразн сѫть. кз...

Досега преписът е бил публикуван в различни издания и с различни цели: Ф. Буслаев. Историческая христоматия церковнославянского и древнерусского языка. М., 1861. с. 267—273 (по ръкописа); Н. Каринский. Христоматия по древнецерковно-славянскому и русскому языку. СПб., 1904. с. 132—140 (с гръцкия текст под линия); Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература в примери, преводи и библиография. С., 1922. с. 96—102 (с паралелен новобългарски превод); М. Генов. Старобългарска литература. Антология. С., 1947. с. 53—54 (фрагменти на новобългарски); С. П. Обнорский, С. Г. Бархударов. Христоматия по истории русского языка. Ч. I. М., 1952. с. 21—24 (по ръкописа със запазване на палеографските особености на оригинала); J. Besharov. Jmagery of the Jgor'Tale in the light of byzantino -slavic. Leiden, 1956. с. 106—112 (с. 4—43 е гръцкият текст с паралелен превод на английски език); П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1961. с. 72—74 (новобългарски превод по Б. Ангелов и М. Генов); 2 изд., 1967, с. 89—92; 3 изд., 1974, с. 90—93; П. Динеков. Старобългарски страници. Антология. С., 1966. с. 457—460 (новобългарски превод по Б. Ангелов и М. Генов); 2 изд., 1968, с. 583—587; Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967. с. 98—105 (с паралелен гръцки текст по Ю. Бешарова).

2. *Букурещки препис* № 72. Ръкописът е от XIII—XIV в. и съдържа 245 пергаментни листа 1°, полуустав, сръбски правопис, без начало и без край. В началото на 1896 г. този ръкопис постъпва в Румънската академия на науките от частни ръце. Описан е от А. И. Яцимирский. Славянские и российские рукописи румынских библиотек. — В: Сб. ОРЯС, Т. 79. СПб., 1905. с. 198—204, № 73; срв. и Р. Р. Panaitescu. Manuscrisele slave din biblioteca Academiei RPR. I. Bucureşti, 1959. с. 87—88. Сега преписът се намира в ръкописния отдел на Румънската академия на науките в Букурещ под сигнатура mss. slav. 72.

Л. 235—237: гѣѡгна хѵроѵоскаго. къпро. ѡ ѡбразѣхъ. творнсцнн ѡбраз сѵть. кз.

[4] Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. Петроград, 1880.
[5] Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. С греческим и латинским текстами. С предисл. Е. В. Барсова и запискою А. Л. Дювернуа. М., 1882.

Издание: Ћ. Трифуновић. Георгија Хировоска расправа о песничким сликама у српском средњовековном рукопису. — В: Књижевна историја. II (10). Београд, 1970. с. 350—367 (в транскрипция и фототипно).

3. *Онфимов препис.* Ръкописът съдържа 164 пергаментни листа 1°, в две колони, полуустав, руска редакция със следи от българизми. От приписката на л. 160б се вижда, че е писан от инок Онфим в Андрониевия манастир в Москва през 1403 г. По-късно този ръкопис попада в Синодалната библиотека в Москва, където бива и описан подробно от А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. II. 2. М., 1859. с. 406—409, № 162. През 1920 г. заедно с другите ръкописи от Синодалната библиотека бива пренесен в ГИМ, където и сега се съхранява под сигнатура Син. 275. Ръкописът показва много голямо сходство с Воскресенския препис на Симеоновия сборник.

Л. 144—146: **Гєѡрьгнїа хоѵровьска wбразѣхъ. творьчьстнн wбразн соуть...**

4. *Кирилобелозерски препис от 1445 г.* Този ръкопис съдържа 419 листа хартия 8°, полуустав, руска редакция. Той бива открит през 1847 г. от С. Шевирев в Кирилобелозерския манастир.[6] В края на XIX в. ръкописите от манастира биват пренесени в библиотеката на Петроградската духовна академия, където се пазят до 1919 г. След това те стават собственост на Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Ленинград. Посоченият ръкопис се пази под сигнатура Кир.-Бел. $\frac{5}{1082}$. В този именно ръкопис се намира Симеоновата похвала, където в първия стих се чете името на Симеон.

Л. 362—366: **гєѡргїа хоѵровьска о wбразѣ.**

5. *Букурещки препис* № 310. Сборникът е от XV в. и съдържа 350 листа 1°, полуустав, сръбска редакция, но със следи от ж. Най-напред ръкописът е собственост на Националния музей на древността в Букурещ. Вж. А. И. Яцимирский, Славянские и российские рукописи... с. 485—488, № 156. Сега се намира в Академията на науките в Букурещ под сигнатура mss-slav. 310.

Л. 330б—333б: **гєѡргна хнровскаго въпро w wбразѣ. творчєцѣн wбразы соуть. кз.**

Издание: Ћ. Трифуновић. Цит. съч., с. 376—382 (фототипно) Срв. тук № 2.

6. Толстоев препис. Преписът е от XV в. и съдържа 224 листа 4°, руска редакция, полуустав; по-рано е бил собственост на граф Ф. А. Толстой. Вж. К. Калайдович, П. Строев. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей графа Феодора Андреевича Толстого. М., 1825. с. 276, № 100, отд. II. През 30-те години на миналия век Толстоевата сбирка попада в Публичната библиотека в Петроград (Ленинград), където и сега се намира, но не вече като отделен фонд. Сега ръкописът тук е под сигнатура Q.I.208.

---

[6] С. Шевырев. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь ваканционные дни в 1847 году. Ч. II. М., 1850. с. 30—32.

Л. 207—209б: Гєѡргїа хѵровска ѡ ѡбразѣ.

7. Барсов препис. Ръкописът е от 1519 г. и съдържа 269 листа 4°, полуустав, руска редакция. Преди Октомврийската революция той е собственост на Елпидефор Василевич Барсов (1836—1917), а след това минава в ГИМ в Москва, където и сега се намира — Барс. 309. Този препис е много близък с Изборника от 1073 г. На л. 269 има приписка, от която се вижда кога и от кого е писан ръкописът: писан е през 1519 г. по времето на княз Василий Иванович и при архиепископ Варлаам по поръка на свещеноиерея Игнатий — пише грешният Йоница.

Л. 242б—246: Гєѡргїа хѵровьска ѡбразѣ.

8. Втори Кирилобелозерски препис. Този ръкопис е от XVI в. и съдържа 344 листа 1°, полуустав, руска редакция. В края на XIX в. бива пренесен в библиотеката на Петроградската духовна академия, а през 1919 г. — в Публичната библиотека, където и сега се намира под сигнатура Кир.-Бел. $\frac{57}{1157}$. Сборникът е озаглавен „Кнїга ѡ латинѣхъ“, тъй като в него се говори много за отделянето на Западната църква от Източната и за разликата между западното и източното вероизповедание (л. 13б и сл.).

Л. 308б—312: Гєѡргїа хоровска ѡ ѡбразѣ.

9. Волоколамски препис. Ръкописът е от XVI в. и съдържа 195 листа 4°, полуустав, руска редакция. До 1859 г. е собственост на Волоколамския манастир. През март 1859 г. А. Горски избира редица ръкописи от манастирската библиотека и с разрешението на московския митрополит Филарет ги пренася в библиотеката на Московската духовна академия. През 1882 г. тези ръкописи биват описани от йером. Йосиф. Опис рукописей, перенесенных из библиотеки Йосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. Тук сборникът е описан на с. 121—123 под № 138/496. През 1928—1929 г. ръкописите от Духовната академия биват пренесени в Държавната библиотека „В. И. Ленин“ в Москва, където и сега се пазят. Посоченият ръкопис е под сигнатура ф. 113, № 496.

Л. 159б—164: Гєѡргїа хоуровьска ѡ ѡбразѣ творчєстн. ѡбразн соуть кз.

10. Синодален препис. Ръкописът е от XVI в. и съдържа 468 листа 4°, полуустав, руска редакция, но с употреба в много случаи на ѫ. Порано е собственост на Синодалната библиотека в Москва. Вж. А. Горский, К. Невоструев. Описание. . . II, 3. 1862. с. 643—667, № 323. От 1920 г. той е в ГИМ, където се пази под сигнатура Син. 561.

Л. 225—228: Гєѡргїа хоровска ѡ ѡбразѣ.

11. Вилненски препис. Сборникът е от XVI в. и съдържа 292 листа 1°, полуустав, руска редакция. По средата на XVIII в. ръкописът е в Жировицкия манастир (в околността на Минск), а по-късно попада в Публичната библиотека във Вилно. Вж. Ф. Добрянский. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильно, 1882. с. 432—439, № 260 (172). След Втората световна война ръкописите от Публичната библиотека минават в библиотеката на Литовската академия на науките във Вилно, където и сега се намират. Въпросният сборник е под сигнатура slav. 260 (172).

Л. 260—263б: Гєѡргїѧ хѡрнскѧ ѡ ѻбразѣ.

12. Пшемисълски препис. Намира се в препис от Симеоновия сборник, XVI в.; съдържа 258 листа 1°, полуустав, руска редакция. През XVII в. ръкописът е в околността на Лвов. През 1668 г. бива купен за църквата „Богоявление" в Лвов, където се и пази дълго време. По-късно става собственост на униатската църква в Пшемисъл, Полша. След Втората световна война заедно с редица други ръкописи бива пренесен в Националната библиотека във Варшава, отдел „Специални сбирки". Тук се пази под № akces. 2699.

Л. 252б—256: Грнгорїѧ хорнвьскѧ. ѡ ѡбразѣ...

Името Григорий вместо Георги се среща още и в Уваровия препис от XVII в. Вж. тук № 14.

13. Ленинградски препис. Поместен е в сборник от XVII в.; съдържа 265 листа 1°, полуустав, руска редакция. Сега ръкописът се намира в библиотеката на Академията на науките в Ленинград под сигнатура 33.8.15.

Л. 231б—235: Гєѡргїѧ хнвьскѧ ѡ ѻбразѣхь.

14. Уваров препис. Поместен е в сборник от XVII в., който се състои от два ръкописа, обединени в едно при подвързията. Във втората част са поместени слова, които нямат нищо общо с Изборника. По-рано ръкописът е бил собственост на И. Н. Царски, а след това бива купен от граф А. С. Уваров. Вж. архим. Леонид. Систематическое описание славяно-россійских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. IV. М., 1894. с. 168—170, № 1843 (3721). Сега ръкописът е в ГИМ в Уваровата сбирка (Увар. 4°, 757).

Л. 252б—258б: Грнгорїѧ хорнскѧ. ѡ ѻбразѣ творнчестїн.

15. Хилендарски препис. Според П. А. Лавров Хировосковото съчинение се намира и в Хилендарския сборник от XIII в., описан от Сава Хилендарец и отчасти от Истрин. Никъде обаче в научната литература не се намират по-конкретни данни за това; никой не сочи и страниците. Вж. П. А. Лавров. Апокрифические тексты. — В: Сб. ОРЯСл. Т. 67. СПб., 1899. с. I—XIV. И този сборник показва редица сходства със Симеоновия сборник.

16. Сборник от 1619 г., съдържащ 224 листа 1°, полуустав, руска редакция, писан от дяк П. Левонович Зровно. По-рано ръкописът е собственост на П. Овчинников, а сега е в библиотеката „Ленин" — Москва (ф. 209, № 108). Съставът на сборника почти съвпада с Изборника.

Л. 206б—209: Грїгорїѧ хор ів'ска ѡ ѻбразѣ. творічестїн ѻбразн соуть .а. ннословїе .в. прево .г. напотребїе... Толкъ .а. ннословїе оубо є, ннонѣкто глцін, а ннъ разоу оуказающн. ѩко же є речено ѡ ба...

Името „Григорий" вместо Георги се среща и в други преписи. Вж. тук № 14, 12 и 17.

Както се вижда, посочените по-горе факти дават вече основание да се говори за известна популярност на съчинението на Хировоск в старославянските литератури, а оттам и за влиянието му върху изработването на литературоведска терминология преди всичко у източните славяни. И в тази именно посока научната мисъл трябва да насочи усилията си,

за да може да се дойде до нещо по-конкретно и по-определено. Казвам преди всичко у източните славяни, защото главно там се преписва и се шири произведението — от известните досега 17 преписа от руски произход са 14. Това обстоятелство показва, че действително руският книжовник е проявил интерес към Хировосковия трактат и че той му е служил като ръководство в областта на поетиката. Изследванията в тази насока, колкото и малобройни да са,[7] потвърждават това. От друга страна, тук имаме един от многобройните примери,[8] когато византийско произведение стига до Русия и оказва влияние върху нейната литература посредством старобългарски превод.

По-долу обнародвам два преписа, които досега не са били обнародвани: Вилненски и Пшемисълски (у мене № 11 и 12), като поставям отделните фигури на нов ред. Останалите особености на оригинала запазвам. В текстуално отношение разлика между двата преписа няма.

ВИЛНЕНСКИ ПРЕПИС

260 Гєѡргїа Хѡрнска. ѡ образє.

Творчєстїи ѡбрази соуть .а. ннословнє .в. прєво .г. напотрєбїє .д. прнятнє .є. прєхѡное .ѕ. възвратъ .з. съпрнятнє .н. нєзнатїє .ѳ. нмєнотворнє. .і. сътворєнїє .аі. възнмєномєство .ві. ѡнменїє .гі. въспатословнє .ді. ѡкрогословнє .єі. нестатокъ .ѕі. нзоѡбнаїє .зі. нзрадїє .ні. анхорєчіе .ѳі. прнкла .к. прнт'ча .ка. ѡданїє .кв. анцетворнє .кг. сажгъ .кд. порогранїє .кє. понгранїє .кѕ. посмѣанїє .кз. послѣсловнє ѡ тѡкъ.

а. ннословнє оубое нно нєчто глщн. а ннъ разоумъ оуказжющн. ꙗко же є речено ѡ бга змїн проклата ты ѡ всѣ звѣрїн. слово бо акн змїн є на дїавола же ннорѣчнє. зміємъ нарнцаема раумѣває.

2606 в. прєво же є слово ѡ н|ного на нно прєвомо. нмать ѡбразы четырн. нлн бо дшьны на несъдшьнаа преводнт сѧ. нлн несъдшьны на съдшьнаа. ѡ съдшьны оубо на дшьнаꙗ. ꙗко се кто цра пастжха нарнче людє. пастж бо нстовое овчїн є. wба же єста съдшьна. н цѣсарь, н овчїн па-

[7] J. Besharov. Op. cit.; Д. С. Лихачев. — Изв. АН СССР, Отд. лит. и языка, кн. XV, 1956, вып. 6, с. 549—552; П. Н. Берков. Очерк развития русской литературоведческой терминологии до начала XIX в. — Изв. АН СССР, XXIII, 1964, вып. 3, с. 238—247.

[8] В. М. Истрин. Очерки истории древнерусской литературы до монгольского периода XI—XIII в. Л., 1922. с. 14.

стоу. ѡ БЕЗДШЬНЫ. же на БЕЗДШЬНАѢ. ꙗко кто оуГЛЬ СѢКРЫ въ ПОПЕЛЕ. ГЛА СѢМА ѠГНЕНОЕ. СѢНАБДѢВ. СѦ. НЛН речеть. МНОГЪ НЛНВАЕТ СѦ НЗ'РѢВАѢ ПЛАМЫ. Е БО ЛНѦТН СѦ МОКРЫ СЛѪЧАЕТ СѦ. ѡ СѢДШЬНЫ НА БЕЗДШЬНАѦ. ЕГѦ КТО ВЫСОТѪ ГОРНЮЮ. ВЕРХЪ НЛН ГЛАУ СѪШѪ НАРНЦАЕТЬ. ВЕРХЬ БО Н ГЛАУ ѡ СѢДШЬНЫ НСТОВОЕ НАРНЦАЕТЬ. ѡ БЕЗ'ДѲШНЫ БО НА СѢДШЬНА. ꙗКО СЕ РЕЧЕНОЕ. МОРЕ ВНДѢ Н БѢЖА. ЕЖЕ БО ВНДѢТН ѡ СѢДѲШНЫ. НСТОВОЕ ГЛТЬ СѦ.

Г. НАПОТРЕБЇЕ же Е. ЕГѦ НѢКАКОГО ѠБЫЧАѦ ГЛТЬ СѦ НѢЧТО. НЕ СЫ ТО НСТОВОЕ. ꙗКО СЕ МѢДАНЖ ДЦИНЦЮ НАРЕЧЕ КТО. ДОСКА БО НСТОВОЕ. ЕЖЕ ѡ ДРЕВА НАРНЧЕТ СѦ. НЛН ЕГѦ К'ТО ВЪ ЕЗЕРЕ НЛН ВЪ РЕЦѢ РЫБЫ ЛОВАЦЦА ЛОВЦА
Л. 261 НАРНЧЕТЬ. РЕКШЕ СЛАННКА. НСТОВОЕ БО НЖЕ ВЪ МОРН НАРНЧЕТ СѦ СЛАННКЪ. СЛАНО БО МОРЕ.

Д. ПРНАТЇЕ же Е. РѢ ПРНЕМЛЮЦН ПОДОБОНМЕНЇѦ ѡ СѲШАГО НСТОВОЕ. ꙗКО СЕ СКОРОРНЦЖЦА ѠСТРА О ТЕЧЕНЇН ГЛТЬ. Н ТЪЦНВА ГНѢ ѠСТРЪ НАРНЧЕ НА ГНѢ. ѠСТРО БО НСТОВОЕ. НА ѠСТРЕНОЕ же ЖЕЛѢЗО НАРНЦАЕТ СѦ.

Е. ПРЕСТОУПНОЕ же Е. СЛОВО ПРЕСТОУПАѦ. ѡ ПЕР'ВАГО. ЕЖЕ Е ПО НЕМЪ ꙗКО же СЕ. ЕГѦ РЕЦН ПРЇЗЫВАѦ ГА РЕЧЕ КЪ ГОУ. ЗОВОМЪ ЕМЪ.

S. ВЪЗВРАТ' же Е, СЛОВО ВЪЗВРАЩАѢ СѦ. ѡ ПОЛЕЖАЩАГО НА ПРЕЛЕЖАЩЕЕ НН ЕДННОН же ЧАСТН СЛОВЕСНЕН ПОСРЕ ПАДАЮЦН. РЕКШЕ. ВЪ НЕГОЖЕ МѢСТА РЕЦН ДО НА ПРЇНДН. РЕ К НАМЪ ДАЖЕ Н ПРЇНДН.

З. СЪПРНАТЇЕ Е. СЛОВО РАЗДѢЛАѢ. А ДРЖГОЕ СЪ СОБЖ ѢВЛАѢ. ꙗКО МНРЖ СѪЦОУ. ВЪ НЕГОЖЕ Е МѢСТА РЕЦН НѢ РАТН. РЕЧЕМЪ НѢ ѠРОУ'Ѧ. РАТНАГО. НЛН ПРАЗНОЕ ѠРОУЖЇЕ ННѢ.

Н. СѢНАТНЕ же Е РѢЧЬ. ЕЖЕ ѠЕДННО НЕѠЧЬСО. Н ДВОЕ. НЛН ѠТ МНОЗЕ ѠБЦЕТВОРАЦЦН. ꙗКО СЕ ЕГѦ ДВѢМА. НЛН ТРЇЕ РАСНОУ: ѠЦЖ СѪЦЕМА. Н ТОЖЕ
Л. 261б НМА НМОУЦНМ. КОЕМОУЖО ѠЦЖ ДВА Н|ЛН ТРН РЕЧЕ. СНЪ Е СЕГО Н СЕГО.

Ѳ. НМЕНОТВОРНЕ Е. РѢ ПО ПОДРАЖАНЇЮ. Н ПО ПѠБНЮ НѢКОЕМОУ НА ЗНАМЕНАЕМОМЕ БЫВ'ШН ꙗКО СЕ ЕГѦ КТО НЕСЪГЛАНЫА ТОПТЫ ГЛСЫ НАРНЧЕ. ГЛА БО НСТОВОЕ НЗЪ ОУМА НСХОДАН НАРНЦАЕТ СѦ ЕЛЬМА ЖЕ Н СТАМОУ ГОТОВОСЛѠВЕН СѦ ГЛА.

Ї. сътворе́ное же сло́во глемо нѣ по чесомѫ. ѿ негоже глет сѧ по по-
бню. ꙗко се. гла кто съ гнѣво и ꙗростню на ны възнра́е. глемъ ꙗкы
левъ възнраетъ на мѧ wнѣца.

ѦІ. съмѣнѣнмѣстьство є. рѣ съ прилогы нли съ знаменїн. само то
нстое wбавлѧѥ нмѫ. ега два нли мнwзн на навѣдомн члцн. и нстовое
нмѫ нмоуще. и хwще единого ѿ нн поманоутн: тоже да не рече нстаго
нменн. но ѿ слоучнвъшн сѧ крѣмчїю. рекше. нли древодѣла нарнчюще.
ѧше л҃ и телесныѧ нмѫща вреды. хроща рекше. нли плешнва нарнчюще.

ѲІ. ѿнмѣнїе же є. ега ѿ одрѣжащн wдрѣжнмѫ. ѿ нмене нарнче по
I. 262 ренномоу. накажнте. | всн соудѧщен земли. рекше соущїнмъ въ земли. нли
ѿ жнвоущн ндеже жнвоутъ. ꙗко се кто нечнстотоу сѣдоскоу грѣ нарече.
небо. но ѿ жнвѫщн тога. блоуннкъ сѣдома оукоръ тъ прїа.

Гі. въспатословне є. слово сѫпротнвны. сѫпротнвно, назнаменоуѧ. ꙗко
се ега кто слепца многовндѧща нарече.

Ді. съвратословне є. слово еже многою рѣчню. еднно нечто назнаменоуе.
рекше. въ него мѣста рещи́. тако мы н бга рече. тако мы н страшныѧ
снлы бжїѧ. ннчто бо боле не знаменахо. но точню ба.

Еі. нестатокъ же є слово. нже не нсполнь нзбесѣдоуетъ. подаѧ ра-
зоумѣватн и послѣне. ꙗко кто болѣвъ нсцелѣвъ. нли плаца сѧ и рыдаѧ.
послѣнее wставн. речеть полѣхъ. и по прѣсе бїѧх сѧ. разѫмѣтн же є.
лѣпо wставнше є рекше ꙗко нсцѣлѣ и wбѣма ржкама.

Зі. Нзwбнлне же є. ега нзьбыва рѣчь ѿ рѣчн. ннчесwже боле не
. 262б незнаменѫщн. ꙗко є протнвнн. и сѫпрwтнвннкъ. повеченїе же є слово | поѣ-
мамо. прелwженїѧ же ра. ꙗко се ега w вѣдомемъ на дѣле. вѣденїе
нзвѣщаѧ кто рече. вѣде. вѣде дѣло то. дважы вѣде рекын. нли грехѫ-
преложенїе назнаменоуѧ. рече золъ грѣ. золъ є.

Зі. нзрадїе же є. слово съ wбщн назнаменанїе. w собѣ по старѣн-
шнствѫ. емоу є лѣпо творнмо. ꙗко є речен'ное ѿ га. повѣдите оучнко
мон, и петровн, по нзрадїю бо здѣ нмѫ петрово речено є. емѫ еже рече.
гате оучнко мон. тогнже нарече бѣ. едн бо ѿ оученнкъ бѣ и тъ.

ни. лнхновеное же е рѣ лишьшн истинны възращенїа ра. ако се кто скоро рнцїжцаго ре. ако рнце акы вѣтръ.

оі. прнкла же е слово темно. съкровеным имѣж въ собѣ рау. ако се реченое ѡ самфона. нноплеменнко. ѡ ѣдящаго нзыде брашно. назнаменоуѫ бо лва· его оубн. н ѡбрѣтеное въ оусте его вчелнным сотъ. ї ако се быхо рекли. жателѫ вода ловца.

к. прнтча же е.ре. подобным н вѣдомы. напре ѡчн преводащи разѫмѣваемое ако е н гнѫ прнтча ѡ блжне сноу. въ нем же показоуе многоую багыню. н како прнходн къ каѣвшн сѧ.

ка. възанїе же есть. оуказанїе въ прнчн лежащн вещен. ако се быхо рекли. якою рѣчню бесѣдоваща ѡць блжнаго. тако н бъ чако прилагае, тъ да оукаже слагающе вещи прнточное подобне.

кв. лнцетворенїе же е. ега кто къ бездоушны. акн телесн дрѫгощи н слове стрнна прилагае. ако се нба неповѣдаю слау бжїю.

кг. прилог же е. слово къ нномѫ нѣчесомѫ сложенїе оуказа. ѣвленїе нмы по реченномѫ ѡ соломѡна. подражан мравїю ѡ ленньс. промыкленое бо его рвенїе нмѣти веліть а не ество.

кд. поржганїе же е. слово лнцемѣрно ѡ сѫпротнвнаго. сѫпротнвное ѣвленїе ѣвлаіа. поржганїе ѡбразн .д· поржганїа. похѫхнанїе. понгранїе. посмѣанїе. н поржганїе е. слово со оукоро глемо. ако се бы кто бѣгочнн смѣа сѧ рече. доблїн храборъ е. похоуханїе же е. слово потажебно. сынымъ похоухнанн. ако се бы зле оуважша рече. похоухнавше носо. добро дѣло н нздано сътворн есн. дроуже н мра моужа.

кє. понгранїе же е. слово акы добры словесы бечестне оуказа. ако се во творнме чьстн кого соуща. н възло въпаша, н тѣмн оукораема смнаща сѧ рече. въ велнкоу сѧ есн славоу н чть въвелъ држе.

кѕ. посмѣанїе есть. слово ѡсобе потажебно. ако гроубомоу ре. ты дроуже словесе есн слава. ѡбразѣ же е се велнкъ змїн ѡнмы. ако рецн. гь їѡанъ егоже помнлоу добръ чакъ е.

кз. послѣсловїе же є. слово послѣнее преже глемо. ꙗко се быхъ рекли. добре сѧ съврѣшн wнснца. и добре жн. пръвое бо преже пожнветь. кто тн тако оумнрае.

ПШЕМИСЪЛСКИ ПРЕПИС

. 2526 Грнгорїа Хорвьска w wбразѣ.

Л. 253 Творчѣстїн wбрази сѳ: а Ннословїе. к прево. г напотребїе. д. прїатїе. е прехоное. ѕ въвра. з съпрїатїе. н съпатїе .ѳ. нменотвореніе. і сътвореніе. аі съмѣномѣство. ві wнмѣніе. гі въспатословїе. ді wкрѫгословїе. еі нестатокь. ѕі нзьобнлїе. зі нзрѧе. ні лнхорѣчїе. ѳі прнкла. к прнча. ка ѿдае. кв лнцетворїе. кг слогь. кд. порѫганїе. ке понганїе. кѕ посмѣанїе. кз послѣдословїе. тлъ.

а Ннословїе оубо є. нно нѣчто глаголн. а ннь разоу оуказаѫн. ꙗкоже є речено w ба, змїн. проклата ты w всѣ звѣрен. слово бо акн змїн є. на дїавола нноречѣне смїе нарнцаема разоумѣвае.

к прево же е слово w нно. на нно преводнмо. нма же wбразы четырн. нан бо w дшьныхь на несъдшьнаа преволнтсѧ. нан w недшьныхь на съдшнаа. w съдшьны оубо на съдшнаа. ꙗкоже се цр҃а кто пастѫха нарнче люде. пастѫ бо нстовое wвчїн є. wба еста съдшна. цѣсарь и wвчїн пастѫхь. w бездшны же на бедшнаа. ꙗко кто оугль съкрн въ попелѣ. Л. 2536 гаа сѣма wгненое. снабдѣвсѧ. нан речеть много нзлнвает сѧ. нзрѣва пламень. є бо лнатн сѧ мокрн и слѫчаетсѧ. w съдшьны на бездшнаа. егда кто высотѫ грънюю. врь бо и главѫ w съдшныхь нстовое нарнцаетсѧ. w бездшны же на съдшна. ꙗко се реченое. море внде и повѣже. є бо внднт w съдшьны. нстовое глет сѧ.

г. напотребленїе есть. егда нѣкакого wбычаа глть сѧ нѣчто не сы то нстовое. ꙗко се мѣданѫ дѣцицѫ нарече кто. дъска бо нстое. еже w древа нарнче сѧ. нан егда кто въ езерѣ и въ рѣцѣ рнбы ловаца. ловца нарнчеть. рече слансннка. нстовое бо нже въ морн нарнчетсѧ слансннкъ. слано бо море.

Д. пріатїе бо е. рѣчь пріемлюща подобо имѣнїа. ѡ сущаго истовое. ꙗко се скорорнщжщаго ѡстра о теченїи глть. и тѫщиваго гнѣва ѡстрь нарнчена гнѣ. остро бо истовое. на остреное желѣзо нарнцает҃ся.

е. преставное же е слово престжпаа ѡ пръваго. еже е по не. ꙗко се. егда рецин призываа гла. речеть къ гж зово есмь.

ѕ възврать же е слово възвращаа ся. ѡ полежащаго на прележащее.

Л. 254 нн еднион же частн|словеснѣи посредж подажщин. реше. въ него мѣста рецин до на пріндн. рече. к на даже и пріндн.

з съпріатїе е. слово раздѣлаа. а дрѫгое съ собж ꙗвлаа. ꙗко мнрж сжщж. въ него мѣсто рецин нѣ ратн. рече нѣсть wржжїа ратнаго. нли празно е wржжїе ннѣ.

и съиатїе же есть рѣчь· еже w едино нѣчеоь. и двоем. нли w mnosѣ wб҃ще творащин. ꙗкоже се егда двѣма нли тре расленж wщж сжщема. и то нма нмоущнма. коемжжо wщ8. два нли три рече. снь е его и сего.

ѳ. нменотворїе е. рѣчь по подражанїж. и по подобїж нѣкоем8 на знаменаемо быв҃шн. ꙗко се. егда кто несъгласныа ты глсы нарнче. гла бо истовое нзь оума исходан нарнцает҃ся. ел҃ма же истмж готово слови ся гла.

і сътвореное же е слово глемо не по чесомж. ѡ негоже глет҃ся по подобїж. ꙗко се. егда кто съ гнѣво и ꙗростїж на ны възнрае. гле. акн левь възнрае на ма wньснца.

ꙗі възнмѣннмѣстьство е. рѣ съ прнлогн нли съ знаменїн. само то

Л. 254б нсое wбавлаа нма. егда два и mnosh на наведомн|чащн. истовое нма нмжще. и хоще еднаго ѡ ннхь поманути. тоже да не рече истаго нменн. но ѡ слоучнв҃шнх҃ ся кръчїж рек҃ше. нли древодѣлю нарнчюще. аще ли и телесныа нмоуща вреды. хром҃ца рек҃ше, нли плешива нарнчюще.

ві ѡнменне же е. егда ѡ одръжащнхь wдръжнмаа. ѡ нменн нарнче по речен҃но, накажнте ся всн сждащен земли. рек҃ше сжщн въ земли. нли ѡ жнвжщнхь ндеже жнвж. ꙗко се кто нечтотж содоскын грѣхь нарече. ннбо. но ѡ жнвоущн тога блжнн содома, оукорь тъ и пріа.

Гі въспатословїе є слово сѫпротивны. сѫпротивно назнаменѫа. ꙗко се
егда кто слѣпца. многовидѫщѧ нарнче.

Ді съвратословїе є. сло еже многож рѣчїы єдино нечто назнаменоуеть.
рекше въ него мѣсто рещи. тако и ба речемы. тако и страшныа силы
бжїа. ничто боле не знаменахо. но точїж ба.

Єі нестато же є слово. иже не исплъ нвесѣдоуетсѧ. подаѣ же разоу-
мѣти и въслѣне. ꙗко кто болѣ и исцѣлавь. или плача сѧ и рѧдаа.
Л. 255 въслѣнее wставивь. рече болѣ и по прѣсе бїахсѧ. разоумѣти же є лѣпо
wставившее. рекше ꙗко исцѣлихь и wбѣма рѫкама.

Sі изьwбиліе же є. егда избыва рѣ w рѣчи. ничто же боле на зна-
менѫщіе. ꙗко є противнихь. и сѫпротивнихь. повеченїе же є слово поем-
лемо преложенїw ради. ꙗко се егда w вѣдомѣ на дѣлѣ. вѣденїе извѣ-
щаа кто рече· вѣде вѣде дѣло то. дважы вѣде рекын. или грѣховь пре-
ложенїе назнаменѫа. рече. золь грѣхь. золь є.

Зі израдїе же є. слово с wбщи назнаменаніе. w собѣ по старѣн-
шиньствѫ. ємѕ є лѣпо творимо. ꙗкоже є реченое w ба. повѣдите оучнко
мон и петровн. по израдїж бо зде имѧ петрово речено є. елма же и еже
рече глте оучнко мон тоуиже наречень бѣ. єдинь бо w оучнкь бѣ тъ.

Ні лнхновеное же є. рѣчь лишщи истинны въздраценіа ради. ꙗко се
скоро кто рнцѫщаго рече. ꙗко рнще акн вѣтрь.

Фі прикла же є. слово темно. съкровеныи имын въ себѣ разоу. ꙗкоже
се реченое w сафона. иноплемѣнико. w ѧдѫщаго изыде браш'но. назна-
Л. 255б меноваше болѣа егоже оубн. и wбрѣтеное въ оустѣ его бѣчелины со. | и ꙗко
се быхо рекли. жателѧ вода ловца.

К принтча же є. рече подобнымн и вѣдомымн. напре очн преводѫщн
разоумѣваемое. ꙗко є гна принтча w блоуно сиж. въ не же показже многжю
власть. и како прихождн къ каавшн сѧ.

Ка възаніе же є. оуказаніе въ прнчн лежащн вещїи. ꙗко се быхо
рекли. ꙗко є ѩже рѣчїж бесѣдова wцъ блѧна. тако и бъ чако прилагае.
да оукаже слагаѫще вещи прноточное подовїе.

кв лицетвореніе же є. ега кто къ бездшны. акн к телесн држгоицн
н слове быстрнна прилагае. іако се нбса неповѣдаж словѡ бжїж.

кг прилогъ же є. слово къ нномоу нѣчесомж сложеніе оуказа. іавленїе
нмын по речен'номоу ѡ соломона. подражан м'равїж ѡ лѣннвѣ. промысленое
бо его р'вніе нмѣтн велнть а не ество.

кд. поржганїе є. слово лицемѣр'но ѡ сжпротнвна. сжпротнв'ное іавленїе
іавлаж. поржганїе же ѡбразн. д. поржганїе, похжхнанїе. понганїе. посмѣ-
іанїе. н поржганїе є. слово съ оукоро глемо. іако се бы кто бѣ гжгни смѣа
Л. 256 сж речеть. доблїн храборь є. похжхнанїе же є слово потажено съ нны
похжхнанїе. іако се бы зѣлѣ оуваз'ша рече. похжхнав'ше носо. добро дѣло
нзрано сътворнль есн дроуж'не н моудра мжа.

ке понганїе же є. слово акн добро словесы без'чтїе оуказа. іако се
потворн чтн кого сжща. н въ зло възпаша. н тѣмн оукоржема смѣжща. къ
велнкж сж есн славж н чть въве држже.

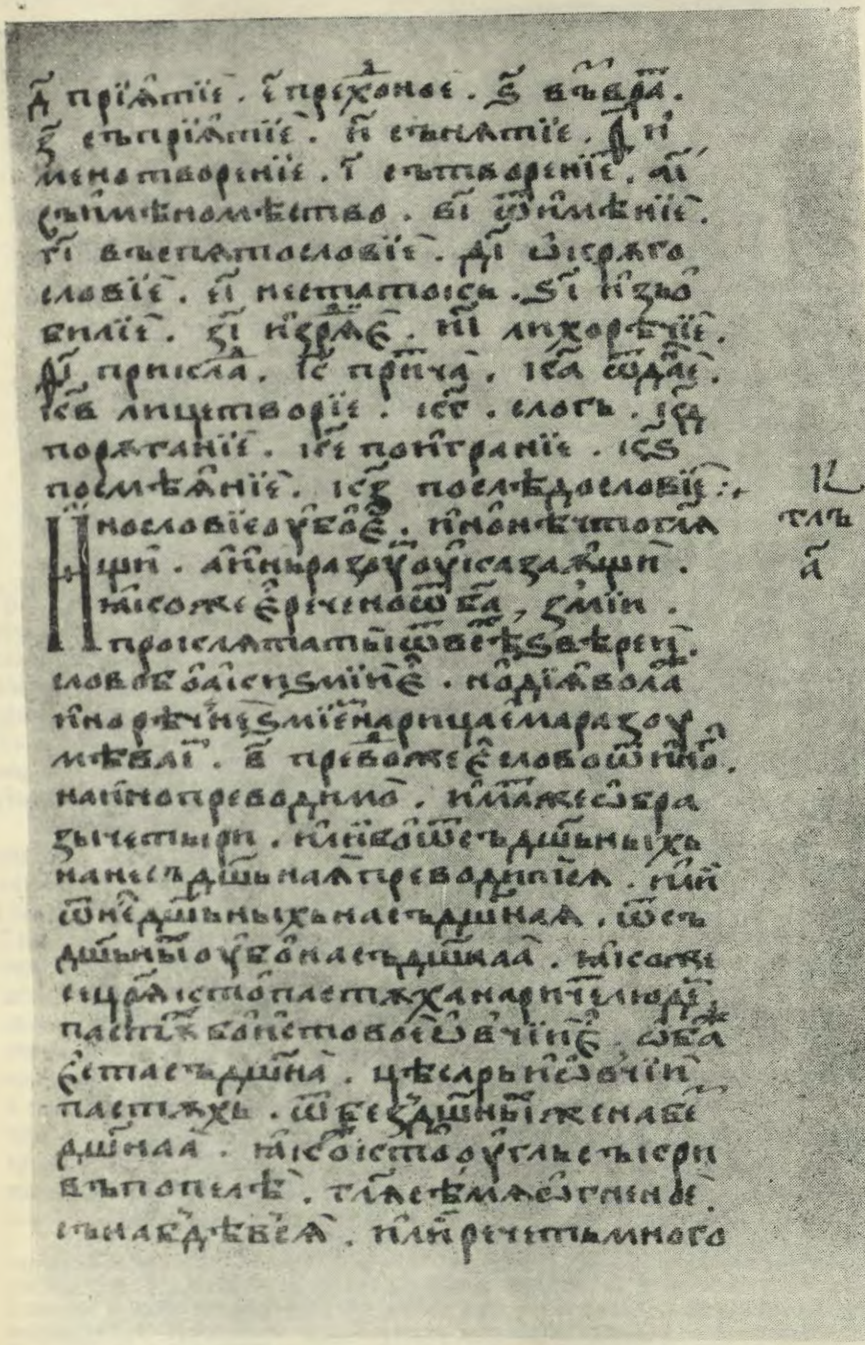
кѕ посмѣанїе є. слово ѡсобь потажев'но. іакоже гржбомоу рече. ты
држже словесемь есн слава. ѡбразь же се є лнкь змн ѡнмын. іакоже ре нн
гь. іѡань. его помлоун добр чаке є.

кз. послѣдословїе же є. слово послѣнее преже глемо. іако се быхо реан.
добре сж съврѣшн ѡн'сща. н добре жн. прѣвое бо преже пожнве. кто тн
тако оумнрае.[9]

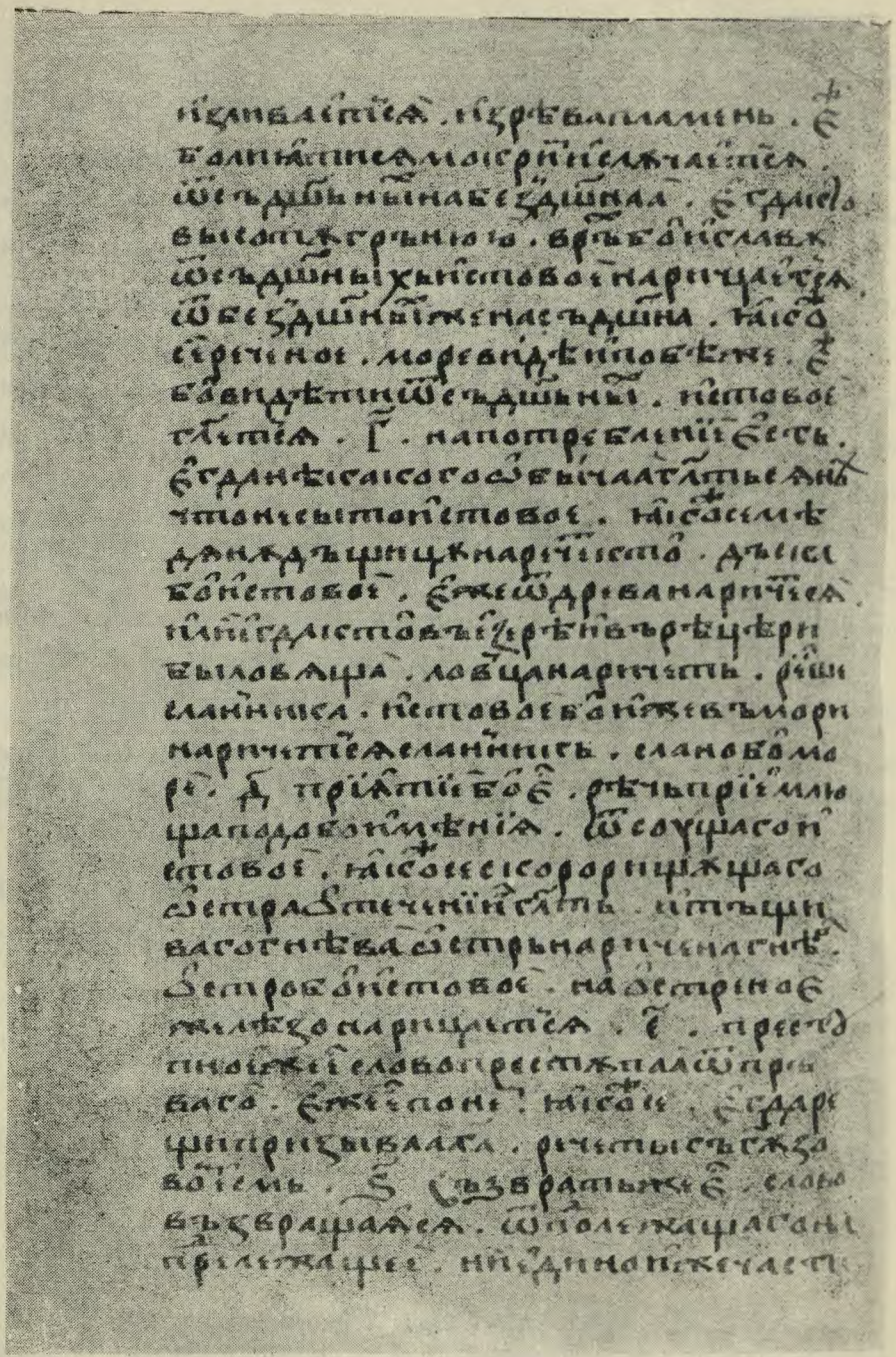
---

[9] След като статията беше предадена за печат, попаднах на нов препис от същинението на Хировоск в сбирката на Е. Е. Егоров. Поместен е в сборник от XVII в., съдържащ 241 л. 1°, полуустав, руска редакция. Сега се намира в библиотека „Ленин"—Москва (ф. 98, № 745). Сборникът е почти копие на Изборника от 1073 г.

Л. 218—221 б: Гргорїа хорнв'скаго ѡ ѡбразѣ.



Пшемисълски препис, л. 253



Пшемисълски препис, л. 253б

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУК
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ПРЕВОД НА „ЧЕТИРИ СЛОВА ПРОТИВ АРИАНИТЕ“

АЛЕКСАНДЪР МИЛЕВ

През IV и V в. живеят видни богослови: Василий Велики (330—379), Григорий Богослов (329—390), Григорий Нисийски (330—400), Йоан Златоуст (344—407), Августин (354—430), Йероним (331—420). Създават се центрове за образование и разработване на християнската религиозна философия и догматика — Атина като продължителка на Платоновата академия, Константинопол като Новия Рим, Кесария и Ниса в Кападокия, Антиохия в Сирия и Александрия в Египет. В много от тия градове преподават известни ритори и литератори, като Химерий (умрял през 338 г.), Либаний (314—393).

Между известните църковни писатели от онова време е и Атанасий, епископ на Александрия (около 295—373), познат още като Атанасий Велики.[1] Той е известен като горещ привърженик на общоприетото от християнската църква учение за бога като един в три лица: отец, син и св. дух. Тази сложна догматическа концепция е била непонятна за мнозина. Затова още в самото начало се явили църковни деятели, които или отричали този догмат, или пък го правели по-достъпен. Между тях е и александрийският свещеник Арий (280—336). Той не признавал троичността в християнското учение за бога и смятал Христа за съвършен човек.[2] Арианството било по-понятно за голяма част от народа и затова бързо се разпространявало и станало съперник на ортодоксалното християнство. Няколко от императорите в Цариград поддържали Арий, назначавали за епископи лица с арианско убеждение и по този начин улеснявали арианството. Започнала жестока борба между ариани и неариани. На свикания през 325 г. църко-

[1] През 1973 г. се навършиха 1600 г. от неговата смърт. По тоя случай сп. „Духовна култура“ посвети кн. 10 за 1973 г. на годишнината, в която са напечатани следните статии: І. И. Цоневски. Живот и дейност на Атанасий Велики; Б. Пиперов. Атанасий Велики като екзегет; Т. Поптодоров. Атанасий Велики като проповедник; Ив. Г. Панчовски. Етически и социални възгледи на Атанасий Велики; Т. Събев. Атанасий Велики — трибун на православието от Никея до Сердика; Т. Тотев. Тринитарните и христологически възгледи на Атанасий Велики.

[2] Православная богословная энциклопедия. Т. I. Л., 1901 — загл. „Ариянство“ и „Арий“ (1009—1023 и 1023—1026).

вен събор в Никея за разрешаване на тоя спор осъдили Арий и неговото учение. Но арианството продължавало и след това да съществува и да печели привърженици. След смъртта на Арий през 336 г. това учение, известно в църковната история като ерес, продължавало да се разпространява.

Атанасий Александрийски бил един от най-големите и разпалени противници на Арий и на арианството. В тази борба той често бил подлаган на гонения — пет пъти бил отстраняван от епископския престол в Александрия, на няколко пъти трябвало да спасява живота си с бягство. Голяма част от неговото литературно творчество, стигнало до нас в четири големи тома, е против арианите. През 360 г. той написал своето съчинение „Четири слова против арианите" (*Τέτταρες λόγοι κατὰ Ἀρειανούς*), в което основно разглежда учението на Арий за християнската св. Троица и излага православното (ортодоксалното) учение, което и днес се приема както от православната, така също и от католическата църква. Фактът, че 24 години след смъртта на Арий е било необходимо да се пише против неговото учение, говори за голямото разпространение на тая ерес.

Цар Симеон е възпитаник на висшата школа в Цариград, която е известна под името Магнаурска, понеже се помещавала в двореца Магнаур. Там той се е запознал с преподаваните тогава науки, между които и с богословската литература. Няма съмнение, че се е обръщало внимание и на съчиненията, които са били против установеното вече православно учение. Между тия противоеретически съчинения без съмнение са и написаните от Атанасий Александрийски. Когато през 893 г. застанал начело на държавата, Симеон продължил да полага грижи за литературата и културата, на които ревностно служил преди това време в манастира до Преслав. Християнството не е било още укрепнало в България. Затова и Симеон наредил да се преведе съчинението „Четири слова против арианите" на Атанасий, понеже в него не само се оборва арианството, но се излага и ортодоксалното църковно учение за бога.

Съчиненията на Атанасий са запазени в няколко ръкописа. Най-старият от тях произхожда от 908 г. Първото издание са направили Жан Лопен и Монфокон в Париж през 1698 г. Сравнително по-ново, достъпно и за нас е изданието в Patrologia Graeca.[3] Текстът на това издание е използуван при сравняването със старобългарския превод. Известно ми е по библиография и по-ново издание от Х. Г. Опиц[4], но у нас не се намира. Текстът на Мин е преиздаден през 1960 г. в Атина.[5] Преди словата е дадена подробна биография на автора, а също така и подробни сведения за епохата и времето на написването на словата.

[3] Съчиненията на Атанасий обхващат няколко тома. „Четирите слова против арианите" са в XXVI том по изданието на Мин: първото от 11 до 145 колона, второто от 145 до 321, третото от 321 до 468 и четвъртото от 468 до 525. В някои издания четвъртото носи заглавие пето или шесто, а напечатаното съчинение „Окръжно послание на Атанасий Александрийски до епископите на Египет и Либия против арианите" в XXV том, 537—539 колона, се смята за четвърто. Преводът обаче на четирите слова на старобългарски език следва реда на изданието, който е възприет и от Мин. Следователно ръкописът, от който епископ Константин е правил своя превод, е бил еднакъв с ръкописа, който е легнал в основата на изданието на Мин и неговите двама предшественици.

[4] H. G. Opitz. Athanasius Werke. Berlin — Leipzig, 1934.

[5] *Μέγας Ἀθανάσιος. Τέσσαρες λόγοι κατὰ τοὺς Ἀρειανούς* в *Βιβλιοθήκη Ἑλληνικῶν πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, τόμος τριακοστός*, σελ. 123—330 (I 123—177, II 179—249, III 251—305 и IV 307—330). *Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθῆναι*, 1960.

Старобългарският превод е направен от ръкопис, който е по-стар от стигналите до нас ръкописи на гръцкия оригинал. Сравняването обаче на старобългарския превод с гръцкия текст по изданието на Мин показва, че няма почти никакви различия в запазения гръцки оригинал и в текста, от който е направен преводът. Може да става въпрос само за отделни правописни промени, които само в някои случаи променят една или друга дума. Това няма съществено значение при оценката на превода като цяло.

Съчиненията на древните автори, в това число и на много византийски и старобългарски, са стигнали до нас само в преписи. Автографи, т.е. авторски ръкописи, ние не притежаваме на нито един от класическите, нито от древните автори. В това отношение не прави изключение и преводът на старобългарски език на Атанасиевите слова против арианите. Преводът е запазен в пет ръкописа, които са от твърде късно време. Докато преводът е направен през 906 г., а преписът е станал на следващата година, най-ранният ръкопис на тоя превод, стигнал до нас, е от 1489 г. А това значи, че между времето на превода и на запазения препис са изминали 582 г.

Старобългарският превод обаче е имал твърде широко разпространение още от ранните години на неговото създаване. Той е бил четен във всички православни славянски страни. Особено широко е бил известен и четен в Русия. За това ние имаме съвсем ясно доказателство, понеже запазените пет преписа на превода се намират в руски земи. Ако не бяха запазени в Русия, нямаше да знаем нищо конкретно за тоя превод.

Първият ръкопис е от сбирката на М. П. Погодин № 968, сега в Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Ленинград. Съдържа 221 листа и един допълнителен предпазен лист, на който след време е повторено заглавието: **Книга глаголемая Аѳанасиа Александрьскоѓ(о) на арианы.** Освен четирите слова против арианите в този ръкопис се намира и пасхалното послание на Атанасий: **тогоже сватаго Аѳанаса Александрьскаго епископа слание праздницѣ пасхы.** На последната страница на този добре запазен ръкопис се намира твърде ценна приписка от страна на преписвача, която ще бъде дадена след описването на ръкописите. В тази приписка се отбелязва, че преписът е направен през 6997 г. от „сътворението на света". А известно е, че при византийското летоизчисление „от сътворението на света" се приема, че светът е създаден през 5508 г. преди Рождество Христово. Следователно, като се извади от 6997 числото 5508, ще се получи 1489 г. Много е важно за нас, че е посочена точно годината на превода.

Вторият ръкопис е от Синодалната библиотека в Москва, произхожда от манастира „Св. Никола" до Новгород. Описан е подробно от Горски и Новоструев.[6] Има 288 листа, а текстът завършва на 226-и лист — четирите слова и пасхалното послание. Датиран е от XV в.

Третият ръкопис е също от Синодалната библиотека в Москва, произхожда от XVI в. В него има Житие на Атанасий, а словата са поместени от лист 159 до 314. Приписката на Тодор Доксов е на лист 158.

Четвъртият ръкопис на старобългарския превод е от библиотеката на „Св. София" в Новгород, XVI в. Той не се отличава от третия ръкопис.

[6] А. Горский, К. Новоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. II. 2. М., 1859. № 111, с. 32—42.

Последният, пети запазен до нас ръкопис произхожда от Соловецкия манастир, също XVI в. Неговото съдържание не се отличава от съдържанието на другите ръкописи, но има известно разместване на отделни части. Например приписката е извадена напред.

Сходството между запазените ръкописи говори за техния произход от един общ първообраз. Това е старобългарски ръкопис, който рано е попаднал в Новгород. Не е цел на тая статия езиково да разглежда запазените ръкописи, в които без съмнение се откриват влияния на старобългарския език.

В тия късни преписи е запазена твърде ценна бележка, която произхожда от времето на самия превод. Тя е поместена в края (222-ри лист) на първия ръкопис в един голям кръст и гласи:

† сна книгы благочьстьныа нарнчемыа Аѳанасъ. Повелѣннем кназа нашего Блъгарьска нменем Симеѡна прѣложн а еп(н)ск(оу)пъ Константнн въ словѣньскы азыкъ от грьчьска, въ лѣто ѡт начала мнр҃ѕ ѕ҃. ѵ҃. а҃і, ннд(н)к(та) і҃., оученнкъ сы Меѳодевъ архіеп(н)ск(оу)па Моравы. Напса же а Тждоръ чьрнорнзець Доχьсовъ, тѣмьжде кьназемь повелѣнъ, на ѕстнн Тыча, въ лѣто ѕ҃. ѵ҃. ѳі., ннд(н)к(та) а҃і, ндеже сватаа н ч(ь)стнаа златаа црькы новаа сътворена есть тем'жде кн(а)земъ. В се же ѕко лѣто ѕсъпе раб б(о)жнн сег(о) кн(а)за о(тъ)ць въ блазѣ вѣрѣ жнвы н в добрѣ нсповѣданін г(осподи)а нашег(о) І(со)ѵ Х(рьст)а, велнкьн н ч(ь)стнын н бл(а)говѣрнън г(осподи)ь наш(ь) кназ(ь) блъгар'скы нменем Борнс, кр(ь)стьнаное ж(є) нма ем҃ѕ Мнχанл, м(ѣ)с(а)ца маа въ в д(ь)нь, суботны веч(є)р'. Сь ж(є) Борнс болгары кр(ь)стнл ес(ть) въ лѣт(о) етх' бех'тн. Во нма ѳ(ть)ца н С(ы)на н с(ѕа)т(а)го Д(оу)ха, амннь.

Тия редове са пълни с много и твърде важни сведения. На първо място ние узнаваме, че този превод е направен по изричното искане на цар Симеон. Преводач е бил епископ Константин Преславски, за когото се подчертава, че е ученик на Методий, архиепископ моравски. Епископ Константин е известен ученик на двамата солунски братя. Той е четвъртият български епископ, който служи на славянски език — първият е Климент Охридски, вторият е деволският епископ Марко, а на третия не знаем името. Съобщава се, че преводът е направен през 6414 г. от сътворението на света, т.е. през 906 г. (6414—5508=906). В древността имало калиграфи, които преписвали готовите вече книги. В случая като преписвач се посочва Тодор Доксов, братов син на Борис и братовчед на Симеон. Той направил преписа следващата година — 907.

При годините от онова време по традиция се посочва и „индиктион". Под този термин се разбира цикъл от петнадесет години, въз основа на който сравнително лесно може да се изчисли датата на Пасхата и на всички подвижни църковни празници, които се намират на определено време от нея. От направените справки обаче се оказа, че тия индиктиони не отговарят на посочените години — на 906 г. индиктионът е 9, а не десет; на 907 г. индиктионът е 10, а не посоченият 11 (или 14 в един от ръкописите). Въз основа на това известният френски славист Вайан смята, че първият препис е бил направен на глаголица, защото буквите по глаголица в главните

дати биха отговаряли на индиктионните. На това мнение се противопоставя Ив. Дуйчев.[8]

Преводът и преписването са станали на „устието на Тича", т.е. в манастира „Св. Пантелеймон" край столицата Преслав. Там е била съградена и „светата златна нова църква", която от Кр. Миятев се идентифицира с кръглата църква.[9] Към края се съобщава точната дата за смъртта на княз Борис, като се дава твърде ласкава характеристика за него. „Този Борис покръсти българите в годината *етх бехти*." Тези определения принадлежат към първобългарското летоброене и са били предмет на много тълкувания и обяснения.[10]

Може да се предположи с голяма сигурност, че тази приписка има и друга заслуга: преписвачът на запазения ръкопис от 1489 г. е написал също приписка, която има важно значение за обяснение на появата на преписа.

в лѣт(о) ѕ ц. ч. з., при великыхъ кнадзехъ Иванѣ и Иванѣ с(ы)нѣ его, при архиеп(и)ск(о)пѣ новоугрод'цкомъ Генадіи, написана быс(ть) книга сіа Аѳанасіи Алеѯандрьскы в великомъ Новѣгородѣвѣ владычнѣ дворѣ, повелѣніемъ діакона Герасима Поповки, а писалъ братъ его Мина, а писана съ списка с старые книги с Болгарьскіе, а писати есми велѣлъ слово въ слово. Въ преч(ь)стнюю wбителъ пр(е)ч(и)стые Б(о)гом(а)т(е)ри и чюдотворц(а) Кирила /. Г(осподи)нѣ игѵменѣ Макарію и з братьею Гераснмець Поповка челом бію. Поманите ма въ с(ва)тыхъ своихъ м(о)л(и)твахъ. А написано w списквъ є словъ о празнницѣ пасхы.

За нас особено е интересно съобщението, че преписването станало „от препис на стари български книги".

Старобългарският превод на „Четири слова против арианите" от Атанасий Александрийски все още не е издаден целият. Българската академия на науките издаде цитираната вече книга на френския славист А. Вайан. Паралелно със старобългарския текст е даден превод на френски език. Авторът обаче издава само първото слово. Текстът е взет от ръкописа от 1489 г., но под линия са дадени по-важните разночетения от другите преписи, предимно от втория ръкопис. Твърде често под линия са давани гръцки думи или словосъчетания и изречения, които служат за пояснява̀не на онія места от старобългарския превод, които се нуждаят от повече обяснения предимно от езиково гледище. Цялото слово е разделено на 62 глави по изданието на Мин. Авторът е снабдил книгата си с научен увод, в който е дал сведения за изданията на гръцкия ръкописен текст и за запазените ръкописи на старобългарския превод. Сведенията за ръкописите в тая статия са взети от Вайан.

---

[7] A. Vaillant. Discours contre les ariens de saint Athanase. Version slave et traduction en fraiçais. S., 1954. p. 7—8. също Byzantinoslavica, IV, 1932, p. 287.

[8] Ив. Дуйчев. Стара българска книжнина. Избрани четива. 2 изд. С., 1943. с. 214—216.

[9] Кр. Миятев. Кръглата църква в Преслав. С., 1932. с. 185 и сл.

[10] Б. Рогев. Астрономически основи на първобългарското летоброене. С., 1974. На с. 89 е посочена литературата по този въпрос, но е пропуснато да се спомене изследването на В. Н. Златарски. Българското летоброение, поместено и в „История на българската държава през Средните векове". Т. I. 1. С., 1970. с. 448—488.

Понеже не разполагаме с текста на четирите слова против арианите, а само с текста на първото, ние трябваше да изградим работата си върху сравняване на старобългарския текст с гръцкия оригинал само от първото слово.

* * *

Гръцкият език има богата лексика. Той се отличава с многозначни думи, притежава богата синонимика и разнообразни начини за образуване на сложни думи. Затова нека най-напред видим как епископ Константин Преславски е превеждал отделни по-особени думи. На първо място той е използувал постиженията на своите предходници в старата българска литература, колкото и малко да са били те. А след това сам е създавал често нови думи, като е калкирал гръцките оригинални едносъставни и сложни думи. При тия изследвания се оказа, че нерядко една и съща дума се превежда по два и повече начина в зависимост от контекста. **Прѣимиицѣ** — *διάδοχοι* (3,37 C), но и **намѣстиикъ** — *διάδοχος* (6,60 A); **смѣхословесіе** и **смѣхословіе** — *γελοιολογία* (4,42 B); **б(о)гоучєнынх** — *θεοδιδάκτων* (5,48 A) в смисъл „научени от Бога"; **льгъкословесне** — *κουφολογία* (5,48 A); **хрьсторатна** — *Χριστομάχος* (7,74 B); **ласкавьцн** — *κόλακες* (8,85 B и 9,97 C); **мьздыиицн** — *δωροδόκοι* (8,85 B) в смисъл на подкупени с дарове, на латински muneribus corrupti; **єдиночадъ** — *μονογενής* (9,91 D); **съставъ** — *ὑπόστασις* (9,91 A); **благословествєнъ** — *εὐλογημένος* (10,3 B); **сыиатель** — *σπορεύς* (10,12 D); **хжльиикъ** — *δύσφημος* (11,15 B), но **похоуленне** — *βλασφημία* (11,15 B); **богъратныцн** — *θεομάχοι* (13,47 B и 21,30 B); **пьрьиицн** — *φιλόνεικοι* (14,52 A), но във втория ръкопис стои **съперницн**; значението е „свадливи, обичащи да спорят"; **бесловесня** — *ἄλογία* (14,63 C); **прнчастиикъ** — *μέτοχος* (15,67 B); **богословесне** — *θεολογία* (17,83 A); **тоужде-вѣрное** — *ἀλλόδοξον* (17,79 D), а на латински език дадено по описателен начин a recta fide aliena; **съславлаетъ са** — *συνδοξάζεται* (17,86 B); **богочьстне** — *θεοσέβεια* (17,87 B); **бесловесне** — *ἄλογον* (19,14 D); **хрьсторатиицн** — *Χριστομάχοι* (21,27 A), на латински език hostes Christi — врагове на Христа. На няколко места думата се явява във форма **крьсторатиицн** — явно е, че преводачът или преписвачът я пише така, понеже влага в нея значение „врагове на кръста". Според мене тая форма се е появила при преписването, защото преводачът не би подменил гръцкия оригинал, който се отнася до Христа, а не до кръста: двете думи на гръцки са различни по гласеж. **Нзобрьтницн хоуленнн** — *ἐφευρεταὶ δυσφημιῶν* (21,29 B); **злочьстне** — *ἀσέβεια* (22,35 A); **несъвратнмъ** — *ἄτρεπτος* (22,37 B); **самовластенъ** — *αὐτεξούσιος* (22,42 C); **кръчагьчн** — *κεραμεύς* (24,56 A); **благословествєнъ** — *εἰλογητός* (24,64 C); **древодѣла** — *τέκτων* (26,79 A); **злооумне** — *κακόνοια* (27,99 A); **благовѣрнѣе** — *εὐσεβέστερον* (34,66 A); **самовластне** — *αὐτεξούσιον* (35,79 A); **злооумѣнне злочьстнвых** — *τῆς τῶν ἐσεβῶν κακονοίας* (36,93 C); **злооуменне** и **злооумне** — *κακόνοια* (38,16 B); **зловѣрнин** — *δυσσεβεῖς* (36,2 B); **мьздл** — *μισθός* (37,8 A); **бесланне** —

ἀδοξία (22, 59 A); оученїѧ любець — φιλομαθής (54, 80 C); иноестьствьне — ἑτερουσία (55, 3 B); мъздовъздаание — μισθαποδοσία (59, 48 A).

Разбира се, нито е възможно, а и нито е необходимо да се посочват всички калки в разглеждания превод. Нужно е обаче да се подчертае, че преводачът в много и много случаи е под силното влияние на оригинала. Затова в превода има твърде голям брой изрази и дори цели пасажи, които буквално са запазили гръцкия словоред или са направили само едно разместване на отделна дума: ересн, елнко отъ истнны отьстѫпнша — αἱ μὲν αἱρέσεις ὅσαι τῆς ἀληθείας ἀπέστησαν (1, 1 A); послѣдовавъшннмъ подаша своего имене — τοῖς ἀκολουθήσασι μεταδεδώκασι τοῦ ἰδίου ὀνόματος (3, 26 A); зданиа бо повѣдаѧть своего съдѣтела — τὰ γὰρ κτίσματα μηνύει τὸν ἑαυτῶν δημιουργόν (12, 31 C); боговн мошьно есть прнсно творнти — τῷ θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν (29, 18 B); да н въпрошаемын прѣмо отъвѣштаѥть — ἵνα καὶ ὁ ἐρωτώμενος ὀρθῶς ἀποκρίνηται (30, 35 A); насъ ради послѣжде се слово бысть плъть — δι' ἡμᾶς δι' ὕστερον οὗτος ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (41, 44 C); не ѹмалн бо сѧ слово плъть въспрнимъ — οὐ γὰρ ἠλαττώθη ὁ Λόγος σῶμα λαβών (42, 56 A); словесе бесловесно имать н вопршенне — λόγον ἄλογον ἔχουσιν καὶ τὴν ἐρώτησιν (25, 71 B). При последния пример е спазено и хубавото игрословие на оригинала. имѣть вѣрѫ глаголѫштоу емоу — πιστεύει λέγοντι τούτῳ (8, 84 A); ходѧште сѫть — περιπατοῦντές εἰσιν (8, 85 B) и много други калкирани изрази говорят за стремежа на преводача да се придържа към гръцкия словоред във всички случаи, когато това е възможно и не е във вреда на ясната мисъл.

Епископ Константин твърде умело се е справил с местата, при които авторът Атанасий Александрийски риторично употребява синоними за експресивно предаване на отделна мисъл. Превеждането на синонимите е винаги камен преткновения за преводачите, понеже невинаги има подходящи съответствия в езика, на който се превежда. За пример се дават няколко двойки синоними: зданне н тварь — κτίσμα καὶ ποίημα (9, 94 B); начертание его н образъ — χαρακτὴρ καὶ εἰκών (16, 78 C); бесславне н бесчьстне — ἀδοξία καὶ ἀτιμία (18, 92 A); дръзно н злочьстно — τολμηρὸν καὶ δυσσεβές (20, 18 A); зиждитель н творець — κτίστης καὶ ποιητής (21, 27 A); коуфѣлъкъ н образъ — εἰκὼν καὶ τύπος (51, 52 C).

Някои думи са преведени по два и повече начина в зависимост от значението им в даден контекст. Гръцката дума *фантасία* се превежда прнвндѣнне (26, 80 A и 43, 64 C) и мнѣнне (34, 77 A). Редица гръцки думи се превеждат със слово: *ῥῆμα* (32, 54 C), *ῥητόν* (37, 3 C), *λόγος* (37, 8 A), *λόγια* (37, 3 A). На едно или две места срещу *ῥήματα* стои словесьца (22, 40 B и 22, 43 C) — явен стремеж да се направи разлика при превеждането на *ῥῆμα* и *λόγος*. Като „преизподня“ се превеждат думите *καταχθώνιος* (37, 6 C), която дума значи буквално „подземен“, и *κατώτερα* (45, 81 C) — с основно значение „по-долните части на земята“. Гръцката дума *πλάνη* се превежда прѣльсть (7, 66 C), лесть (7, 74 B), прелесть (4, 44 B). Но като льсть се превежда и гръцката дума *δόλος* (30, 25 A),

а като прълесть — и думата *ἀπάτη* (13,50 С). Нека подчертаем, че „прелест“ значи измама. Формите прѣльсть, прелесть и прълесть са една дума, предадена писмено различно.

За благоухание употребява думата вонѧ срещу гръцката *ὀσμή* (8,85 В), а за зловоние — смрадъ срещу гръцката дума *δυσωδία* (8,80 С). С волѧ превежда думите *προαίρεσις* (35,80 А) и *βούλημα*. Гръцката дума *οὐσία* (62,85 В) се превежда по правило естество, а *φύσις* със сѫтьство (26,90 А). Твърде хубаво словосъчетание е създал от гръцката дума *ἀγριέλαιος* (10,6 В) — дивна маслинца, като прилагателното име е отделил от основната дума.

Сравнително малко са гръцките думи, които са оставени като термини без превод. Между тях да споменем варваръ (10,9 С) с първично значение „чужденец“, епистолии (11,25 D) за послание, апостолъ (12,35 А), философъ (32,46 А), но на друго място употребява и думата моудрецъ, думите смирна и стактъ и касиа срещу гръцките думи за растения *σμύρνα, καὶ στακτή, καὶ κασία* (47,17 А). Не се заменя с „благовоние“ и гръцката дума *ἀρώματα* (47,17 А), която се явява като аромати. В тая поредица трябва да се спомене и думата параклитъ — *παράκλητος* (48,23 С), която след време ще влезе в богословската терминология като „утешител“.

Буквалният превод на гръцката дума *χαρακτήρ* (22,36 А, 49,32 С и др.) с начертание не предава точно съдържанието на термина в смисъл „основна черта“.

В гръцки език много често съществителните имена в родителен падеж се явяват като несъгласувано определение и предават качество. Този падеж твърде често епископ Константин превежда с прилагателно, съгласувано по род, число и падеж с определяемото: отъ лица змиина — *ἀπὸ προσώπου ὄφεως* (7,77 С); божиа сила и божиа прѣмѫдрость — *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* (11,24 А); слово божие — *λόγος θεοῦ* (12, 28 В); вьсака трава сельнаѧ — *πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ* (13,42 С); сынь человѣчьскъ — *υἱὸς ἀνθρώπου* (25,75 С); прѣмѫдрость божиѭ — *σοφία τοῦ θεοῦ* (32,47 А); родоу человѣчьскоуумоу — *τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων* (42,56 А); дѣанна господьска — *πράξεως τοῦ Κυρίου* (47,13 В); дрѣводѣлиинъ сынъ — *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* (50,39 В). Разбира се, има и гръцки прилагателни имена, предадени с прилагателни: божиѭ словеса — *τὰ θεῖα λόγια* (37,3 В). В други случаи преводачът употребява и на старобългарски език родителен падеж за притежание: бесловие божества — *ἀδοξία τῆς θεότητος* (42,49 А). Дори понякога в сложни изрази едно след друго си служи с прилагателно и с родителен падеж на име срещу два родителни падежа в оригинала: разѫмѣние сына разѫмѣние есть отче — *γνῶσις τοῦ υἱοῦ γνῶσίς ἐστι τοῦ Πατρός* (35,89 В). Този начин на изразяване е присъщ и на съвременния български език, но старобългарското без силы доуховниѭ — *ἄνευ τῆς τοῦ πνεύματος δυνάμεως* (50,40 А) — не предава вече на съвременен език мисълта на оригинала „без силата на духа“,

а „без духовна сила“. Същото е и сѫнитне дꙋховно — *τοῦ πνεύματος κάθοδος* (47,4 С). Това съчетание значи „слизане на духа“, а не „духовно слизане“.

Гръцкият език на Атанасий Велики е езикът на атицистите. Възпитаник на своето време, той е голям стилист. Затова и често си служи със синтактични обрати, присъщи на класическите езици. Един от тях е родителен самостоятелен (genitivus absolutus). Тая конструкция за епископ Константин не е представлявала никаква трудност, понеже в старобългарския език има също партиципиална конструкция, но само падежът е дателен срещу гръцкия родителен и срещу латинския аблатив. Службата и значението са едни и същи в трите езика — с тая партиципиална конструкция се предава обстоятелство. Понеже в съвременния ни език тя липсва, ние сега я превеждаме по описателен начин, като я развиваме в изречение, а старобългарският преводач е заменял родителния падеж с дателен и преводът му е съвсем точен. Примери за този начин на превеждане има твърде много: ꙗко ничесоже зѣла не глаголѫштемъ тѣмъ — *ὡς μηδὲν κακὸν λεγόντων ἐκείνων* (2,13 А); блаженыимъ бо апостолѡмъ оучителемъ нашим бывшем и послоужьшемъ — *τῶν γὰρ μακαρίων ἀποστόλων διδασκάλων ἡμῶν γενομένων* (2,23 В); вьсѣмъ намъ отъ хрⷭта крьстиꙗномъ сѫштемъ и нариценомъ — *πάντων ἡμῶν ἀπὸ Χριστοῦ Χριστιανῶν ὄντων καὶ καλουμένων* (3,24 А); блаженоꙋмоꙋ Александроу изгнавшоу ариꙗ — *τοῦ μακαρίου Ἀλεξάνδρου τὸν Ἄρειον ἐκβαλόντος* (3,29 А); и всѣмъ штоуждемъ и неподѡбномъ сѫштемъ — *καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων* (6,59 А); прнсно сѫштоу бо отьцоу — *ἀϊδίου ὄντος τοῦ πατρός* (9,92 А); господевн помагаѫштиѫ — *κυρίου βοηθοῦντος* (10,13 D); сѫштоу и сыновн — *ὄντος τε καὶ τοῦ υἱοῦ* (11,16 В); прнсно сѫштоу свѣтоу — *ὡς ἀϊδίου ὄντος φωτός* (13,48 В); снмъ сице оуказаемомъ — *τούτων οὕτω δεικνυμένων* (14,51 С); глаголѫштоу же и сыноу — *λέγοντος δὲ καὶ τοῦ υἱοῦ* (15,69 С); глаголѫштоу же отцоу — *λέγοντος μὲν τοῦ πατρός* (15,69 С); съвращътмшемъ сѧ нмъ — *τραπέντων αὐτῶν* (37,11 В); глаголѩштемъ предварѩштнимъ — *λεγόντων προτρεκόντων* (41,50 В); ꙗко чл(овѣ)коу въходѫштѫ — *ὡς ἀνθρώπου εἰσερχομένου* (41,51 В) — в този пример е предаден и съюзът; възносимоу тѣлоу — *ὑψουμένου τοῦ σώματος* (45,82 С); господевн бо ꙗкоже человѣкоу мыѩштоу сѧ — *τοῦ γὰρ κυρίου ὡς ἀνθρώπου λουσμένου* (47,6 С); глаголѩштоу же иѡанноу — *λέγοντος τοῦ μὲν Ἰωάννου* (47,12 В); жидомъ бо глаголѩштемъ — *τῶν γὰρ Ἰουδαίων λεγόντων* (50,36 А); господевн ж(е) несъвратнмѫ и нензмѣнимѫ сѫштоу — *τοῦ δὲ κυρίου ἀτρέπ του καὶ ἀναλλοιώ του ὄντος* (51,54 С) — в този пример е интересно и явяването на сказуемно определение в дателен падеж. Снмь же сице написаномъ — *τούτων δὲ οὕτως γεγραμμένων* (56,9 А); семоу ж(с) сице разоумѣваемоу — *τούτου δὲ οὕτως νοουμένου* (64,8 А). Целият текст е изпъстрен с тая конструкция. Навсякъде самостоятелният родителен падеж е преведен с дателен самостоятелен. Намерих само едно място с родителен самостоятелен в гръцки език *τοῦ ἀποστόλου λέγοντος* (53,70 В), преведено с причастие и име във винителен падеж (accusativus cum participio): паѹла апостола глаголѩшта.

Употребата на неопределената форма (infinitivus) в старогръцки език е твърде честа и с различни функции. Същото трябва да се каже за тая форма и в старобългарски език. Единствената голяма разлика е в липсата на определителен член в старобългарски език, докато в старогръцки език членът обуславя различни служби на инфинитива. Преводачът и изобщо преводачите на старобългарски език при превода на членуваните инфинитивни форми са имали затруднения и е трябвало да търсят начини и средства за предаване на членуваните инфинитивни форми, особено в родителен и дателен падеж.

Старогръцката конструкция винителен с неопределена форма (accusativus cum infinitivo) стои при определени глаголи и се среща твърде често. По своя произход тя е отначало двоен винителен падеж и се употребява само при преходни глаголи. След време се обособява като синтактично цяло и се явява не само при непреходни глаголи, но и при безлични глаголи. На тая старогръцка конструкция отговаря в старобългарски език дателен с неопределена форма (dativus cum infinitivo). Неговият произход се корени при глаголи с непряко допълнение в дателен падеж и предикативен дателен падеж от типа „заповядва на пристигащия човек“ от „заповядва на човека пристигащ“. Двете конструкции са твърде близки по служба и по строеж, като се отчита само различната падежна форма. Следователно би трябвало да очакваме, че срещу гръцкия оригинал, където има винителен с неопределена форма, в старобългарски език да има дателен с неопределена форма. Но този начин на предаване на конструкцията е само един от няколкото начини, по които тя се предава на старобългарски език. Следователно срещу винителен с неопределена форма ние имаме в старобългарски език и дателен с неопределено наклонение: **что бо подобааше емоу творитн** — *τί γὰρ ἔπρεπε ποιεῖν αὐτόν* (4, 42 B); **тъжде есть глаголатн вам** — *ὑμᾶς λοιπὸν λέγειν* (11, 18 B); **еже прнсно бытн сыноу** — *περὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι τὸν υἱὸν* (12, 36 A); **а еже бытн емоу** — *τὸ δὲ εἶναι αὐτόν* (15, 63 A); **ноужда есть вамъ рештн** — *εἰπεῖν ὑμᾶς ἀνάγκη* (15, 67 B); **такомоу бо достонть образж бытн, ѥкъже есть отьць его** — *τοιαύτην γὰρ εἶναι δεῖ τὴν εἰκόνα, οἵός ἐστιν ὁ ταύτης πατήρ* (20, 26 C); **н оуне же бн мазчатн са нмъ** — *καὶ βέλτιον ἦν μὲν αὐτοὺς ἠρεμεῖν* (25, 64 C); **нжжда есть глаголатн нмъ** — *ἀνάγκη λέγειν αὐτούς* (36, 17 D); **второумоу адамоу подобааше несъвратнмж бытн** — *διὰ τοῦτο τὸν δεύτερον Ἀδὰμ ἔπρεπεν ἄτρεπτον εἶναι* (51, 53 C); **еже обожнтн са емоу** — *τὸ θεοποιεῖσθαι αὐτόν* (45, 89 B) и мн. др. От посочените примери се вижда, че в гръцкия оригинал има обособена конструкция като едно цяло, често определена с член, но в старобългарски език се превежда съвсем гладко с дателен с неопределена форма. В предпоследния пример има и предикативен дателен падеж, което не е често явление както в старогръцки, така също и в старобългарски език.

Не са малко и случаите, когато епископ Константин предава винителен с неопределена форма чрез конструкцията дателен самостоятелен. Това сменяне на конструкцията става предимно при случаи, когато не е изразен управляващ глагол и има предложен инфинитив, особено с предлога *ἐν*. **Не сѫштоу емоу** — *μὴ εἶναι αὐτόν* (14, 63 C); **отъметаѭт са не сѫштѫ ж(е) нстовоумнѫ сыноу** — *ἀρνοῦνται μὴ εἶναι μὲν ἀληθινὸν υἱόν* (15, 64 A); **указаетъ**

б(ог)оу сѫштоу — *δεικνύει θεὸν εἶναι* (10,1 А); такомѫ емоу нынѣ бывъшю — *τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πέποίηκε* (5,57 С).

Сравнително по-рядко инфинитивната конструкция с винителен падеж се предава само с причастие: въскрешенне іже бывъше — *τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* (54,84 А).

Инфинитивът като отглаголно съществително име се явява както в старогръцки, така също и в старобългарски език като подлог и като допълнение. Като подлог стои предимно при третолични изрази и глаголи, при които не е изразен друг подлог. Следователно той замества подлога. Преводачът в случая е превеждал инфинитив с инфинитив. лѣть рештн — *θέμις εἰπεῖν* (11,15 В); н ноужда есть глаголатн — *καὶ ἀνάγκη λέγειν* (15,68 В); ноужда есть рештн — *ἀναγκαῖον εἰπεῖν* (45,81 С); се же моштьно есть видѣтн — *τοῦτο δὲ δυνατὸν ἰδεῖν* (55,89 В).

Сравнително с другите служби на инфинитива по-често се употребява като допълнение при редица глаголи. В повечето случаи и в старобългарския текст infinitivus obiecti се явява като infinitivus obiecti. От многобройните случаи за пример нека служат следните: да нн възможеть нн слышатн таковыихъ нн ведѣтн напнсавшнихъ — *ἵνα μήτε ἀκοῦσαι τοιούτων, μήτε ἰδεῖν τὸν ταῦτα γράψαντα δυνάθῃ* (7,68 С); наоустнлъ есть рештн — *ἔπεισε εἰπεῖν* (8,81 А); дрѫзноуша гл(агол)атн — *τετολμήκασι λέγειν* (10,8 С); начинаеть разоумѣватн — *νοεῖν ἄρχεται* (12,28 В); не хотѧть глаголатн — *οὐδὲ... θελῆσαι λέγειν* (32,46 А); хотѧште врѣмѧ оувѣдѣтн — *θέλοντες τὸν καιρὸν μαθεῖν* (54,81 С); хотѣахѫ оувѣдѣтн — *ἤθελον μαθεῖν* (54,82 С); възмогѫть наоучнтн — *διδάσκειν δυνηθῶσι* (54,82 С). Твърде близък по служба с инфинитив като пряко допълнение е финалният инфинитив, предаван също с инфинитив и в превода: н человѣка не бѣ дѣлатн земла — *καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν* (13,42 С); прнде сътворнтн — *ἦλθε διακονῆσαι* (55,46 А).

Употребяваният инфинитив с член в гръцкия оригинал има разнообразни служби, често за обстоятелство. Епископ Константин е предавал тия служби по различни начини. Често той превежда членувания инфинитив със съществително име, като спазва падежа на оригинала: глаголанемъ — *ἐν τῷ λέγειν* (4,45 С); на постнженне — *εἰς τὸ καταλαβ°ῖν* (6,63 В); нлн како прнлтъ поклоненне — *ἢ πῶς ἔλαβε τὸ προσκυνεῖσθαι* (41,43 В); възнесенне — *τὸ ὑψωθῆναι* (41,45 С); бытне — *τὸ γενέσθαι* (60,63 С). В други случаи предложния инфинитив превежда направо с определена глаголна форма: занеже не хотѧть навѣ всѣмн зазрѣнн бытн — *διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι φανερῶς παρὰ πάντων καταγνώσκεσθαι* (15,63 А). На трето място, преводът е също с инфинитив: еже творнтн — *τὸ ποιεῖσθαι* (58,31 С); разоумѣватн — *τοῦ γνῶναι* (9,96 В); еже бытн — *τὸ γενέσθαι* (60,62 В).

Известно е, че конюнктивните и оптативните форми имат широка употреба в старогръцкия език. В отделни изречения например може да се употреби само едно от тия наклонения. В старобългарски няма форми за тия наклонения и те се предават по описателен начин. Изразяващият насърчение конюнктив *ἴδωμεν* (21,26 А) е преведен да вндимъ, както бихме пре-

вели тая форма и днес на съвременен литературен български език. Не съвсем точно е преведена обаче потенциалната оптативна форма *οὐκ ἄν ποτε γένοιτο πατήρ* (22, 36 А) с бъдеще време **не бѫдеть отьц.**

Определителното местоимение *αὐτός* по правило се превежда със **самъ**, без да се предава с третолично местоимение, каквато служба това местоимение започва да има сравнително твърде рано. А по времето на епископ Константин без всяко съмнение както в говоримия, така и в писмения гръцки език е имало вече значение предимно на „той".

В отделни случаи буквалният превод не е съвсем подходящ на старобългарски език. Например гръцкото съчетание *διὰ τὸ προσκεῖσθαι ἐν τῷ ψαλμῷ* (49, 28 А) е предадено **занеже се лежить въ псалмѣ.** Гръцката дума *ναός* (16, 74 А) се превежда **цркъвь**, което говори за разширено значение на думата „църква", запазено и до днес в нашия език, макар че за сградата си има дума „храм".

На някои места има по-свободно предаване на отделни думи, макар че не бихме били съвсем сигурни дали това не се дължи на други гръцки думи в оригинала, от който е правен преводът. По отношение обаче на нашия сегашен гръцки текст има известни отклонения. **Отъвръжема же и пол'на сѫрада** — *φευκτὰ καὶ μεστὰ δυσσεβείας* (5, 50 А). Срещу гръцката дума *δυσσέβεια* „нечестие" има превод, който отговаря на гръцка дума *δυσωδία*. **Неиздреченъ** стои срещу *ἀόρατος* (6, 61 А), което значи „невидим". **Кръменъ есть** срещу *θάλπεται* (10, 7 С) — „стопля се". Затова и в латинския превод стои foneātur. **Богъ небесъныи** срещу *ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος* 13, 46 В) — „вечен"; **костити сѧ напоѧть** срещу *καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσονται* (19, 7 А) — „да станат тлъсти", на латински et ossa tua pinguia fient; **реченое** срещу *γεγραμμένον* (46, 30 В) — „писано". Нека кажа, че на много други места същата гръцка дума е преведена правилно: **се писано есть** — *τοῦτο γέγραπται* (47, 95 А); **въпрашааше** срещу *κέκραγε* (60, 67 А) „возопи".

В други случаи преводът не е буквален, но предава точно мисълта. Например **воле не видимо ли есть** срещу *ἆρ' οὐ θεωρεῖτε* (43, 19 А). Гръцкият текст буквално значи „нима не виждате". Или **воле оубо не стыднте ли сѧ** срещу *ἆρ' οὐκ ἐρυθριᾶτε* (48, 20 В), което в буквален превод е „нима не се червите (от срам)". Тук-там има изпуснати отделни думи: **разоумно же боудн вам** срещу *γνωστὸν οὖν ἔστι πᾶσιν ὑμῖν* (53, 72 С). В превода е изпусната думата *πᾶσιν* пред вам — на всички вас. В 5,57 С не е превел гръцкото съчетание *μετὰ ταῦτα* „след това". Но има и случаи, когато в старобългарския език има думи, които в оригинала не се намират. Например **ли слово есть** липсва на съответното място в гръцкия текст (41, 53 С).

Под влияние на гръцкия език се среща съчетанието **слово штѫждь** — прилагателното е останало в мъжки род под влияние на гръцкия израз *λόγος ἀλλότριος* (6,59 А), макар че на старобългарски език трябва да бъде среден род, както е в други случаи. Например в 6, 64 В е правилно **штѫжде.** В отделни случаи обаче малкото отклонение от оригинала прави старобългарския превод твърде изразителен. За пример може да послужи съ-

четанието **огнь пламъ** срещу гръцкото съчетание *πυρὸς φλόγα* (57,30 С), което буквално значи „огнен пламък“. Прекрасно звучи и **бесточенъ бѣ источьникъ** срещу гръцкия израз *ἄγονος ἦν ἡ πηγή* (14, 63 С). Новообразуваната пък дума **одожднлъ** по гръцката *ἔβρεξε* (13,42 С) в значение „оросил с дъжд“ е твърде хубава и трябва да се съжалява, че в това си значение не е запазена и в съвременния български език.

Трябва да подчертая, че сложни богословски разсъждения са предадени ясно и достъпно. Ето например как се превежда мястото за вечността на сина: **что подобаетъ глаголати· бѣ ли егда не бѣ, или присно бѣ егда же не бысть, или присносжштее, или еже отъ кого** (с. 46 у Вайан). Още **подобало оубо ли нѣчесоже не отвѣштати противж тацѣхъ, тако сжштихъ неразжмивъ и боуихъ, нъ да не мнит са нѣкое твердо имѣти ересь ихъ** (с. 100).

Понякога епископ Константин превежда една глаголна спрегната форма с изречение. Това той прави най-често с гръцкия конюнктив, употребен в главно изречение. Например формата *ἐπιλαμβάνῃ* (54,85 А) той е превел **хощете разоумѣвати.**

Направените съпоставки на старобългарския превод на първото слово против арианите с гръцкия оригинал показват, че преводачът епископ Константин е познавал много добре и двата езика. В едни случаи той се придържа съвсем точно към гръцкия оригинал, като спазва дори и словореда му, ако това не пречи за ясно и достъпно предаване на мисълта, вложена в гръцкия текст. Познавайки гръцкия език много добре, често превежда една и съща дума по различен начин в зависимост от контекста. От това личи убедително, че е познавал многозначността на отделните думи. Голяма грижа и умение е показал при превеждане на именните глаголни форми. Конструкциите по правило е предавал със съответни старобългарски изрази, но в отделни случаи ги е развивал в изречение, за да направи мисълта по-достъпна за читателя. Въз основа на всичко това трябва да подчертаем, че преводът е точен, художествен и ясен.

Тия изводи се правят върху наблюдения само на текста от първото слово. Като се има пред вид обаче гръцкият оригинал, който и в четирите слова е един и същ, с право трябва да направим заключение, че и в старобългарския превод няма да има разлика в лексиката и синтаксиса. Един и същ гръцки текст без съмнение е превеждан от епископ Константин Преславски по един и същ начин. Затова изводите за езика на първото слово са валидни и за останалите три.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

К БИОГРАФИИ КОНСТАНТИНА ПРЕСЛАВСКОГО

ЭНГЕЛЬС Г. ЗЫКОВ

Среди литературных деятелей начальной поры славянской письменности в Болгарии Константин, именуемый (по месту его епископского служения) Преславским, бесспорно, одна из наиболее примечательных фигур. Верный заветам Кирилла и Мефодия, этот высокообразованный и одаренный писатель и организатор был в числе ближайших сподвижников князя Бориса (852—889), а потом царя Симеона (893—927) в их борьбе за утверждение болгарской национальной церкви и культуры.

Биографические сведения о Константине, как и о подавляющем большинстве древнеславянских книжников, чрезвычайно скудны. Они извлекаются, во-первых, из основного труда Константина — „Учительного евангелия“ (главным образом из предисловия к нему) — и, во-вторых, из приписки Тудора Доксова к переводу „Четыре слов против ариан” Афанасия Александрийского, выполненному Константином же.[1]

Из предисловия к „Учительному евангелию“[2] явствует, что не позже начала 90-х годов IX ст. Константин, понуждаемый „братом Наумом“, уче-

[1] Считается, что Тудор (Федор) Доксов — двоюродный брат царя Симеона, постригшийся в монахи и посвятивший себя труду книжника. В качестве такового он известен как переписчик упомянутых „Четырех слов“ и, возможно, „Катихиз“ Кирилла Иерусалимского. О Тудоре Доксове см.: В. Сл. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956. с. 116—117; Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962. с. 330—333; В. Н. Златарский. Кой е бил Тудор черноризец Доксов? — Бълг. преглед, 1897, 3, с. (42—61) видел в нем брата князя Бориса.

[2] Предисловие это дошло до нас в шести списках в составе рукописей: 1) „Учительного евангелия“ Константина, конца XII — начала XIII в. (ГИМ, Син. 262, лл. 3—4); 2) „Толкового евангелия“ константинопольского патриарха Филофея — из собр. А. С. Уварова, № 55, л. 272 об., нач. XV в. (ГИМ. Конец предисловия утрачен и дописан в 1847 году В. М. Ундольским по Син. 262, о чем гласит соответствующая запись на дополнительном, 273-м, листе); из собр. Троицко-Сергиевской лавры, № 103, лл. 534—534 об. (ГБЛ); из собр. Соловецкого монастыря, № 157, лл. 12 об.-13 и № 158, лл. 220 об. —221 об. (ГПБ). Все три — XVI в.; 3) Торжественника, XVII в. (ГПБ, собр. ОЛДП, О. 244, лл. 447 об. —449). Текст его неоднократно публиковался, в частности, по Синодальному списку — А. Горским и К. Невоструевым (Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. П. 2. М., 1859. с. 411) (неполностью) и И. И. Срезневским (Древние

ником славянских просветителей, приступает к составлению сборника поучений, содержащего толкования воскресных евангельских чтений. В заголовке 42-й беседы сборника он назван пресвитером. В заключении 43-й беседы как будто содержится глухой намек на какие-то испытания, которые выпали на долю этого рьяного поборника христианства в княжение старшего сына Бориса Владимира (889—893), предпринявшего трагически для него закончившуюся попытку вернуть страну к язычеству. Константин говорит здесь о необходимости „творити заповеди его (бога. — Э. З.) и славити его боголепьно, не бояще ся цесаря, не стыдяще ся князь, не срамляюще ся вельможь, нъ аще и гонение настоить, аще мукы предълежять, аще нужда належить, не бояти ся, ни отълучити ся от любъве его, нъ с дръзновениемь проповедати и молити ся ему“ (л. 199).[3] Мысль о безбоязненной проповеди Христова учения звучит и в заключени слова 8-го.[4]

Из приписки же Тудора Доксова узнаем, что Константин — „ученик Мефодия, архиепископа Моравы“, и что в 6414 (906) году он, будучи уже епископом, по поручению князя Симеона перевел „Четыре слова против ариан“ Афанасия Александрийского[5]. Других прямых данных о его жизни и творчестве не сохранилось.

памятники русского письма и языка (X—XIV вв.). СПб. 1863. с. 191—192; по Соловецкому, № 157 — Антонием (Вадковским) (Из истории христианской проповеди. СПб., 1892. с. 174; 2-е изд. СПб., 1895. с. 162) и др. Новейшее издание предисловия (по Троицкому сп.): П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. 2 изд. С., 1967. с. 44—45.

[3] Все цитаты из „Учительного евангелия“ здесь и в дальнейшем приводятся по Синодальному списку (ГИМ, Син. 262) и в современной графике. Титла раскрыты. Конечный ъ не воспроизводится.

[4] См.: А. Горский и К. Невоструев. Описание. . . II, 2, с. 427.

[5] По Синодальному списку (ГИМ, Син. 20, л. 212 об.) приписка печаталась многократно: К. Калайдовичем (Иоанн, эксарх болгарский. М., 1824. с. 98—99, примеч. 40); А. Горским и К. Невоструевым (Описание. . . II, 2, с. 32—33); И. Срезневским (Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. LXXXI—XC. СПб., 1879. с. 5); В. Н. Златарским (Кой е бил Тудор черноризец Доксов?. с. 42—43; то же в „Списание на Българската академия на науките“, 1911, 1, с. 79); Б. Ангеловым и М. Геновым (Стара българска литература. С., 1922. с. 321—322); П. Лавровым (Кирило та Методій в давньослов'янському письменстві. У Київі, 1928. с. 193); И. В. Дуйчевым (Стара българска книжнина. Т. I. С., 1943. с. 76) и др. По Соловецкому списку (ГПБ, Сол. 63, л. 2 об.) она опубликована в „Описании рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии“, ч. I (Казань, 1881, с. 224), а по рукописи Новгородской Софийской библиотеки (ГПБ, Соф. № 1321, л. 85) — Д. И. Абрамовичем (Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. Вып. II. СПб., 1907. с. 94—95). А. Вайан (Discours contre les Ariens de saint Athanase. Sofia, 1954. p. 6—7) издал текст приписки по рукописи из собр. М. П. Погодина, № 968, л. 202 об. (ГПБ) с разночтениями по Син. 20, Сол. 63, Син. 180 (ГИМ, Четьи-Минеи Макария, XVI в.) и Соф. 1321. См. также снимок приписки из рукоп. Погодина, № 968 между с. 16 и 17 указанного издания. Вот часть приписки, относящаяся до Константина и его перевода: „Сиа книги благочестныя, наричемыя Афанасии, повелением княза нашего болгарска, именем Симеона, преложи их епископ Константин в словенск язык от гречьска в лето от начяла мира 6414 индикта 10, ученик сы Мефодов, архиепископа Моравы. Напса же их Тудор черноризец Доксов, темъжде князем повелел, на устии Тычя в лето 6415 индикта 14, идеже святаа златаа церквы новаа сътворена есть темжде князем. . .“ (ГИМ, Син. 20, л. 212 об.).

* * *

Личность и труды еп. Константина стали предметом серьезного научного интереса начиная с середины XIX ст., когда В. М. Ундольский открывает Синодальную рукопись „Учительного евангелия“[6], хотя имя этого книжника было известно еше К. Ф. Калайдовичу[7].

Основываясь на приписке Тудора Доксова (Син. 20), К. Калайдович высказывается о „неизвестном“ ему „епископе Константине, ученике Мефодия, архиепископа Моравского“, в весьма осторожной форме. Тем не менее от считает возможным включить его в число приближенных „того самого Дукса, которого некогда посетил эксарх болгарский“ Иоанн[8]. В своем сочинении Калайдович дает и описание самой рукописи „Четырех слов“, относя ее к XV в., а также замечает, что „противень с списка сего достопамятного болгарского перевода находится в Иосифской Волоколамской библиотеке под № 389, в 4; некто Тимофей Вениаминов написал оный в Великом Новгороде, в 1488 году. . .“[9]. Заканчивая свое рассуждение о рукописи, Калайдович добавляет, что новый перевод произведения Афанасия Александрийского был осуществлен Епифанием Славинецким в 1656 году, а в 1665 г. напечатан в Москве. Своим открытием К. Калайдович, несомненно, в большой мере был обязан знакомству с известным „Оглавлением книг, кто их сложил“, хотя сам он об этом умолчал.[10]

---

[6] В. М. Ундольский. Замечания для истории церковного пения в России. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, № 3. М., 1846, отд. I, с. 46.

[7] К. Калайдович. Иоанн, эксарх болгарский. с. 14 и примеч. 40.

[8] Автор имеет здесь в виду сообщение Иоанна Эксарха о том, что он перевел „Богословие“ Иоанна Дамаскина по настоянию „черноризца Докса“ (см. „Пролог“ к переводу у А. Теодорова-Балана: Кирил и Методий. II. С., 1934. с. 142). Докс был братом князя Бориса, подобно ему удалившимся в монастырь и, по-видимому, игравшим значительную роль в организации книжного дела в Болгарии конца IX — начала X ст. О родстве Бориса и Докса свидетельствует следующая запись в латинском евангелии (т. наз. Чивидальском) V—VI вв.: „Hic sunt nomina de Bolgaria. Imprimis rex illorum Michahel, et frater eius Dox, et alius frater euis Gabriel, et uxor eius Maria, et filius eius Rásàte, et alius Gabriel, et tercius filius Simeon, et quartus filius Jakob, et filia eius dei ancella Praxi, et alia filia eius Anna. . .“ („Здесь имена из Болгарии. Прежде всего их князь Михаил, и его брат Докс, и другой его брат Гавриил, и его жена Мария, и его сын Расате, и другой Гавриил, и третий сын Симеон, и четвертый сын Яков, и его дочь раба божия Праксн, и другая его дочь Анна. . .“) (Й. Иванов. Българските имена в Чивидалското евангелие. — В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич. С., 1933. с. 630). Й. Иванов (там же, с. 630 сл.) убедительно доказал, что эта запись в евангелии сделана в 867 г.

[9] К. Калайдович. Иоанн, эксарх болгарский, прим. 40. О списке Вениаминова см.: Иосиф, иеромон. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. с. 73—74 (ГБЛ, ф. 113, № 437; на л. 218 запись переписчика рукописи).

[10] В. М. Ундольский (Сильвестр Медведев, отец славянорусской библиографии. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, № 3. М., 1846, IV отд., с. XIX—XX) писал: „Творения и переводы Иоанна, эксарха болгарского, все были известны Медведеву (предполагаемому составителю „Оглавления“. — Э. З.). Этим мы нисколько не думаем унижать важного во многих отношениях издания Иоанна, эксарха болгарского. Читатель сам пусть решит, кому принадлежит честь этого открытия, и то, не отсюда ли взяты им (Калайдовичем. — Э. З.) сведения о трудах Симеона, кн. болгарского, Константина епископа, и не труд ли Медведева подал ему мысль сличить древний перевод Богословия с переводом Славинецкого, и проч. . . К. Ф. Калайдовичу известно было Оглавление книг Медведева! Ученые труды Константина философа, ученика св. Мефодия, перевод слов Афанасия Александрийского... тоже описаны у Медведева. . . Знал он и „Молитву по алфавиту“ его же сочинения“.

В. М. Ундольский, вводя в научный оборот новый труд Константина, ограничился весьма краткими о нем замечаниями. Сообщив о содержании „Учительного евангелия", он высказал в целом верное предположение, что Константину „должны принадлежать все предисловия и послесловия, а быть может, и целые поучения"[11]. Ундольский намеревался вернуться к сочинению Константина с тем, чтобы рассмотреть его подробно, и осуществил свое намерение. Однако работа Ундольского, читанная на одном из заседаний Общества истории и древностей российских при Московском университете (1 июня 1846 г.), по непонятным причинам не появилась в печати. Не известно почему задержана была и публикация „Учительного евангелия", которую готовил В. М. Ундольский.[12]

Более обстоятельно описал Синодальную рукопись „Учительного евангелия" Филарет[13], уточнив при этом некоторые суждения Ундольского. Так, он указал, что из всех бесед, входящих в „Учительное евангелие", только одна всецело принадлежит Константину. Вместе с тем, ошибочно истолковав известие Феофилактова „Жития Климента Охридского" („Болгарские легенды") о сочинениях Климента и основываясь на иных, второстепенных соображениях, Филарет безуспешно пытался отождествить этого последнего с еп. Константином. По утверждению Филарета, автор „Болгарской легенды" сообщает, что Климент „для народа написал годовый круг бесед, простых и удобовразумительных для каждого", а именно такой „круг бесед" представляет „Учительное евангелие". Имя же Климента Константин мог принять в иночестве, по примеру Константина-Кирилла Философа. Погрешность этого вывода была настолько очевидной (ни о каком г о д о в о м к р у г е б е с е д, якобы составленном Климентом, автор жития не говорит;[14] к тому же беседы Константина отличны от сохранившихся поучений его знаменитого современника и проч.), что при повторной публикации своей работы Филарет от него отказался.[15]

Изучение личности и творчества Константина Преславского было поставлено на солидную основу лишь с выходом в свет „Описания славянских рукописей Московской синодальной библиотеки" А. Горского и К. Невоструева, во второй части второго тома которого детально описаны два наиболее ценных списка Константиновых трудов, содержащих „Учительное

---

[11] В. М. У н д о л ь с к и й. Замечания для истории церковного пения в России. с. 46.

[12] Рукопись статьи Ундольского находится в настоящее время в ГБЛ (ф. 310, № 1395). В той же папке сохраняются копия, снятая Ундольским с Синодального списка (она доведена до л. 197 из 237, занимаемых текстом „Учительного евангелия"), и несколько корректурных листов начатого издания.

[13] Ф и л а р е т, е п и с к о п Р и ж с к и й. Кирилл и Мефодий, славянские просветители. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, № 4. М., 1846, отд. I, с. 26—28.

[14] Вот это место „Болгарской легенды": „Зная грубость народа и совершенную тупость к разумению писаний и [зная], что многие священники болгарские, с трудом понимая написанное на греческом языке, приобретали одно только умение читать на нем посредством букв, и потому скотоподобны, так как на болгарском языке не было праздничных слов, — итак, сознавая это, он придумывает средства и против этого и своим предприятием разрушает стену невежества: составив на все праздники слова, простые и ясные, не заключающие [в себе] ничего ни глубокого, ни слишком мудрого, но такие, которые не были недоступны даже для самого неразумного болгарина. . ." (Н. Л. Т у н и ц к и й. Материалы для истории жизни и деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия. Вып. I. Сергиев Посад, 1918. с. 125, 127).

[15] Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. с. 43—80.

евангелие“ и перевод „Четырех слов“ Афанасия Александрийского.[16] Составители „Описания“, помимо того, установили источники первого труда Константина, отделив в нем оригинальное от заимствованного, высказали много верных мыслей о языке и стиле, об особенностях переводческой манеры древнеболгарского книжника и т. д. Между прочим, именно А. Горским и К. Невоструевым было не просто заявлено, но и обосновано (посредством анализа языка) тождество пресвитера Константина, автора „Учительного евангелия“, и епископа Константина, переводчика антиеретического сочинения Афанасия Александрийского.

В 1857 году А. Ф. Гильфердинг, совершавший научную поездку по югославянским землям, в Дечанском монастыре (Сербия) обнаружил второй список „Учительного евангелия“ сербского извода, написанный в 1286 году, о чем гласит приписка в конце рукописи. Этот список, подаренный А. Ф. Гильфердингом Императорской публичной библиотеке, был предварительно описан А. Ф. Бычковым[17], а затем подробно изучен В. Ягичем[18].

В. Ягич уделил основное внимание филологической стороне памятника. Исследовав особенности языка и правописания, он пришел к выводу, что новый список не утратил еще черт, возводящих его к болгарскому оригиналу. Однако оказалось, что на сербской почве труд Константина подвергся заметной переделке в сравнении с тем его видом, который представлен Синодальным списком: в нем отсутствуют некоторые части („Азбучная молитва“, предисловие) и одна беседа переставлена. Помимо того, в статье Ягича помещены значительные выдержки из текста „Учительного евангелия“ по списку 1286 г. (вступление к беседам 3, 4, 5, 21, 39, 40, 43 и заключения 3, 21, 43-й; беседы 28 и 42 опубликованы целиком).

Другим важным исследованием, посвященным Константину, явилась работа Антония (Вадковского) „Константин, епископ болгарский, и его „Учительное евангелие“[19]. Антоний рассеял всякие сомнения по поводу личности Константина,[20] убедительно доказав несостоятельность отождествления этого книжника с Климентом Охридским, всесторонне проанализировал основной труд Константина, показал своеобразие его проповеднических приемов, уточнил источники и т.д. Напечатал он и значительное число бесед из „Учительного евангелия“: 1-ю — по Соловецкому списку, остальные (12, 14, 23, 28, 32, 33, 36, 37, 41—43, 45—51) — по Синодальному (1-я беседа в нем в значительной части утрачена).[21] Превосходное знание про-

[16] А. Горский и К. Невоструев. Описание. . . II, 2, с. 32—41 и 409—434.

[17] Отчет Императорской публичной библиотеки за 1868 г. СПб., 1869. с. 41—48.

[18] V. Jagić. Nedjeljna propovjedanja Konstantina Prezvitera bugarskoga po starosrpskom rukopisu XIII. vjeka. — Starine, kn. V, V Zagrebu, 1873, p. 28—42.

[19] Она первоначально печаталась по частям в „Православном собеседнике“ за 1882—1885 гг., затем вышла отдельным изданием в Казани в 1885 г. Исследование включено в книгу Антония „Из истории христианской проповеди“ (СПб., 1892; 2. изд., 1895) и переведено Д. Цухлевым на болгарский язык (см.: Периодическо списание, XXI—XXII, 1887, с. 373—425). Так как выводами Антония мы постоянно пользуемся далее, здесь о его работе говорим кратко.

[20] Обычно эта заслуга приписывается П. Шафарику, однако в данном случае определенную роль сыграл авторитет чешского ученого, а не какие-либо доводы, которых он не привел (см. его Rozkvět slovanské literatury v Bulharsku. — Casopis Českého musea, XXIII, V Praze, 1848, p. 14 сл.).

[21] В кн. „Из истории христианской проповеди“ Антоний печатает 1-ю беседу частично по Синод. списку, частично по списку Гильфердинга.

поведнической литературы, в первую очередь греческой, глубокая научная объективность и сдержанность ученого сделали его труд во многих отношениях образцовым. Сочинение Антония не утратило своего значения и по сию пору.

Через пять лет после выхода книги Антония, в 1890 году, А. В. Михайлов среди рукописей Венской придворной библиотеки нашел третий список „Учительного евангелия", сербского письма, датированный им началом XIV века.[22] В статье, посвященной этой находке, Михайлов подвел итог работе своих предшественников, дал тщательное описание нового списка, опубликовал по нему десять бесед (2, 7, 9, 10, 15, 26, 27, 29, 30, 44), высказал ряд соображений об истории „Учительного евангелия" на славянской почве, об объеме литературного наследия Константина и т.д. Этой рукописью занимался также А. И. Яцимирский[23].

Последующие исследования касаются отдельных вопросов, связанных с личностью или же с деятельностью еп. Константина. Из обобщающих же работ последнего времени несомненный интерес представляет очерк о Константине Э. Георгиева[24].

* * *

Для выяснения некоторых существенных моментов в жизни Константина и правильной оценки его роли в утверждении славянского просвещения и культуры весьма важно как можно более точно определить его взаимоотношения с первоучителями славян и их ближайшими учениками. Исходя из того, что в „Болгарской легенде" среди знаменитых последователей Кирилла и Мефодия имя Константина не упомянуто, многие ученые видят в нем, вслед за В. Ягичем[25], младшего современника „св. седмичисленников" и относят начало его литературной и просветительной деятельности к рубежу 80—90-х годов IX в., к Болгарии. Полагают, что он был в числе тех приверженцев солунских братьев, которые после смерти Мефодия были проданы в рабство в Венецию и вновь обрели свободу лишь благодаря заступничеству и помощи представителя византийского императора. О них составитель древнейшего жития Наума сообщает: „. . . и се же ведомо буди въсемь почитающимь, якоже прежде написахом (в житии Климента; см. ниже — Э. З.), яко еретици (враги славянского богослужения в Великоморавии — Э. З.) овы мучише много, а другые продаше жидомь на цене, презвитеры и диаконы. Ты же жидове поемше и ведоше к Беньтком. И вънегда продаху е, по строению божию прииде же тогда царь мужь кь Беньткомь от Коньстантина града царе дело делае. И уведевь о них и овыихь искупи царь муж и овыих тако поем, вед в Константин градь и сказа о них

[22] А. В. Михайлов. К вопросу об Учительном евангелии Константина, епископа Болгарского. — В: Древности. Труды славянской комиссии Имп. Археологического общества". Т. I. М., 1895. с. 76—133.

[23] А. И. Яцимирский. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек, т. I. — В: Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 98. Пгр., 1921. с. 187—189.

[24] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 161—201. См. также с. 56—68. В сокращении он напечатан в История на българската литература. Т. I. С., 1962. с. 112—126.

[25] В. Ягич. История сербско-хорватской литературы (древний период). Казань, 1861. с. 83.

царю Василию. И устроише е пакы в свое чины и саны презвитеры и диаконы, якоже и прежде беше. И урокы даше. Никтоже в работу не умре, нь овии в Коньстантине граде, царемь набдими, покои приеше, овыи в Бльгарску землю пришедьше, с великою чьстию покои приеше".[26]

Этот рассказ человека, лично знавшего Климента и Наума и, безусловно, неплохо осведомленного в событиях, развернувшихся в Великоморавии после кончины Мефодия, весьма красочен и имеет большую историко-познавательную ценность. Но есть ли какие-либо основания думать, что он проливает свет на судьбу еп. Константина? Вряд ли. Напротив, ряд соображений позволяет обычному представлению, что Константин, подобно другим ученикам Кирилла и Мефодия, познал горечь рабства и унижений, противопоставить новое решение вопроса.

Еще еп. Антоний, возражая Ягичу, замечал, что с „его мнением согласиться трудно". В числе прочего он обратил внимание на то, что „в прологе к своему „Учительному евангелию" к старцу Науму, одному из св. седмичисленников и, бесспорно, непосредственнных учеников Мефодия, он (Константин — Э. З.) обращается . . . не как к старцу, учителю, отцу, а как к равному, сотоварищу, брату. . ."[27]

Антоний имел здесь в виду употребление Константином обращения „б р а т е Науме" вместо более уместного, будь Константин младшим его современником, „о т ч е Науме". Это наблюдение Антония дает право заключить, что Константин не чувствовал значительной разницы между Наумом и самим собой ни в положении, ни в возрасте. Остановимся прежде всего на последнем из указанных выводов, ибо он открывает возможность с большой вероятностью определить время рождения еп. Константина.

Из древнего жития Наума известно, что он умер 23 декабря 910 г., шестью годами раньше своего „сьподруга и сьстрастника" еп. Климента.[28] Второе его житие добавляет, что почил Наум в глубокой старости.[29] Из сказанного вытекает, что Наум родился не позже конца 30-х — начала 40-х годов IX ст. Очевидно, эти же годы или близкие к ним должны считаться и временем рождения еп. Константина.

Но если возраст Константина к моменту, когда впервые встречаемся с ним как с писателем и проповедником, устанавливается более или менее точно, то о месте его рождения, о этнической принадлежности, а следовательно, и обстоятельствах, при которых он попал в кирилло-мефодиевскую среду, можно судить лишь предположительно. Еп. Антоний ограничился на сей счет верным, но очень неопределенным замечанием: „. . . Что он „(Константин. — Э. З.) был славянин родом, это ясно само по себе из его литера-

---

[25] П. А. Л а в р о в. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. с. 181. Цитированный памятник, как и не дошедшее до нас древнее житие Климента, положенное в основу „Болгарской легенды", принадлежит перу ученика Климента, о чем свидетельствует сам их автор. Оба жития, следовательно, возникли не позднее первой половины X в. (см. подробнее: Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 334—339). В том же тоне повествует о расправе с учениками Мефодия и составитель „Болгарской легенды", но его рассказ не самостоятелен, а восходит к упомянутому древнему житию Климента.

[27] А н т о н и й. Из истории христианской проповеди. СПб., 1892. с. 150. Далее все ссылки на это издание.

[28] П. А. Л а в р о в. Материалы. . . с. 181.

[29] Там же, с. 184.

турных произведений.[30] Исследователи, писавшие после Антония, называли Константина то уроженцем Моравии, то Болгарии, однако сколько-нибудь серьезно свой взгляд не мотивировали. Пожалуй, наиболее обстоятельно пытался разобраться в этом вопросе Э. Георгиев. Ссылаясь на то, что в приписке Тудора Доксова Константин назван лишь учеником Мефодия, но не обоих просветителей, он не допускает, чтобы Константин отправился с ними в Моравию из Византии. „Как попал (Константин. — Э. З.) к Мефодию, — пишет Георгиев, — сказать затруднительно. Во всяком случае трудно согласиться, что он моравянин: его дело во многом воодушевлено мыслью и заботой о болгарском народе; был сведущ в греческом языке, который мог усвоить особенно на юге — как славянин, живший в Византии и Болгарии; проявляет и болгаро-славянский патриотизм. Не следует думать, что Кирилл и Мефодий и их ученики в Великой Моравии полностью порвали со своей родиной, с болгарскими славянами. У них были близкие на родине, они поддерживали связи с ними, со славянами в Византии и Болгарии. Занимая высокие посты в Великой Моравии, особенно когда Мефодий становится моравским архиепископом, они привлекали к себе того или иного юношу, чтобы дать ему образование и найти в нем помощника в своем деле. Не исключено, что и Фотий мог отправить к ним нескольких молодых славян как в помощь в их деле, так и с тем, чтобы они, усвоив славянскую письменность и работу солунских братьев, могли быть употреблены в другом случае, подобном моравскому."[31]

Нет нужды распространяться о том, что вывод Э. Георгиева о болгарском происхождении Константина всецело покоится на умозрительных построениях и потому легко уязвим. Непонятно, например, в чем проявляется не просто славянское самосознание Константина, свойственное, кстати, всему кирилло-мефодиевскому кругу, а непременно „болгаро-славянский патриотизм". Не считаем мы также, что хорошим знанием греческого языка Константин обязан пребыванию в Византии и Болгарии. Напомним, что, по свидетельству пространного жития Климента, Мефодий назначил своим преемником на архиепископский престол Горазда, „как происходившего из Моравии и весьма сведущего в обоих — и славянском и греческом — языках"[32]. Указанное известие не может быть поставлено под сомнение, так как оно, бесспорно, восходит к главному источнику „Болгарской легенды" — к древнейшему житию епископа Величского — и получено автором последнего, если не от самого Климента, то от Наума.[33]

Было бы, конечно, излишне смело утверждать, что греческим языком Горазд овладел за пределами Моравии, в местах, названных Э. Георгиевым. Кирилл и Мефодий в перечень предметов, штудировавшихся их учениками,

---

[30] А н т о н и й. Из истории христианской проповеди. с. 149. Ср. мнение А. И. Соболевского (Древняя церковнославянская литература и ее значение. Харьков, 1908. с. 10): „Не все переводчики были равного достоинства. Одни были греки, усвоившие церковнославянский язык, по-своему образованные, во всяком случае хорошо знавшие греческий литературный язык. Их было большинство. Иоанна Экзарха и Константина Болгарского надо поставить в число этих переводчиков". Это мнение ученого, очевидно, стоит в связи с его выводом о месте служения Константина в качестве пресвитера, а затем епископа (см. далее).

[31] Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 163—164.

[32] Н. Л. Т у н и ц к и й. Материалы для истории жизни и деятельности. . . с. 105.

[33] Агиограф в труде, посвященном Науму, признается, что о своих героях он знал лишь то, „что сами блаженные отцы рассказали". Следовательно, он имел случай (и, вероятно, не раз!) беседовать с ними, в том числе и о моравском периоде их жизни.

несомненно, включили и язык своей родины, ибо он был основным языком восточно-христианской культуры, носителями и проводниками которой были солунские братья.

Сомневаясь в уместности и убедительности аргументации Э. Георгиева в пользу защищаемой им точки зрения, мы вместе с тем, подобно ему, разделяем взгляд, что еп. Константин был выходцем из югославянских земель. Причины, которые вынуждают нас к тому, суть следующие.

Во-первых, сочинения еп. Константина совершенно свободны от моравизмов,[34] что было бы, очевидно, маловероятным, если бы Константин на самом деле был уроженцем Моравии. Правда, эти сочинения дошли до нас в сравнительно поздних списках, причем не болгарских, а русских и отчасти сербских. Последнее обстоятельство, разумеется, умаляет значение выдвинутого довода. Однако в этой связи не можем не обратить внимание на интересную заметку в рукописи, содержащей Константинов перевод „Четырех слов против ариан" и принадлежавшей ранее Кирилло-Белозерскому монастырю (ГПБ, собр. Погодина, № 968, л. 221 об.). Эта запись гласит: „В лето 6997, при великых князех Иване и Иване сыне его, при архиепископе ноугородцком Генадии, написана бысть книга сиа Афанасии Александрьскы в Великом Новегороде, в владычне дворе, повелением диакона Герасима Поповки; а писал брат его Митя; а писана с списка с старые книги с болгарьские; а писати есми велел слово в слово в пречестную обитель пречистые богоматери и чюдотворца Кирила. Господину игумену Макарию и з братьею Герасимець Поповка челом бию: помяните мя в святых своих молитвах; а написано о списке в 5 слове о празнице пасхы."[35]

Выражение „а писати есми велел слово в слово" очень примечательно. Оно, вне сомнения, характеризует общее отношение славянских грамотеев к этому переводу Константина, дававшему в их руки труд, излагавший основной догмат христианства о сущности св. Троицы. От переписчика „Четырех слов"; безусловно, требовалась особая тщательность, та высочайшая точность (*ακρίβεια*), которая отмечала работу переводчиков и переписчиков патристических, литургических и церковно-канонических сочинений. Эта тщательность проявилась как в том, что все шесть сохранившихся их списков имеют несущественные между собой расхождения,[36] так и в неизменном и строгом воспроизведении приписки Тудора Доксова (явление как будто редкое), включая и явно непонятное писцам „етхь бехти"[37]. Естественно было бы ожидать, что по меньшей мере лексические моравизмы, если таковые были в оригинале перевода, в этих условиях должны были бы хоть частично уцелеть.[38]

---

[34] Ср.: А. Горский и К. Невоструев. Описание. . . II, 2, с. 35 сл. и 429—432.

[35] П. М. Строев. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. Приведены в порядок и изданы под ред. акад. А. Ф. Бычкова. СПб., 1882. с. 178. См. также: A. Vaillant. Discours contre les Ariens. . . p. 13 (текст приписки), между с. 16 и 17 — снимок.

[36] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 192.

[37] Оно заключает приписку и означает год крещения Болгарии князем Борисом по праболгарскому летоисчислению (см.: Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. I. с. 215—216).

[38] Б. Горский и К. Невоструев, высоко отзываясь о переводческом умении еп. Константина, одновременно допускали подновление языка перевода в процессе переписки и ссылались при этом на замену „некоторых грамматических форм" в Синодальной рукописи Слов „позднейшими" (Описание... II, 2, с. 35).

Во-вторых, Симеон, поручая наиболее ответственное — Преславское епископство — Константину, вероятно, не менее, чем Мефодий, в подобной ситуации остановивший выбор на Горазде в числе прочего и в силу его моравского происхождения, был заинтересован в том, чтобы его избранник не только обладал необходимыми личными качествами, но и был единокровным со своей паствой.

Наконец, нам представляется не лишенной интереса одна весьма любопытная деталь в „Болгарской легенде". Изгнанные из Велеграда ближайшие ученики Кирилла и Мефодия, несмотря на то, что „в Болгарию влеклись желанием, о Болгарии помышляли, надеялись, что Болгария даст им успокоение", в конечном счете все-таки „разошлись каждый в иную сторону, по воле божией, чтобы большее количество стран вокруг восприняло евангелие".[39] Примечательно, что в вожделенную страну попадают лишь Климент, Наум и Ангеларий, а моравянин Горазд и Савва, по-видимому, остаются среди западных славян. Если о национальности Ангелария нельзя сказать ничего определенного, то болгарское происхождение Климента и Наума можно считать твердо установленным. Не вызван ли тот факт, что пути седмичисленников разминулись, стремлением каждого из них быть ближе к родине? Если это так, то и появление Константина в Болгарии не обусловлено ли той же причиной?

Мы сознаем, что изложенные соображения не вполне бесспорны и, несомненно, недостаточны для категорического заключения по дискутируемому вопросу. Но, очевидно, они более оправданы, нежели мнение исследователей, видящих в еп. Константине моравянина только потому, что мы не в состоянии ныне с полной уверенностью судить о том, как Константин оказался в Моравии.

Последняя задача, в виду отсутствия каких бы то ни было надежных данных, действительно сложна. И, разумеется, она не может быть снята одним росчерком пера, как это делает, например, В. Сл. Киселков, неожиданно причисливший Константина Преславского к „самым молодым ученикам Константина Философа или Кирилла, но лишь в Царьграде, между 861 и 863 годами, а не Мефодия в Моравской столице. . ."[40]

Э. Георгиев, как было сказано, опираясь на сообщение Тудора Доксова, отвергает всякую мысль, что еп. Константин сопутствовал Кириллу и Мефодию с самого начала их моравской миссии. Но стоит ли этому сообщению придавать тот смысл, который вкладывает в него болгарский ученый? Позиция Георгиева нам представляется не просто результатом излишне прямолинейного прочтения приписки к „Четырем словам", прочтения, не учитывающего всей совокупности пусть не столь определенных, но все же не лишенных значения фактов. Она обусловлена еще, как увидим далее, и стремлением любой ценой найти дополнительный аргумент в пользу отстаиваемого им взгляда, что одно из первых старославянских стихотворений — „Азбучная молитва" — не часть „Учительного евангелия", а сочинение Константина — Кирилла Философа.

Порочность подобного подхода очевидна. В связи с этим сошлемся на такой пример. В современной науке сложилось твердое (и обоснованное!) убеждение, что Кирилл и Мефодий отправились в далекую Моравию в

[39] Н. Л. Туницкий. Материалы для истории жизни и деятельности. . . с. 111.

[40] В. Сл. Киселков. Проуки и очерти. . . с. 61.

сопровождении группы учеников, среди которых, несомненно, были Климент и Наум Охридские. Оно поддержано и Э. Георгиевым. Однако, если следовать его логике и исходить лишь из показаний пространных житий первоучителей славян, то нужно признать указанное убеждение ошибочным. И в самом деле, в обоих памятниках, там, где речь идет о подготовке к отъезду в Моравию, глухо упоминаются какие-то „инеи съпоспешникы" солунских братьев, единые с ними по духу („иже бяаху того же духа, егоже и си"). Но эти „съпоспешникы" участвуют только в молитве, последовавшей за согласием Кирилла и Мефодия откликнуться на призыв западных славян. О том, что они вошли в состав миссии, ни в одном из названных памятников нет ни слова. Наоборот, из пространных житий вытекает, что из Константинополя в Велеград Кирилл выехал, имея единственного спутника — Мефодия. И только прибыв туда, он обзаводится учениками, коих собрал для него князь Ростислав.[41]

Такую картину рисуют весьма авторитетные источники, если их толковать буквально. И тем не менее, вопреки этому, казалось бы, ясному свидетельству, исследователи считали и считают, что моравская миссия была более многочисленной уже при отбытии ее из Византии. Этот существенный корректив в показания пространных житий позволило внести привлечение других памятников, в первую очередь „Болгарской легенды".

Однако обратимся снова к теме. На наш взгляд, известие Тудора Доксова свидетельствует лишь о том, что Константин — действительно „ученик сы Мефодов, архиепископа Моравы", но отнюдь не отрицает, что он был учеником и Кирилла. Последнее положение прямо подтверждается признанием самого еп. Константина. В „Азбучной молитве" он говорит о себе и своем намерении истолковать евангельский текст:

Шестькрилат силу въсприим,
Шъствую ныне по следу учителю.
Имени ею[42] и делу последуя,
Яве сътворю евангельско слово.

Уже П. Шафарик, сопоставив этот пассаж, в котором, по его словам, Константин называет себя „учеником, соименником и ревностным последователем св. Константина, или Кирилла, первоучителя славянского", с сообщением Тудора Доксова, не нашел их противоречащими друг другу и заключил: „След(овательно), он был им у обоих" (братьев. — Э. З.).[43]

Георгиева же такая недвусмысленная и неоспоримая интерпретация приведенного отрывка не устраивает, так как она наносит сокрушительный удар по его построениям относительно авторства молитвы. Путем разного рода натяжек он старается доказать, что составитель стихотворения под словом „учитель" разумеет . . . Христа.[44] В соответствующей ра-

[41] См.: П. А. Лавров. Материалы. . . с. 28.

[42] Так в Синод. списке памятника, по которому цитируется молитва; должно же быть „его" (см.: Е. Георгиев. Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. С., 1956. с. 144—148).

[43] П. Шафарик. Расцвет славянской письменности в Булгарии. Перевод с чешского О. Бодянского. М., 1848. с. 13 и примеч.

[44] См., например, работы Э. Георгиева: Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. с. 148—150; Първият славянски поет и неговите стихотворения. — Език и литература, 1963, кн. 5, с. 12—13; Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969. с. 223—225; и др.

боте мы подробно рассмотрели этот искусственный вывод исследователя.[45] Здесь же важно подчеркнуть, что, преувеличивая значение свидетельства Тудора Доксова, он делает это преднамеренно.

Итак, приписка к переводу „Четырех слов против ариан " и самопризнание Константина в „Азбучной молитве" дают полное право полагать, что он влился в кирилло-мефодиевское окружение еще до 869 года и, возможно, входил в число тех учеников славянских апостолов, которые вместе с ними отправились в Великоморавию по приглашению князя Ростислава. Не принадлежа к „избранным и корифеям хора", как именует ближайших сподвижников солунских братьев, то есть Горазда, Климента, Наума, Савву и Ангелария, автор „Болгарской легенды", Константин, тем не менее уже в пору своего пребывания в западнославянских землях, должно быть, зарекомендовал себя стойким борцом за культурное самоопределение славянства и незаурядным книжником. Именно это обеспечило ему впоследствии возможность стать одним из наиболее влиятельных церковных и литературных деятелей Симеоновой Болгарии. И, видимо, потому, что судьбы Константина и Наума переплелись еще в годы их молодости, он имел все основания видеть в седмичисленнике точно такого же „съподруга и състрастника", каким был для последнего еп. Климент.

Наш вывод не только не снимает, но усугубляет необходимость искать ответ на вопрос, отчего все-таки Тудор Доксов счел еп. Константина лишь учеником Мефодия. Проф. В. Велчев рассуждает следующим образом: „Приписка связывает его только с Мефодием, может быть, потому, что память о нем была более свежа, чем о Константине-Кирилле, умершем в 869 году."[46] По-видимому, в этом объяснении есть известная доля правды. Примерно за сорок лет, истекших со времени смерти просветителя славян, его личность сделалась легендарной. Учитывая необыкновенную скромность Константина и факт, что при жизни Кирилла он играл, очевидно, далеко не первую скрипку, трудно поверить в то, чтобы Константин в кругу участников Преславской литературной школы, к которой принадлежал и Тудор Доксов, любил подчеркивать свою близость к зачисленному в сонм святых устроителю славянских письмен. О том же, что он был воспитанником Мефодия, знали и помнили все преславские книжники, как многие из них помнили тот день, когда Константин прибыл из Моравии, чтобы включиться в работу по просвещению своей родины. Небезынтересно в связи с этим, что древнеболгарские книжники и Климента Охридского сближали прежде всего с Мефодием. В частности, составитель все той же „Болгарской легенды", вторя, вне сомнения, рассказу автора древнего жития святого, пишет: „Образцом жизни он ставил себе великого Мефодия и заботился и молился о том, чтобы не уклониться от следования ему, и, поставив его жизнь и деяния основанием собственного поведения, как бы некоторую картину искусного в художестве живописца, он тщательно изображал себя сообразно с ним. Ибо, как никто другой, он знал его жизнь, так как с юности и ранних лет последовал за ним и видел своими глазами все дела учителя."[47] Что же касается взаимоотношений Климента с Кириллом, то

---

[45] Э. Г. Зыков. К вопросу об авторе „Азбучной молитвы". — Изв. Инст. за българ. литература, кн. IX, 1960, с. 190—192.

[46] В. Велчев. Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. С., 1939. с. 118.

[47] Н. Л. Туницкий. Материалы для истории жизни и деятельности. . . с. 125.

на сей счет читатель его жизнеописания мог строить лишь догадки, так как об этом в нем прямо нигде не говорится.

Должно ли это нас смущать? Думаю, что нет. В представлении древнеболгарских писателей Кирилл был прежде всего ученым, „философом", изобретателем славянского алфавита и литературным деятелем. Осуществление же сугубо практической стороны кирилло-мефодиевского дела, то есть внедрение славянского богослужения, а следовательно, и подготовку соответствующего клира, к которому принадлежали Климент с Константином, они ставили в заслугу Мефодию и, справедливости ради нужно сказать, были не так уж далеки от истины.

Все вышеизложенное заставляет, очевидно, пересмотреть и широко распространенное представление, согласно которому еп. Константин вернулся в Болгарию через Венецию и Царьград. Как уже отмечалось, это представление покоится исключительно на априорном заключении, что он был в числе тех жертв противников славянского богослужения в Великоморавии, о чьих злоключениях так красочно повествует автор Наумова жития. Так как о их дальнейшей судьбе — будь то в Болгарии или в Византии, — кроме весьма скупых и неопределенных сведений, извлекаемых из его труда, ничего неизвестно, то, конечно, каждому вольно использовать это повествование по-своему. Однако само собой рождается подозрение, что лаконичность древнего агиографа далеко не случайна: упоминаемые им ученики Кирилла и Мефодия скорее всего были рядовыми священнослужителями, ничем особенным себя не проявившими. Выражение же „с великою чьстию покои приеше" — обычный агиографический штамп и поэтому ничуть не колеблет наше предположение.

Другое дело — Константин. Один из иерархов болгарской церкви, талантливый книжник, сочинения которого, безусловно, были достаточно распространены и популярны в Симеоновой Болгарии, он оставил заметный след в памяти людей, его знавших, в том числе и младшего своего современника — составителя Наумова жития.[48] И, вероятно, последний не преминул бы прямо назвать будущего епископа среди лишенных сана и проданных в рабство последователей солунских апостолов, если бы Константин разделил их участь. Ведь возвышение Константина — наглядное свидетельство торжества кирилло-мефодиевских идей в Болгарии и „благоверия" ее владетелей — Бориса и Симеона, — на которое книжник ссылается не без удовлетворения.

Против господствующего представления о времени и обстоятельствах возвращения Константина на родину впервые решительно выступил Э. Георгиев. Он полагает, что перенесение кирилло-мефодиевской традиции в Болгарию началось до 885/886 г., то есть до прибытия Климента, Наума и тех учеников славянских апостолов, о которых рассказывает автор Нау-

[48] Факт, что еп. Константин ему был известен, едва ли нуждается в доказательствах. Но на всякий случай напоминаем следующее признание агиографа. Говоря о причинах, заставивших его взяться за сочинение жития Наума, он замечает, что действовал не столько по своей инициативе, сколько по побуждению „владыки Марко". Этот Марко, ученик „блаженного Климента", был епископом в Девольской епархии, „четвьртии епископь вь словенскии езыкь". Не называя предшественников Марко по именам, книжник исходил из убеждения, что они хорошо известны его читателям. При нынешнем состоянии материала возможно лишь одно допущение, а именно, что речь тут идет о Мефодии Моравском, Клименте Величском и Константине Преславском.

мова жизнеописания. По убеждению исследователя, князь Борис, несомненно знавший о моравской миссии Кирилла и Мефодия, не мог не увлечься идеей введения славянского богослужения в своей державе, а потому приложил усилия, чтобы заполучить кого-либо из соратников солунских братьев. Желание Бориса было с пониманием встречено византийскими властями, в частности патриархом Фотием, и в итоге в Болгарию еще при жизни Мефодия было послано несколько его последователей, среди которых находился и еп. Константин. „Трудно допустить, — пишет Георгиев по поводу рассмотренного выше сообщения составителя древнего жития Наума, — что один из организаторов славянской литературной жизни в Болгарии — Константин Преславский — прошел этот долгий романтичный путь, прежде чем попасть в Болгарию. В его литературном наследии нет и намека на подобную одиссею. Константин не принадлежит к блестящему созвездию так наз. седмичисленников, однако вопреки тому занимает высокий пост в болгарской столице, тогда как двое из седмичисленников, которые прибыли в Болгарию, Климент и Наум, не задерживаются долго в Преславе, а отправляются работать на окраину Болгарии — в Македонию. Этот факт заставляет нас заключить, что Константин Преславский был одним из тех представителей кирилло-мефодиевской школы, которых Борис получил со специальной задачей: организовать славянскую церковную и литературную жизнь в Болгарии, перенести кирилло-мефодиевскую традицию в нашу страну."[49] Конкретизируя свою мысль, Георгиев обращает внимание на известие пространного жития Мефодия о путешествии Моравского архиепископа в Царьград, совершенном им с группой учеников в конце жизни. Согласно этому известию, в византийской столице Мефодий был принят с честью великой и радостью, а учение его удостоено похвал. При этом император Василий I „удьрьжа от ученик его попа и дьякона с книгами"[50]. Георгиев не без основания утверждает, что „поп и дьякон" предназначались для отправки в помощь князю Борису, и видит в первом из них Константина Преславского — пресвитера Константина.

Это предположение не встретило сочувствия и поддержки у специалистов. Так, академик И. Снегаров считает, что оно „не подкрепляется никакими фактами и является лишь гипотезой, которая по существу не бросает более яркого света на начало славянского просвещения в Болгарии, а, напротив, ставит нас в противоречие с историческими источниками (греческим кратким житием Климента Охридского, славянским житием Наума Охридского), на основе которых Климента называем болгарским первоучителем"[51]. Следует сразу же оговорить, что ссылка Снегарова на краткое житие Климента, приписываемое Дмитрию Хоматиану („Охридская легенда"), а тем более на древнее житие Наума неуместна, ибо оба памятника (как, впрочем, и другие) вовсе не свидетельствуют, что Климент был п е р в ы м п о в р е м е н и (но не по значению!) просветителем болгар. Так что гипотеза Георгиева на деле противоречит лишь разделяемому Снегаровым традиционному воззрению на роль Климента в организации куль-

[49] Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 64.
[50] П. А. Л а в р о в. Материалы. . . с. 76.
[51] И. С н е г а р о в. Поява на славянска писменост в България. — В: Тържествена сесия за 1100-год. на славянската писменост. 863—1963. Доклади и материали. С., 1965. с. 135.

турной жизни Болгарии. А именно это воззрение, как мы попытаемся показать, находится в несоответствии не только с церковной политикой Бориса, проводившейся им начиная с 865 года, но и с показаниями весьма авторитетного источника — „Болгарской легенды".

Общеизвестно, что сразу же после провозглашения христианства государственной религией Борис, сознававший опасность подчинения болгарской церкви константинопольскому патриарху, сделал все возможное, чтобы добиться ее самостоятельности. Демонстрируя нежелание идти на поводу у Византии, которой он был обязан крещением, Борис уже в 866 году неожиданно вступает в контакт с римско-католической курией. Начало этому контакту была положено посланием болгарского князя папе Николаю I, в котором содержалась просьба изложить основы христианского учения, дать наставление в гражданских делах, помочь в организации церковного управления в Болгарии. Главной же заботой Бориса было получить от папы разрешение иметь собственного патриарха. И стоило ему убедиться, что рассчитывать на поддержку Рима в этом наиболее важном для него вопросе не приходится, как Борис вернулся к прежней ориентации на Восток. Сложная дипломатическая игра, опиравшаяся на умелое использование антагонизма между двумя претендентами на руководящее положение в христианском мире, вскоре дала первые плоды. 4 марта 870 г. заседавший в византийской столице церковный собор принял вполне устраивавшее на первых порах Бориса постановление: Болгария объявлялась особой архиепископией, формально хотя и подчиненной Константинополю, но пользовавшейся внутренней автономией. В соответствии с этим постановлением в Болгарию прибыл большой отряд греческого духовенства во главе с архиепископом. Языком церкви стал язык греческий. Это была вынужденная уступка Византии, диктовавшаяся не только (и, может быть, не столько!) желанием сохранить с ней добрососедские отношения, но и отсутствием элементарных условий (в первую очередь необходимого минимума подготовленных людей) для произведения независимой церковной политики. Сложившаяся обстановка не могла долго удовлетворять Бориса. Присутствие в стране греческой агентуры, враждебно настроенной в отношении местной культуры и совсем не заинтересованной в ее развитии, понуждало его искать иных помощников в церковно-культурном строительстве, ввиду чего Борис предпринимает шаги для подготовки собственных кадров белого и черного духовенства. С этой целью в Византию направляется группа молодых болгар; в ее составе был и сын самого князя — Симеон, который, по мысли Бориса, в будущем должен был возглавить болгарскую церковь.[52]

Было бы, конечно, неверно думать, что Борис, мечтавший о создании отечественной интеллигенции, ограничился лишь указанной мерой. Поиски нужных людей ведутся в разных направлениях, причем о них знают не только при княжеском дворе, но и в далекой провинции. Автор „Бол-

[52] Симеон и, возможно, кое-кто из детей болгарской знати (Иоанн Экзарх?) проходили обучение в придворной Магнаурской высшей школе. Намерение Бориса создать болгарское монашество подтверждает письмо Фотия (конца 70-х гг. IX ст.), в котором патриарх извещает о прибытии в Византию посланцев Бориса и об откомандировании их в распоряжение монаха („инока и безмолвника") Арсения (см.: Посланието на цариградския патриарх Фотия до българския княз Бориса. — В: Български старини. V. С., 1917. с. 23—24; Гръцки извори за българската история. Т. IV. С., 1961. с. 103).

гарской легенды" прямо об этом свидетельствует. Когда, по его словам, Климент, Наум и Ангеларий явились в пограничный в то время Белград, тамошний боритакан (правительственный наместник) оказал пришельцам радушный прием и „счел необходимым отослать этих чужестранцев к князю болгарскому Борису, которого военным помощником он был, потому что он знал, что Борис таких людей жаждет. Итак, дав им успокоиться после продолжительного беспокойства, потом он послал князю этот многоценный дар, объяснив ему, что это именно такие люди, каких он желал сильным желанием."[53]

Более того, несколькими строками выше составитель жития дает почувствовать, что о доброжелательном отношении к славянской письменности в Болгарии и, надо думать, о нуждах Бориса были наслышаны даже в моравской столице. Покидая Великоморавию, Климент и его спутники уверены, что „Болгария даст им успокоение", иными словами — на Балканах они получат полную свободу действий для продолжения дела, которое стало смыслом всей их жизни. Откуда же явилась такая уверенность? „Эти веру и надежду. . ., — справедливо пишет Э. Георгиев, — ученики Мефодия могли питать главным образом потому, что знали, что там кирилло-мефодиевская традиция нашла благоприятную почву для развития."[54]

Можно, разумеется, объявить оба эти недвусмысленные свидетельства „Болгарской легенды" домыслом ее составителя или, на худой конец, закрыть на них глаза, но от этого факт не перестает быть фактом: они полностью подтверждаются всем ходом дальнейших событий в судьбе седмичисленников и посему, бесспорно, заслуживают доверия.

Нельзя не согласиться с Э. Георгиевым и в том, что в пользу присутствия в Преславе „других славянских деятелей, представителей славянской церкви и славянской книжности", к 885 г. уже утвердившихся в качестве их организаторов и руководителей, говорит и отправка Климента, а семью годами позже и Наума (наиболее заслуженных учеников Мефодия), в Кутмичевицу, на юго-западную окраину Борисовой державы.

Этому решению Бориса в специальной литературе дано несколько объяснений. Так, автор первого монографического исследования о Клименте Н. Л. Туницкий считал причиной назначения его в Македонию отсутствие условий для пропаганды славянского богослужения „в столице и ее окрестностях": наличие сильной оппозиции в лице „защитников старины" внушало Борису опасение „новых осложнений", „нового взрыва", подобного бунту реакционного боярства 865 года, которые могла вызвать деятельность Климента в центре страны.[55] В. Н. Златарский присовокуплял к этому, что организация славянского культурного очага в Северо-Восточной Болгарии повлекла бы за собой неудовольствие и со стороны греческого духовенства, также нежелательное для Бориса.[56] Последнее обстоятельство

[53] Н. Л. Туницкий. Материалы для истории и деятельности. . . с. 115 (разрядка наша — Э. З.).

[54] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 67. Чрезвычайно интересные соображения о безусловной осведомленности Бориса о миссии Кирилла и Мефодия среди западных славян см.: Б. Ст. Ангелов. Борба за делото на Кирил и Методий. С., 1969. с. 187—189.

[55] Н. Л. Туницкий. Св. Климент, епископ словенский. Сергиев Посад, 1913. с. 164.

[56] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I, ч. 2. С., 1927. с. 225 и сл.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

ставил во главу угла и акад. Н. С. Державин. „Осторожный в своих отношениях к Византии и к греческому духовенству, — писал Державин, — Борис не задержал у себя в столице славянских гостей, где их просветительная деятельность на глазах у византийского архиепископа могла преждевременно вызвать дипломатические осложнения и создать неприятности. Он отправил Климента в юго-западную Македонию, а Наума в северо-восточную Болгарию, предположительно в г. Преслав, с поручением обучать местное население славяской грамоте, подготовлять кадры болгарских церковнослужителей, которые бы совершали богослужение на родном языке, насаждать среди населения христианское вероучение на славянском языке и подготвить необходимую для нужд культа литературу на славянском же языке."[57]

Мы намеренно воспроизвели высказывание Н. С. Державина целиком: оно дает наглядное представление о доказательной силе аргументации как самого Державина, так и его предшественников в пользу отстаиваемой ими точки зрения. Акад. Державин не мог не знать, что расстояние между Плиской и Преславом[58] было весьма невелико, поэтому культурно-просветительная деятельность Наума, обосновавшегося первоначально в преславском монастыре св. Пантелеймона, и в этом случае оставалась на виду и у местной оппозиции, и у греческого духовенства. К тому же, если не в самой столице, то вблизи от нее — возможно, в содружестве с Наумом — работали пресвитер Константин и, весьма вероятно, еще кое-кто из учеников Мефодия. С другой стороны, сомнительно, чтобы указанные Н. Л. Туницким, В. Н. Златарским и Н. С. Державиным факторы, если они действительно что-то значили в середине 80-х годов IX ст., полностью утратили это свое значение всего лишь семь лет спустя, когда Преславский народный собор (893) решительно высказался за введение славянского языка во всех сферах общественной и культурной жизни Болгарии. Нам представляется, что отнюдь не страх перед греками или же „защитниками старины", а недостаток священнослужителей из местного населения и необходимых книг заставили Бориса, умевшего утвердить свою волю даже тогда, когда она шла в разрез с интересами влиятельных общественных группировок, переходить к богослужению на родном языке постепенно. И, очевидно, для преодоления этого реального, а не мнимого препятствия потребовался срок более длительный, нежели промежуток времени между 885, 886 и 893 годами.

Назначая же Климента в далекую Кутмичевицу, Борис, вполне вероятно, руководствовался тем, что в отличие от центральной Болгарии там дело, инициатором и покровителем которого он был, к середине 80-х годов не сдвинулось с мертвой точки. Имея в виду огромный опыт седмичисленника и его энергию, Борис рассчитывал на быструю поправку сложившегося на юго-западе положения. В этой связи, по-видимому, небезынтересно мнение Ив. Снегарова, полагающего, что озабоченность Бориса обстановкой в Македонии вызывалась усилением греческих позиций в ней после введения христианства и боязнью, что византийское влияние в крае, которым империя долгое время владела, поставит его под угрозу посте-

[57] Н. С. Державин. История Болгарии. Т. II. М., 1946. с. 61.

[58] Преслав стал столицей Болгарии не позже 893 года, до этого резиденция князей находилась в Плиске.

пенного отторжения от Болгарии.[59] К сожалению, акад. Снегаров исходит при этом из предвзятой мысли о приоритете Климента в утвержрении славянского богослужения, книги и школы в Болгарии, посему это в целом приемлемое соображение получает у него специфическую окраску.

Метод, которым в данном случае пользуются названные выше исследователи, заслуживает самого решительного осуждения: угождая традиции и стараясь оправдать ее, они оставляют в стороне особенности эпохи и показания исторических источников, предпочитая им умозрительные заключения, не имеющие под собой никакой почвы. И, бесспорно, прав Э. Георгиев, оценивающий „объяснение Златарского и Туницкого" как „предположение, которое покоится в основном на факте, что Климент отправляется в Македонию"[60], и тем самым возвращающий их рассуждения к исходному пункту.

Однако и сам Георгиев, развивая мысль о причинах отъезда седмичисленников в Македонию, выдвигает крайне субъективное и совершенно бездоказательное положение. Отправляясь от своей пресловутой гипотезы о появлении кириллицы до составления Константином Философом глаголического алфавита,[61] он уверяет ,что первая азбука к моменту их прибытия в Плиску в Болгарии уже утвердилась. А посему „Климент и Наум, верные ученики Кирилла и Мефодия, напрасно ищут учеников для сложного глаголического письма. „Мефодиева наука", как один западный памятник именует глаголическую письменность, не открывает возможностей для учительской деятельности в Преславе, которым овладела кириллица. Климент и Наум напрасно разъясняют, что так наз. „кириллица" не есть „славянское Кириллово письмо". Преславским ученикам их наука кажется не только трудной, но и не подходящей для письма стилизацией, она неприемлема для них, хотя и начинается крестом. Претерпев огорчения и обиды, Климент и Наум отправляются в Македонию."[62] Преславские же книжники предпринимают „преложение книг", то есть „замену глаголического письма кирилловским, транскрипцию текстов". При этом „деятельное и руководящее участие" в этой работе принял Константин Преславский, который „понял, что азбука его учителей не подходит для болгарских условий"[63].

---

[59] Ив. Снегаров. Св. Климент Охридски. С., 1927. с. 19 и сл. См. также: П. Коледаров. Климент Охридски, „първи епископ на български език" на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи. — В: Константин-Кирилл Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-год. от смъртта му. С., 1969, с. 141—167.

[60] Е. Георгиев. Расцветът на българската литература в IX—X в. с. 70.

[61] См.: Е. Георгиев. Произходът на кирилицата. — Просвета, I (1935—1936), С., с. 1182—1187; Начало на славянската писменност в България. Старобългарските азбуки. С., 1942; Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. С., 1952; Письменность россов. — In: Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 1863—1963. Köln — Graz, 1964, p. 372—381, и др. работы того же автора.

[62] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 72.

[63] Там же, с. 73. О том, что именно еп. Константин дал путевку в жизнь кириллице, пишут и другие исследователи. Так, Б. Конески полагает, что одновременно с вокняжением Симеона (осенью 893 г.) на народном соборе кириллица была объявлена официальным письмом и Константин Преславский приспособил ее к славянской звуковой системе по образцу глаголицы. И с точки зрения Конеского, принятие этого положения объясняет нам, почему Климент и Наум покинули столицу, несмотря на то, что Симеон искал способных людей для организации славянской церкви и славянской письменности. Оказавшись на окраине Болгарии, они потрудились для расцвета глаголический письменности, встав при этом в оппозицию как по отношению

Картина, нарисованная Э. Георгиевым, преисполнена драматизма, бескомпромиссной борьбы: сталкиваются два мнения, два лагеря, надежда и разочарование, стойкость одних учеников Кирилла и Мефодия и отступничество других. Но, во-первых, непримиримый, по словам Георгиева, „глаголит" Наум провел в „стане противника" целых семь лет, причем в качестве организатора литературной работы и славяно-болгарской школы.[64] Во-вторых, как показали исследования последнего времени, старый тезис о том, что преславские книжники пользовались исключительно кириллицей, а глаголица получила распространение только в Македонии, погрешен. Неопровержимые и многочисленные факты говорят за то, что Северо-Восточной Болгарии в конце XI — начале X ст. по меньшей мере был свойствен не „азбучный дуализм", то есть что там в ходу были оба славянских алфавита.[65]

Э. Георгиев, защищая взгляд о более раннем, чем принято думать, проникновении на Балканы кирилло-мефодиевской традиции, принимает в расчет и то, что „жестоко преследуемые и вынужденные бежать из Моравии ученики Мефодия не могли перенести в Болгарию все те книги, которые были созданы в Моравии и которые находим позже в Болгарии, России, Сербии и других местах"[66]. К сожалению, вопрос о том, какие из переводов славянских первоучителей, не говоря уже о их оригинальных сочинениях, дошли до нас, окончательно не выяснен. Однако лингвисты доказывают, что древнейшие сохранившиеся памятники, писанные на территории Болгарии и содержащие важнейшие церковно-богослужебные тексты, восходят к моравским образцам. Иных, более старых их переводов на славянский язык не обнаружено. Следовательно, по меньшей мере кирилло-мефодиевские евангелие и апостол (в обоих их видах — полном и апракосном), псал-

---

к решению князя, так и к деятельности Преславского кружка (B. K o n e s k i. Ohridska književna škola. — Slovo, VI—VIII, Zagreb, 1957, p. 177—194; то же в ж. „Литературен збор", Скопје, 1956, с. 1—9). Об участии еп. Константина в работе по утверждению кириллицы ранее писал, например, Г. А. И л ь и н с к и й (Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена „кириллицей"? — Byzantonoslavica, III, Praha, 1931, p. 79—88).

[64] Ср.: „Наум остается в Преславе, где чувствовалась большая нужда в деятелях, подобных им (т.е. Клименту и Науму. — Э. З.). Князь Борис, создавая державу со славянской культурой, должен был создать в своей столице славянский культурный центр. Он нуждался в славянском училище и в круге литературных деятелей, которые размножили бы существующие славянские книги. За организацию училища и круга книжников принимается Наум" (Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 158).

[65] Вопреки настойчивым усилиям представить Константина Преславского одним из создателей кирилловского алфавита, а он был все же „глаголитом", о чем достаточно убедительно свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что безусловно принадлежащая ему „Азбучная молитва" была ориентирована на глаголицу. Несомненные следы глаголицы в „Историкиях за бога въкратце", приписываемых еп. Константину, вскрыл А. Вайан (см.: A. V a i l l a n t. Les Dates dans la Chronologie de Constantin le Prêtre. — Byzantinoslavica, IX, № 2, Praha, 1948, p. 186—191). Весьма вероятно, что этой же азбукой пользовался и другой „репрезентант Преславской школы" Иоанн Экзарх (см.: H. J a k s c h e. Glagolitische Spuren im Šestodnev des Exarchen Johannes. — Die Welt der Slaven. Vierteljahrschrift für Slavistik" ,III, 2, Wiesbaden, 1958, p. 138—142).

[66] Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 59. Напомню также мнение акад. Соболевского, который, ссылаясь на „силу литературной деятельности кружка Симеона", считал, что первые славянские книги были занесены в Болгарию уже при жизни Мефодия (А. И. С о б о л е в с к и й. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. — В: Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 88, № 3. СПб., 1910. с. 120).

тырь, некоторые службы (литургия, отдельные требы) и т.п. по вполне понятным причинам сделались достоянием болгар очень рано, никак не позже середины 80-х годов IX в. Каким же путем они попали в Болгарию? Э. Георгиев вряд ли грешит, утверждая, что эти книги не были доставлены изгнанными из Великоморавии сподвижниками Мефодия: условия, при которых они ее покидают, исключают такую возможность. По-видимому, приходится допустить, что перечисленные книги были занесены в Болгарию до 885 года. Это предположение подкрепляет как будто и тот факт, что перевод Библии, выполненный Мефодием совместно с двумя „попами скорописцами" незадолго до его смерти и уже п о с л е п о с е щ е н и я Ц а р ь г р а д а, куда он ездил не только с учениками, но и с к н и г а м и, Болгарии известен не стал. В противном случае князю Симеону не пришлось бы поручать своему сотруднику — Григорию пресвитеру — работу по новому переводу Ветхого завета.[67] Об этом же сведетельствует и признание Иоанна Экзарха,который лишь с л ы ш а л о последнем труде Мефодия.[68] Если бы Клименту и его спутникам или же кому-либо из младших их единомышленников удалось прихватить с собой книги, то, очевидно, мефодиевский перевод Библии не исчез бы бесследно.[69]

Представление о времени и условиях, при которых началось создание одной из наиболее ярких письменных культур раннего средневековья, господствовавшее на протяжении целого столетия и по инерции отстаиваемое еще и ныне, по нашему мнению, неудовлетворительно и потому, что вольно или невольно ведет к антинаучному пониманию событий, происходивших в культурной и церковной жизни Болгарии в конце 80-х — в 90-е гг. IX ст., как следствия случайного для нее стечения обстоятельств. Иначе говоря, достаточно было новому моравскому князю Святополку остаться верным политике его предшественника или же покинувшим Велеград сподвижникам славянских апостолов избрать иной маршрут, и Болгария (неизвестно как долго!) продолжала бы пользоваться услугами византийского духовенства, а греческий язык — господствовать и в княжеской канцелярии, и в церкви, и в литературе. В. Сл. Киселков, например, весьма близок к такому взгляду. „Если не было бы охридского просветителя Климента, — пишет он, — кто знает, упрочилось ли бы кирилло-мефодиевское дело, пошел ли бы болгарский народ так быстро по пути средневековой христианской цивилизации и сыграл ли ту важную роль, которую он действительно сыграл в культурном развитии как двух других славянских наро-

---

[67] Правда, Григорий справился только с так наз. „Восьмикнижием", то есть пятью книгами Моисея, книгами Иисуса Навина, Судей и Руфь. См.: И. Е. Е в с е е в. Григорий пресвитер, переводчик времени болгарского царя Симеона. — Изв. Отделения русского языка и словесности, УП, 3, СПб., 1902, с. 356—366.

[68] В прологе к „Небесам" Иоанн говорит: „. . . великыи божии архиепископ Мефодии . . . преложи вся уставьныя кънигы 60 от елиньска языка, еже есть гръчьск, в словеньск. Аз же, се слыша мъногашьды, хотехь окусити учительская съказания готова преложити в словеньск язык. Оны бо 60-т преложил беаше уже Мефодии, якоже слышаах. . ." (А. Т е о д о р о в - Б а л а н. Кирилл и Методий, II, с. 142).

[69] Утрата этого перевода породила у некоторых ученых (М. Вейнгарта, Ф. Пастернека, Х. Кребса и др.) сомнения в достоверности сообщения пространного Мефодиева жития. Но такие сомнения безосновательны: автор его — ученик моравского архиепископа, — безусловно, знал, перевел ли Мефодий „вься книгы . . . разве Макавеи" или же избранные чтения из них. Вводить же в заблуждение современников ли, потомков ли необходимости у него не было. Ср. и свидетельство Иоанна Экзарха.

дов — сербов и русских, так и неславянского народа — румын."[70] Другие исследователи в оценке заслуг этого, несомненно, выдающегося книжника и церковного организатора менее категоричны. Вынужденные считаться с законами общественного развития, они говорят о явных и скрытых потенциях, которые подготовили почву для утверждения славянской письменности и богослужения в Болгарии после 885 года. Но позволительно спросить, двадцать лет, истекших с момента крещения до этого перелома в истории болгарской культуры, не слишком ли большой срок, чтобы эти потенции не проявились в той или иной форме?

Подводя итог всему вышеизложенному, считаем себя в праве поддержать взгляд, что Борис не остался равнодушен к примеру великоморавского князя Ростислава и еще до 885 года предпринял определенные шаги с целью привлечь в подвластную ему державу сотрудников солунских братьев и тем самым приобщить своих подданных и их великому делу, отвечавшему его стремлениям и интересам. Полагаем, что усилия Бориса не остались безрезультатными, поэтому одна из немаловажных задач, стоящих перед исследователями, заключается в том, чтобы приподнять завесу над первыми опытами по перенесению в Болгарию кирилло-мефодиевской традиции.

Как было уже сказано, нам представляется вполне оправданным предположение Э. Георгиева, что задержанные в Царьграде ученики Мефодия — „поп и дьякон с книгами" — были переправлены затем в болгарскую столицу. Иначе комментировал это известие Мефодиева жития акад. А. Теодоров-Балан. Разделяя традиционное представление об обстоятельствах утверждения в Болгарии славянского богослужения, письменности и школы, он без лишних колебаний и раздумий заключил, что этих учеников предполагалась использовать в византийских епархиях, населенных славянами.[71] Вывод А. Теодорова-Балана вполне соответствовал как тезису о лояльном отношении Византии к употреблению национальных языков в церковно-богослужебной практике, так и убеждению, что славянизация болгарской церкви и культуры началась лишь с появлением на Балканах Климента, Наума и их младших единомышленников. Видимо поэтому, не будучи подкреплен никакими доказательствами, он тем не менее превратился в своего рода хрестоматийную истину.

Однако бытующее мнение о поддержке Византией иноязычных культур базируется исключительно на факте посылки кирилло-мефодиевской миссии в Великоморавию. Объективный же анализ политики византийских властей в отношени других (соседних!) народов приводит к прямо противоположному заключению. Мы не будем вдаваться в подробности этой очень важной, но вместе с тем почти не изученной проблемы.[72] Нужно лишь подчеркнуть, что, как свидетельствуют многочисленные примеры, на деле Византия стремилась не к поддержке, а к подавлению национальных культур. Единственная разница между ней и римско-католической курией выражалась, пожалуй, только в том, что в данном вопросе первой были присущи в большей степени демагогия и лицемерие, нежели второй. И если империя вынуждена была в конце концов отступать, то делала она это не

[70] В. Сл. Киселков. Проуки и очерти. . . с. 27.
[71] А. Теодоров-Балан. Кирил и Методий. I. С., 1920, с. 104.
[72] См.: К. Куев. Към въпроса за началото на славянската писменост. — Год. Соф. унив. Филолог. фак., т. 54, 1, 1960, с. 86—90.

по доброй воле, а по необходимости: порой — исходя из соображений „большой политики“ (Великоморавия),[73] чаще — не имея сил изменить ход событий (Симеонова Болгария,[74] Киевская Русь, Армения и т.д.).

Коль скоро даже в отношении соседей Византия шла на уступки лишь под давлением обстоятельств, то против славян, населявших ее территорию, „цареградские правители проводили последовательно и систематично твердую политику, направленную на полное их подчинение и ассимиляцию“[75]. Д. Ангелов приводит множество фактов, которые со всей очевидностью подтверждают справедливость выдвинутого им положения. Он особо подчеркивает, что христианизация и эллинизация славянского населения империи наиболее ревностно осуществлялись в правление Василия I Македонца, то есть того самого царя Василия, который, по словам автора Мефодиева жития, „удьрьжа от ученик его (Мефодия.— Э. З.) попа и дьякона с книгами“. Болгарский историк отвергает попытку Ив. Дуйчева представить дело так, что славянская азбука была будто бы создана византийцами в надежде с ее помощью облегчить и ускорить процесс подчинения внутреннего славянства.[76] „Думаю, — пишет Д. Ангелов, — что подобный взгляд с трудом может быть принят. Нелогично, чтобы чужая власть, проводя свою политику покорения и грецеизации славянского населения, сама создавала ему условия для развития самостоятельной письменности и культуры. Это означает идти против собственных же целей.“[77] В связи с этим напомним, что, в соответствии с популярным в славистике мнением, быстрота, с которой Кирилл и Мефодий подготовились к отъезду в Моравию, объясняется тем, что они еще раньше, в середине 50-х годов IX ст., приступили к осуществлению заветного желания даровать близким их сердцу славянам собственную письменность. Но даже если указанное мнение верно, то и в таком случае солунские братья вряд ли широко афишировали свой план и первые достижения на этом поприще. Как известно, в разговоре с Михаилом III, состоявшемся после прибытия в Царьград посольства Ростислава, Кирилл обронил очень многозначительную фразу: „Кто может написать (евангельскую — Э. З.) беседу на воде, не обретя еретического имени.“[78] Как видно, славянский просветитель, хорошо осведомленный в

---

[73] Подобное нечто случалось и с Римом. Припомним хотя бы, что папа Адриан II (867—872) освящает книги, доставленные Кириллом и Мефодием, и разрешает славянское богослужение в Моравии, когда опасность утраты там всякого влияния стала осязаемой. „Зигзагообразная“ линия поведения курии в отношении Мефодия не результат чередования на папском престоле „либералов“ и „консерваторов“, а следствие частой смены политической ситуации в землях мораво-паннонских славян.

[74] Ср.: Б. Ст. Ангелов. Борба за делото на Кирил и Методий. с. 10, 186, 195—198. Однако автор, на наш взгляд, упрощает вопрос, допуская, что„ греки“ ограничиваются лишь борьбой против глаголической письменности, а с победой кирилловского алфавита „нападки Византии как будто прекращаются, потому что была достигнута одинаковость азбук — греческой и славянской кириллицы“ (там же, с. 195; разрядка наша. — Э. З.).

[75] Д. Ангелов. Кирил и Методий и византийската култура и политика. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. С., 1963. с. 58.

[76] Ив. Дуйчев. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянската азбука през първата половина на IX век. — Изв. Инст. за бълг. история, кн. 7. 1957, с. 241—267.

[77] Д. Ангелов. Кирил и Методий и византийската култура и политика. с. 61—62, прим. 2.

[78] П. А. Лавров. Материалы. . , с. 27.

закулисной стороне культуртрегерства Византии, отдавал себе отчет, что создание письменности на новом языке без одобрения властей могло бы повлечь за собой тяжкое обвинение.[79]

При таком освещении церковной и культурно-просветительной политики Византии в отношении „варваров" утверждение, что „попа и дьякона" из свиты Мефодия предполагалось употребить в византийских славянских епархиях, если не безусловно ошибочно, то по крайне мере весьма спорно, а поэтому догадка Э. Георгиева об их отправке в Болгарию более чем вероятна.

Однако исследователь грешит против истины, называя мотивы, которыми руководствовались цареградские власти, посылая Борису двух учеников моравского архиепископа. По мнению Георгиева, греки, особенно же Фотий, заботясь об укреплении христианства в Болгарии, охотно содействовали стремлению ее князя к славянизации болгарской церкви и культуры.[80] Нет надобности вновь доказывать ошибочность подобного воззрения. Достаточно заметить, что оно находится в резком противоречии с многолетними и, несомненно, известными Э. Георгиеву усилиями византийского духовенства насадить в Болгарии греческий язык и греческую литургию. Если бы константинопольский двор и патриарх действительно сочувствовали планам Бориса, то, очевидно, миссия, сходная с моравской, функционировала бы и на территории его державы. На наш взгляд, решение направить в Болгарию двух наставников в вере из славян вместе с доставленными из Великоморавии книгами, под которыми следует разуметь кирилло-мефодиевские переводы богослужебных текстов, скорее всего было вызвано тем, что Константинополь был вынужден удовлетворить настойчивую просьбу Бориса на сей счет. Принимая такое решение, император и патриарх, вероятно, исходили, с одной стороны, из намерения внушить Борису мысль, что к его нуждам в византийской столице относятся с пониманием, с другой, — из надежды, что появление в Болгарии двух учеников Мефодия не повлечет за собой существенных перемен в сложившемся в болгарской церкви положении.

Присоединяясь к мнению Э. Георгиева относительно предназначения оставленных в Царьграде „попа и дьякона", считаем вполне допустимой и его попытку отождествить одного из них („попа") с Константином Преславским. Во-первых, ранее мы уже пришли к выводу, что Константин вернулся на родину до 885 года. Во-вторых, в начале своей карьеры в Болгарии он имеет тот же сан, что и указанный Мефодиев ученик.[81] В-третьих, добиваясь у Царьграда присылки учителей, которые бы проповедовали слово божие на славянском языке, Борис, вне всякого сомнения, предполагал употребить их не на второстепенных ролях, а для подготовки церковнослужителей из местного населения и для организации литературной работы, рассчитанной в первую очередь на удовлетворение потребностей славянского богослужения, о переходе к которому он помышлял. У нас нет

[79] Ср.: К. К у е в. Към въпроса за началото на славянската писменост. с. 86—87.

[80] Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 62.

[81] Вопрос о том, где Константин получил сан пресвитера, должен быть решен в пользу Моравии, ибо в противном случае нелегко объяснить тот факт, что в самом начале 90-х годов IX ст. он проповедник в одной из крупных столичных церквей, обслуживавших, как явствует из „Учительного евангелия", болгарскую феодальную знать, а затем становится епископом (Ср.: Е. Г е о р г и е в. Разцветът на българската литература в IX—X в. с. 164—165).

данных, которые со всей определенностью говорили бы за то, что Константин, подобно Клименту и Науму, какое-то время учительствовал, как нет оснований и отрицать такую возможность. Что же касается второй задачи, поставленной Борисом перед прибывшими к нему последователями славянского первоучителя, то в лице Константина он нашел превосходного ее исполнителя. Сборником воскресных поучений Константин оказал молодому болгарскому духовенству неоценимую услугу, дав в его руки прекрасное руководство и тем самым значительно облегчив проповеднический труд своих менее одаренных и начитанных в церковно-богослужебной книжности коллег. Высокие же достоинства „Учительного евангелия" убеждают в том, что оно было не первым литературным опытом его автора. Да, очевидно, и Наум, благословляя Константина на такое сложное предприятие, каковым являлось составление „Учительного евангелия", имел уже повод поверить в его литературное дарование.

Учитывая то обстоятельство, что Константину доверяют высокий епископский пост, причем не где-нибудь, а в новой болгарской столице — Преславе, следует, видимо, признать, что он уже в пору своего пресвитерства не ограничивается лишь книжными занятиями и службой в качестве проповедника, но принимает самое активное участие в церковном строительстве. В чем конкретно выражалась эта его деятельность, сказать трудно. Но едва ли он остался в стороне от забот об устройстве славяно-болгарского училища, от подготовки местных кадров служителей культа и книжников.

При оценке значения Константина в церковно-культурной истории древней Болгарии мы исходим из давно заявленного и хорошо обоснованного взгляда, что местом его как пресвитерского, так и епископского служения был г. Преслав. Против этого взгляда выступил акад. А. И. Соболевский.[82] Ссылаясь на „несколько подробностей" в „Учительном евангелии", он доказывал, что „Константин священник жил, по-видимому, в Солуне или под Солунем" и „был настоятелем в одной из солунских или присолунских церквей, посещавшейся славянами". „Он, — пишет Соболевский, — знает „словеньский род, мьнимый попьран быти вьсеми" (беседа 47-я). Такого презрения к славянам не могло быть в то время ни в славянской Охриде, ни в столице ославянившегося Симеона. Оно могло быть лишь в большом греческом городе, жители которого и хорошо знали славян, и не зависели от них. Таким городом был в IX веке родной город Кирилла и Мефодия. . ."[83] На Солунь, по мнению А. И. Соболевского, указывает также и знакомство аудитории Константина с театром, цирком, монашеством и отшельничеством. Наличие же в сборнике поучений болгарского проповедника, цитат из евангелия в несколько отличном от „обычного славянского перевода" виде приводит Соболевского к заключению, что Константин „отправлял. . . богослужение на греческом языке и лишь проповедь обращал к своим слушателям на их родном языке"[84].

Расходится акад. Соболевский с господствующей точкой зрения и при определении места деятельности Константина в сане епископа. Отметив совпадение имен еп. Константина и Константина-Кирилла Философа, которое с течением времени привело к приписыванию заслуг ученика учи-

[82] А. И. Соболевский. Материалы и исследования. . . с. 127—131 („Где жил Константин Болгарский?").
[83] Там же, с. 128—129.
[84] А. И. Соболевский. Материалы и исследования. . . с. 130.

телю, он резюмирует: „В виду этого позволительно относить к епископу Константину то, что говорится в так называемой Солунской легенде о соименном славянском первоучителе. Кирилл, читаем мы в этой легенде, „шед в Брегальницу и обрет от словенскаго языка неколико (не) крещенных, крестив их, приведе на православную веру. . . И сих, ихъже обрати. . . четыре тысуще и пятьдесят". То есть позволительно думать, что Константин был епископом в недалекой от Солуня Брегальнице. . ."[85]

Однако все эти „подробности", на которые опирается ученый, вовсе не противоречат включению Константина в ближайшее литературное и церковное окружение князей Бориса и Симеона. Чтобы почувствовать высокомерно-презрительное отношение греков к славянам, современнику Константина не нужно было выезжать даже за пределы Болгарии; его наверняка не очень тщательно скрывали греческие священники, наводнившие страну; особенно оно должно было проявиться в период споров, предшествовавших введению в Болгарии славянской литургии.[86] О заносчивости „ромеев", рассматривавших славян как „грубых варваров", в Преславе знали и по рассказам тех многочисленных соотечественников, которые в силу различных причин посещали империю. И не только знали, но остро реагировали на пренебрежительно-насмешливую оценку своей культуры, письменности, обычаев, традиций. Лучший пример тому — антигреческий трактат Черноризца Храбра. Но дело не столько в этом, Акад. Соболевский не совсем точно толкует знаменитые слова еп. Константина. „Себо и аз, — говорит Константин во вступлении к 47-ой беседе, — пакы придох дьньсь к вашеи любъви, Златоуста наставьника предлагая, Христова словеса прозябающа алчьнам душам и якоже брашьном ухлебяща. Не грьци бо тъчьу обогатиша ся отьцьмь симь, нъ и словенъскыи род, мьнимыи попьран бысть всеми" (лл. 210 об. — 211). Ясно, что проповедник имеет в виду не взаимоотношения славян и греков, а нечто иное: в этих словах нашли выражение радость и гордость книжника за соплеменников, которые благодаря крещению и появлению своей письменности постепенно приобщаются к сокровищам христианской цивилизации. Заключительная же часть фразы не может не восприниматься как некое эффектное поэтическое преувеличение, долженствующее подчеркнуть тот перелом, который наступил в славянском мире в связи с переходом от языческой, „поганской", религии к христианству.

Столь же мало состоятельны и остальные доводы А. И. Соболевского. О театре, цирке и других поражавших воображение чужеземца греческих „диковинках" аудитория Константина, состоявшая как уже отмечалось, из представителей социальной верхушки, могла быть наслышана и от проживавших в столице греков, и от болгар (купцов, чиновников и проч.), бывавших в крупных византийских городах. И, конечно же, в Преславе имели понятие о монахах, так как институт монашества к последнему де-

---

[85] А. И. Соболевский. Материалы и исследования . . . с. 131.

[86] Даже веком позже Охридский архиепископ грек Феофилакт в сочинении, посвященном Клименту (в „Болгарской легенде"), силился представить отказ от греческого языка в богослужении как следствие „грубости" Климентовой паствы, „совершенной тупости к разумению писаний" и „скотоподобия" болгарских священников (Н. Л. Туницкий. Материалы для истории жизни и деятельности. . . с. 125, 127). Примечательно, что спор о правомочности славянского языка быть языком богослужения продолжался и в XIII в. (См.: Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия. I. С., 1924. с. 130).

сятилетию IX ст., когда Константин читал свои проповеди, в Болгарии был уже создан, причем за монастырскими стенами нашли спасение от „мирской суеты" даже члены княжеской семьи. Более того, как явствует из беседы 21-ой „Учительного евангелия", в это время начинает проявляться критическое отношение к черноризцам, раздаются голоса, осуждающие их лицемерные жалобы на мнимые тяготы монастырской жизни.[87]

На очень шаткой основе базируется и предположение А. И. Соболевского о месте епископства Константина. „Солунская легенда", по верному замечанию А. Воронова, памятник „характера чисто сказочного"[88]. Попытки отдельных ученых отыскать в ней историческое зерно остаются безрезультатными.[89] Наиболее справедливым представляется мнение, что вся легенда, включая рассказ о миссионерской деятельности Константина-Кирилла Философа среди брегальницких славян, вошедший также в проложное житие первоучителя, — порождение патриотического чувства ее создателя (или создателей), тенденции, известной и другим славянским книжникам (русским, чехам, хорватам), усвоить работу солунских братьев своим соотечественикам.

Нельзя не расценить как излишне смелое и заключение А. И. Соболевского о языке богослужения Константина. „Обычный славянский перевод" евангелия, к которому апеллирует исследователь и „хорошее знакомство" с которым Константина он все-таки признает, представлен рукописями, отстоящими от эпохи Кирилла и Мефодия на полтора-два столетия и разнящимися друг от друга. Это обстоятельство, очевидно, понуждает судить о первоначальном его виде более или менее осторожно. И, следовательно, пока работа по реконструкции кирилло-мефодиевского евангельского текста не закончена, всякие решительные выводы относительно того, переводил ли Константин нужные ему цитаты из священного писания самостоятельно или же воспользовался готовым переводом,[90] преждевременны.

На Преслав как на место епископства Константина первым указал П. Шафарик на основе приписки Тудора Доксова к „Четырем словам против ариан"[91]. Однако знаменитый славист ограничился лишь скупым замечанием, поэтому А. Горский и К. Невоструев, соглашаясь с ним, по существу и мотивировали его предположение. „Реку Тычу, — писали они, — Шафарик находит в недальнем расстоянии от известного доныне г. Варны в Болгарии. . . Так как здесь же надобно полагать и Преслав, древнюю столицу князей болгарских (до 971 г.), а прибывание на устье Тычи трудившегося в переводе епископа, по повелению князя, представляется не случайным, но постоянным, то на этом, вероятно, основывалась догадка, что Константин был епископом Преславским."[92]

---

[87] Некоторые говорят, „яко мьнимое житие наше льгъко зело убремлено и тяжько есть, а мьнимое убремлено и тяжько, мьнишьскоеглаголю, пропьнъших ся Христа ради, зело лъгъко и удобьно. . ." (л. 109 об.).

[88] А. Воронов. Главнейшие источники для истории Кирилла и Мефодия. Киев, 1877. с. 233.

[89] История ее изучения подробно изложена Б. Ст. Ангеловым. Из старата българска, руска и сръбска литература. II. С., 1967. с. 44—62.

[90] Это последнее мнение защищал А. В. Михайлов в статье „К вопросу об Учительном евангелии Константина. . .", с. 109—110.

[91] П. Шафарик. Расцвет славянской письменности в Булгарии. с. 13.

[92] А. Горский и К. Невоструев. Описание. . . II, 2, с. 33.

Мнение Шафарика было принято подавляющим большинством исследователей, писавших о церковном и культурном движении в Болгарии во второй половине IX — начале XX вв.,[93] и несмотря на выступление А. И. Соболевского, авторитетнейшего знатока славянских древностей, продолжает господствовать и ныне. И это естественно, ибо оно строится не на искусственной интерпретации второстепенных деталей, а вытекает из объективного анализа вполне определенных, хотя и скудных сведений о выдающемся древнеболгарском книжнике, которые черпаются из его сочинений и приписки Тудора Доксова. Таково, прежде всего, свидетельство Константина, что на составление „Учительного евангелия" он был вдохновлен Наумом Охридским. Это очень ценное признание, так как благодаря ему открывается возможность установить примерное время составления сборника[94] и местонахождение его автора в период работы над ним. Известно, что деятельность Наума в Болгарии была связана с двумя культурно-просветительными центрами — Преславом и Охридом. Пробыв около семи лет в преславском монастыре св. Пантелеймона, в 893 году он, в связи с назначением Климента епископом Величским, отправляется в юго-западную Македонию, чтобы занять его учительское место, и тут заканчивает свои дни. Указание Константина на Наума, причем в форме обращения,[95] позволяет, видимо, заключить, что какое-то время эти два ученика славянских просветителей работали рука об руку, поддерживали личный контакт. Предполагать, что составитель „Учительного евангелия" жил в Охриде или же бывал там, нет решительно никаких оснований.[96] Отсюда, видимо, следует, что к оформлению своего труда Константин приступил до 893 года и что общим пристанищем его и Наума в ту пору был Преслав. Этот вывод полностью согласуется как с данным выше определением состава слушателей проповедника, характерного для крупного города, так и с особенностями языка его сочинений, отмечаемыми для восточной Болгарии.

Здесь же, в Преславе, Константин „преложи . . . в словенск язык от греческа" „Четыре слова против ариан" Афанасия Александрийского. Факт, что он предпринимает свой перевод по распоряжению князя Симеона,[97]

[93] Из дореволюционных исследователей к нему скептически отнесся еще Е. Голубинский, который высказывался о Константине как о „епископе неизвестной кафедры в Болгарии" (Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской, или молдо-валашской. М., 1871. с. 167).

[94] Обычно он датируется 893/894 гг., на самом деле обозначающими время возникновения „Историкий", которые находятся вместе с „Учительным евангелием" только в рукописи Син., 262 и принадлежность которых еп. Константину оспаривается, в частности и А. И. Соболевским (Материалы и исследования. . . с. 217).

[95] „. . . Аз, умаленыи Констянтин, убежен быв на се твоими прошении, брате Науме. . . к твоему смирению преклонихся. . ." (Тр. 103, л. 534).

[96] А. И. Соболевский признает, что Константин „жил не в Охриде и не в местах особенно близких к ней. Тем не менее с охридскими деятелями Константин был в сношениях. . ." (Материалы и исследования . . . с. 128). Но на вопрос, как осуществлялись эти сношения, ответа он не дает.

[97] А. И. Соболевский, стремясь умалить значение этого факта, заявлял: „Если, будучи уже епископом, он перевел Слова Афанасия по повелению царя Симеона, из этого нельзя делать заключения об его жительстве в Восточной Болгарии: Климент получил повеление того же Симеона перевести Триодь, хотя жил в Западной Болгарии" (Материалы и исследования. . . с. 128). Нам, однако, неясно, откуда акад. Соболевский узнал, что литературную работу охридских книжников, в том числе и Климента, планировали в болгарской столице. Во всяком случае источники об этом молчат.

который, по примеру византийского императора Константина VII Порфирородного стоял во главе литературного движения эпохи, и что переписки перевода занят член княжеского семейства, достаточно надежно подкрепляет это утверждение. А. Вайан считает, что сотрудничество еп. Константина и Тудора Доксова не ограничилось работой над сочинением Афанасия Александрийского. Он устанавливает его и в отношении перевода „Катихиз" Кирилла Иерусалимского.[98] Если предположение Вайана верно (а оно не лишено оснований), то в Тудоре Доксове позволительно видеть постоянного помощника Константина. Нам представляется не случайным также, что Тудор, упомянув сан Константина, не назвал епархии, которую тот возглавлял. Будь Константин епископом в далекой Брегальнице, эта часть приписки неминуемо выглядела бы несколько иначе. Коль скоро такого уточнения не потребовалось, то, надо думать, Константин был весьма известной болгарским грамотеям фигурой.

Возведение Константина на преславскую епископскую кафедру следует, по-видимому, связывать с осуществленной в 893 году Симеоном окончательной реорганизацией болгарской церкви. Возможно, что эти перемены сыграли не последнюю роль в ухудшении отношений между Византией и Болгарией, вылившемся в конечном счете в вооруженное столкновение между ними (война 894/896 гг.).

Год смерти еп. Константина не известен. Однако если наш расчет относительно времени его рождения верен, то, очевидно, Константин умер вскоре после 907 года.

* * *

При освещении жизненного пути еп. Константина мы стремились в первую очередь проследить, говоря словами В. А. Бильбасова, „ход развития той идеи, которой послужила личность и которая сделала ее биографию достойною изучения"[99]. Мы попытались особо подчеркнуть его роль в культурно-просветительном движении в Болгарии на рубеже IX и X столетий. Константину Преславскому повезло в славистике меньше, нежели Клименту Охридскому и Иоанну Эксарху; он в какой-то мере был заслонен грандиозными фигурами этих его знаменитых современников, хотя не уступал им ни по творческой одаренности, ни по заслугам перед славянским миром. Достигнутые нами результаты далеко не исчерпывают тему. Отдельные выдвинутые здесь положения, очевидно, не вполне бесспорны и встретят возражения. Однако тешим себя надеждой, что и они не окажутся бесполезными, но побудят к дальнейшим поискам.

[98] A. Vaillant. La traduction vieux-slave des Gatéchèses de Cyrille de Jérusalem. — Byzantinoslavica, IV, Praha, 1932, p. 286—287.

[99] В. Бильбасов. Кирилл и Мефодий по западным легендам. СПб., 1871. с. III.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

БЪЛГАРСКИТЕ ПРЕВОДИ НА ПСЕВДО-МЕТОДИЕВИЯ ЛЕТОПИС ПРЕЗ XI—XIV В. И РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО ИМ В РУСИЯ

ПИРИНКА ПЕНКОВА

За сбирката от славянски ръкописи в Копенхагенската кралска библиотека пише с възторг още Й. Добровски, но до отпечатването на неговите „Литературни новини от едно . . . пътуване в Швеция и Русия“ (Прага, 1796) библиотеката едва ли ще е притежавала онези забележителни екземпляри, които описва пръв 80 години по-късно И. И. Срезневски.[1] Между неизследваните историографски материали особено внимание заслужава обемистият летописен сборник № 147 (821 листа различни полууставни почерци), преписван през 1676 г. в Сторожевския манастир[2] край Звенигород. Първата половина от ръкописа изпълва руският хронограф — редакция 1512 г.; той спада към типа, описан от А. Х. Востоков по ръкописи от XVI—XVII в.[3] и съдържа 208 глави: описание на събитията от сътворението на света до падането на Константинопол под османско робство. Независимо от подчертания интерес към гръцките „народни“ хроники в

[1] Вж. И. И. Срезневский. Еще два сборника старого русского письма в Копенгагенской библиотеке. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. — В: Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук. Т. XII. СПб., 1875. с. 358—370.

[2] Сторожевският манастир на св. Сава, основан около 1398 г. от ученик на Сергей Радонежский, се издига особено под покровителството на цар Алексей Михайлович (след 1652 г.). За литературната дейност през този период има само предположения — част от библиотеката е изгоряла, друга е ограбена; известно е, че там през 1665—1666 г. дякон Теофан е преписвал „Зерцало богословия“ на Кирил Транквилион, а по времето на архимандрит Силвестър (1673—1699) са били изготвени Копенхагенският сборник, преводът (от белоруски) на „Небо новое“ от Йоаникий Галятовский и др. За споменатите ръкописи без Копенхагенския вж. И. У. Будовниц. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII в. М., 1962. с. 355.

[3] Вж. А. Х. Востоков. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. № 454—464, с. 735—753. В сравнение с Румянцевския ръкопис № 454 нашият паметник съдържа правилни форми, като **свѧтославъ** вм. **цвѣт'славъ**, упоменава наред с гръцкото още българското и сръбското царство и изпуска предисловието със сказанието на Теодорит.

Румъния и Русия съставителите на сборника използуват старинни извори — асирийски сказания, руски, български и сръбски летописци, Методий Патарски, Манасий, Севериан Гавалский и др. (недоверието към късните преработки на гръцките хронисти не е без връзка с изправлението на богослужебните книги при патриарх Филарет). От сравненията между Копенхагенския хронограф и публикуваните или изследваните синопсиси[4] пролича почти пълният езиков и структурен съвпадеж на разглеждания текст с най-архаичния известен препис от същата хронографска редакция — на Воскресенския новоерусалимски манастир.[5] Обобщавайки натрупаните от времето на А. Шахматов насам сведения, Д. С. Лихачов заключава, че руската редакция на хронографа от 1512 г. и т. нар. южноруска редакция възхождат към съставения през 1442 г. от Пахомий Логотет Синопсис, оприян на южнославянски, оригинални руски и преведени от гръцки съчинения.[6] Според Б. М. Клос руските съставки на редакцията от 1512 г. са влизали в първоначалната редакция на хронографа, съставен между 1488—1494 г. в Йосифо-Волоколамския манастир; във Волоколамския сборник № 655 заедно с Паралипомена на Зонара се намират южнославянските съчинения, включени в хронографа: житията на Стефан Лазаревич, Стефан Дечански, Иларион Мъгленски.[7] Заслужава да се отбележи, че житието на Иларион Мъгленски в хронографа и творбата на Патриарх Евтимий (според изданието на Калужняцки) се повтарят в наративната част, интерполациите на Евтимий Търновски (или съкращения при съставянето на хронографа?) са цитати или перифрази от богослужебните книги.

В съдържанието и в подредбата на Копенхагенския и Воскресенския сборник изпъкват последователно сходства, възхождащи към общ първоизточник: хронографът е последван от именник и родословие на руските князе след Рюрик (съответно л. 457—535 и 570—666 в двата ръкописа), Физиолога (л. 535—548 и 669—695),[8] вметнатата без заглавие повест за

---

[4] Библиография за късните хроники вж. у И. Н. Лебедева. Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. — В: Палестинский сборник, вып. 18 (81), Л., 1968. с. 4—8; О. В. Творогов. О хронографе редакции 1617 г. — В: Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXV. Л., 1970. с. 162—165.

[5] Сравнението е опряно на текста и разночетенията в Русский хронограф редакции 1512 года. — В: Полное собрание русских летописей. Т. XXII, ч. I. СПб., 1911. Воскресенският препис от XVI в. там е взет само като вариант поради повредените пасажи.

[6] Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947. с. 332—335.

[7] Вж. Б. М. Клосс. О времени создания русского Хронографа. Древнерусская литература и русская культура XVIII—XX вв. — В: Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVI. Л., 1971. с. 249, 254—255. За книжовните връзки между Воскресенския, Сторожевския и Волоколамския манастир свидетелствува и съдържанието на ръкописите в описа на П. Строев (Описание рукописей монастырей Волоколамского, Ново-Йерусалимского, Саввина-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891).

[8] Започва със слово отъ водашнхъ ко князю на дрвга, следват притчите о лвѣ (три), а ашернцѣ накїнстън, о харадрїн, о неасытн, о ношнѣмъ вранѣ, о орлѣ, о фнникѣ, о епопсѣ птицѣ, о днѣьнмъ ослѣ, о ехиднѣ, о змїн (четири), о мравїн (три), о о сирнахъ н о кентаврехъ, о ежу, о лясницѣ, о жвотѣ панфировѣ, о аспидохелонѣ, о нрлвн, о егнптѣ, о мраволвѣ, о ласнцн, о ннорозѣ, о бобру, о жвотѣ енвдрѣ, о нхневмонѣ, о вранѣ, о горлнцн, о жабѣ, о еленн, о саломондрьстен ашернцѣ, о каменн адаманнт-

иверската царица Динара (л. 459—462 и 574—579), **мєѳодїа єпкпа пафа-ріїскаго ѡ царствїи** (л. 575—586 и 730—742), началото на **лѣто писаніе ѿ начала мнр8** (л. 586а и 742а), компилативна преработка на Методий Патарски без заглавие (л. 586—599 и 743—766), Софийския временник, летопис до 1534 г. (л. 599—820 в Копенхагенския сборник, а продължението на Воскресенския ръкопис е подвързано отделно и е издадено в т. VI на Полное собрание русских летописей, 1853).

1. Най-интересните съставки на Копенхагенския сборник са безспорно Словото (Откровението, Указанието, гр. *λόγος, ἀπόδειξις, πρόφθεγμα*), приписвано на Методий Патарски (в други текстове наречен Олимпийски, Филипийски), и вариантът на същото слово с ред апокрифни и официални интерполации, прибавен без заглавие след началото на друг летописен текст (вж. по-горе). Това летописно-пророческо съчинение, преведено на старобългарски език през X—XI в. и използувано от Нестор в летописната статия за 1096 г., се среща в цял или съкратен вид почти във всяка ръкописна сбирка, даже неедноkратно.[9] Необикновено жизненият му гръцки оригинал през многовековната си история — от VII до XVIII в. — наджи-вява разцвета на византийската хронистика през IX—XII в. (Георги Синкел, Теофан Изповедник, Георги Амартол, Йоан Скилица, Георги Кедрин, Йоан Зонара, Михаил Глика, Константин Манасий), народните гръцки пре-работки на историци и хронисти след XIII в. и, както подсказва разпро-странението на ръкописите, става особено актуален след XV в.

Въпреки последователността, с която повтарящият се из ръкописите наслов поддържа авторството на Методий, съставителят на словото не може да се идентифицира с известния патарски епископ Методий от III—IV в. или със следващия познат епископ Методий, станал константинополски патриарх през IX в. Запазените латински текстове на словото от VIII в. (Cod. Sangermanensis) оспорват втората възможност, а историческите данни в самия текст се отнасят към периода след IV в. Към произведенията, при-надлежащи със сигурност на Методий Патарски, църковният писател Йероним (345—420) отнася полемичния трактат за бога, материята и свободната воля (*περὶ αὐτεξουσίου*, de autexusio),[10] философското съчинение за въз-

стѣмъ, ѳ ластовицѣ, ѳ двѣ пернделксїнстѣмъ, ѳ голѣбьнхъ (две), ѳ ѵподропосѣ жнвотьнѣ, ѳ огннвѣ, ѳ магнитѣ каменн, ѳ кнтѣ нарнцаемѣмъ пила, ѳ трех дѣтехъ, ѳ чапли, ѳ сернѣ, ѳ каменн андамантннѣ, ѳ слонѣ жнвотнѣмъ, ѳ ахатѣ н ѳ бнсерѣ, ѳ днвннмъ ослѣ, ѳ каменн ннднкстѣмь, ѳ птнцн ардонѣ, ѳ сѳкамннѣ.

[9] В своя Опис на славянските и руските ръкописи в Копенхагенската кралска библиотека Ад. Стендър-Петерсън повтаря мнението на И. И. Срезневски за старин-ността на превода, отразен в Копенхагенския препис на Словото, и подчертава пред-положението, че същият превод е използувал Нестор в своята хроника (Ad. Sten-der-Petersen. Slaviske og Russiske Håndskrifter i det Kongelige Bibliotek i København. — In: Nordisk Tidskrift för Bok-och Biblioteksväsen, 5. Göteborg, 1918, p. 251—252).

[10] Славянският превод е издаден от А.Вайан (A. Vaillant. Le De autexusio de Méthode d'Olympe — In: Patrologia orientalis. 22. Paris, 1930); за литературното наследство на Методий вж. у А.Вайан, цит. съч., с. 636. Останалите Методиеви съчи-нения, упоменати тук, са в руски ръкописи от XVI в. Един споменава Ф. Миклошич в предисловието към речника си по описанието на Горский и Невоструев, с. 16; други сочат К. Калайдович, П. Строев. Обстоятельное описание славянороссий-ских рукописей, хранящихся в библиотеке . . . Ф. А. Толстого. Ч. 2. М., 1856. с. 56. Откъслечни сведения дава и Н. Бонвеч, като подчертава старинния им произход (N. Bonwetsch. Methodius von Olympos. Erlangen—Leipzig, 1891. p. VIII—XII).

кресението (περὶ ἀναστάσεως, de resurrectione), използувано от Епифаний срещу Ориген, един Симпозион (Convivum decem virginum) и редица тълкувания на свещеното писание, например за проказата, за одушевеното, което бива или не бива да се яде, за кравата, спомената в Левит, с чиято пепел ще бъдат посипани грешниците, и др. Славянските преводачи са разполагали със събраните съчинения на Методий в един Corpus Methodianum още през XI в. и тъй като запазените гръцки преписи са късни, славянските преводи допринасят съществено за реконструкцията на първоначалния авторов текст. Андрей Цесарийски и Леонтий Византийски сочат Методий между първите църковни авторитети[11] и славата му на есхатолог вероятно дава повод да му бъде приписано словото-апокалипсис, станало популярно четиво на всички християнски народи през Средновековието.[12] Известни са гръцки, латински, славянски, сирийски и арменски преписи. За възникването на гръцката компилация, обозначена като псевдо-Методиев труд още в средата на миналото столетие, учените приемат периода 676—678 г. (Гутшмид, Истрин) или VIII в. (Бонвеч).[13] Разпространението и броят на засвидетелствуваните латински преписи говорят за най-голям интерес към словото на Запад през XI—XIV в. Гръцките варианти са познати само по късни преписи след XV в. — падането на Константинопол и краят на християнския свят, описани в псевдо-Методиевото съчинение, се свързват пряко с османското нашествие.

Най-подробното изследване на словото от края на миналия век досега си остава книгата на В. И. Истрин[14], който публикува и три от известните му славянски текстове като образци на различни редакции (два самостоятелни превода от преписи от XII—XIII и от XIV в. и един вариант на първия превод с вклинени разкази от различни източници). Като приложение руският учен включва четири гръцки и една кратка латинска редакция. Преди него други четири славянски преписа помества, като ги смята за апокрифни, Н. Тихонравов[15]. В началото на века два южнославянски преписа добавя П. Лавров[16], украински препис издава И. Франко[17], западнославянските преписи анализира Н. Петровски[18].

---

[11] M i g n e. Patrologia Graeca, 106, p. 220, 265, 320.

[12] Пророческата дарба на Методий изтъква синаксарият в Минея под 10 юли, а възпоменателният ден е 20 юни (срв. Menologium Graec. iussu Basilii imper. editum, ad diem 20. Iunii, ed. Urbin. 1727, part. 3, p. 138).

[13] G u t s c h m i d. Jahrbuch für classische Philologie, 75. — In: Fleckeisen, 1857, p. 616; N. B o n w e t s c h. Op. cit., p. XXXVIII. Истрин не споменава Бонвеч в своя обзор на научната литература по въпроса (В. И. И с т р и н. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. М., 1897. с. 9—18). С делото на Методий Патарски се занимава в дисертацията си и Квенсъл (K. Q u e n s e l l. Die wahre Stellung und Tätigkeit des falschlich sog. Bischofs Methodius von Olymp. Heidelberg, 1952).

[14] В. Истрин прилага и гръцко-славянски речник към два от преводите на Откровението (цит. съч., с. 163—202). Сравнението с изданието на А.Вайан (цит. съч.) не показа лексеми, типични за Методий Патарски.

[15] Н. Т и х о н р а в о в. Памятники отреченной русской литературы. Т. 3. М., 1863. с. 213—281. Две публикации на късни преписи посочва Пипин (А. П ы п и н. История русской литературы. Т. I. СПб., 1911. с. 476, 480).

[16] П. Л а в р о в. Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен. — В: Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 67. СПб., 1901. с. 6—22. Учудващо е, че Лавров не споменава дори публикациите на Истрин и привежда разночетения само от текстовете на Тихонравов и Сречкович (Сречкович е публикувал само един откъс — указания за него дава Пипин, цит. съч.).

Класифицирайки ръкописите, възхождащи към първата гръцка редакция, на две групи, Истрин приема, че латинският, първият славянски превод и третата гръцка редакция произхождат от гръцки извод, който е стоял между първоначалния гръцки текст и гръцкия протограф на втората група ръкописи от първа редакция. Според същия автор най-близък до оригинала на първия славянски превод е Хилендарският препис от XII—XIII в.[19] Напечатаният Лавров друг хилендарски текст от XIII в., сръбска редакция, съвпада напълно с Истриновия препис, даже в изписването на паерчиците и омегата няма разлика и само няколко механични замени на букви показват, че това е нов ръкопис.[20] Към ръкописите, отразяващи първия (според Истрин) славянски превод, спада и издаденият от Тихонравов препис от сборник № 591 на Синодалната библиотека в Москва;[21] в този сборник **сло w цр҃твїн ѧзы҃** стои редом с **книга бытїа небесн и землн** (Палея историческая), а според издателя на Палеята и двата текста от XV в. в новгородска редакция се открояват с българските си особености между другите по-късни текстове.[22] Още Истрин установява пълното тъждество на хилендарския и московския синодален текст, но без началото на първа глава, където разликата е толкова чувствителна, че трябва да се говори за два различни превода: в хилендарския — свободен, а в московския — буквален. Изследователят обяснява тази разлика с вероятността на преписвача да е попаднал ръкопис без начало и липсващото да е било допълнено чрез нов буквален превод. При това постоянните отклонения на хилендарския текст от гръцките оригинали принуждават Истрин да допусне, че или гръцката основа на първия български превод е имала особености, по които се отличава от всички запазени гръцки преписи, или пък трябва да се говори за непозната преводаческа школа, стремяща се към свободното предаване на смисъла, а не към точната дума.[23] Включването на копенхагенските текстове в кръга на сравняваните ръкописи дава материал за нови обяснения и хипотези.

2. Първият копенхагенски текст, озаглавен **мефодїа е҃пкпа пафарїнскаго w цр҃ствїн҃**, не се посреща лексикално с нито един от обнародваните преписи и изненадва граматически с особености, типични за старобългарските паметници, затова единственото наблюдение, отбелязано у Срезневски, след като прелиства ръкописа, е предположението за стар превод, използуван може би в „Повесть временных лет“[24]. Копенхагенският летопис предлага самостоятелен буквален превод, различен от буквалния превод в преписа на поп Филип, който е извършен през XIV в. и е опрян

[17] И. Франко. Апокріфи і легенди з українських рукописів. — В: Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. 4. Львів, 1904. с. 264—326.

[18] Н. Петровский. К истории Откровения Мефодия Патарского в западнославянских литературах. — Изв. Отделения русского языка и словесности, т. 14, 1909, кн. 3, с. 75—94.

[19] В. И. Истрин. Цит. съч., с. 120, 154—155, 174.

[20] П. Лавров. Цит. изд., с. 6—22.

[21] Н. Тихонравов. Цит. изд., с. 268—281. Това е сборник № 318 в описа на Горский—Новоструев.

[22] А. Попов. Историческая книга бытия небеси и земли. Палея. — В: Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1881. с. III и сл., XXXII и сл.

[23] В. И. Истрин. Цит. съч., с. 132, 155.

[24] И. И. Срезневский. Цит. съч., с. 370.

на друг гръцки прототип. Тихонравов изнесе най-стария известен препис от втория буквален превод, датиран в 1345 г., т.е. от времето на Иван Александър, и изготвен от поп Филип година по-късно, след като преписва Манасиевата хроника.[25] В текста му има и съзнателни поправки, които са свързани със заплахата от османско нашествие, например подценява се могъществото на гръцкото царство и се възвеличават християнските народи въобще, а цялото слово вместо политическо става назидателно. Преписът или собственият превод на Псевдо-Методиевия летопис, направен от поп Филип, се е разпространявал в Русия вече през XV в., известен е руски препис от сборник № 682 на Синодалната библиотека в Москва.[26] Попфилиповият превод възпроизвежда протографа на първата група гръцки ръкописи от първа гръцка редакция и в славянския ръкопис са се промъкнали някои неточности на късния гръцки редакционен вариант.

От съпоставката на първия Копенхагенски препис с ръкописите от първа гръцка редакция проличава, че за основа е послужил протографът на втората група гръцки ръкописи, който е залегнал в хилендарския и московския славянски свободен превод. Прави впечатление, че Копенхагенският препис е най-близо до най-ранния гръцки препис — Gog. Laudianus от XV в., принадлежал на Бодлеянската библиотека.[27] Забелязват се и общи черти в съдържанието на първия Копенхагенски препис и на пълната латинска редакция, запазена в Cod. Philipp. 1672 на Берлинската кралска библиотека[28] (този препис отразява първия латински превод от VIII в.). В Берлинския и в нашия препис не са включени например пророческите цитати в края на IX и началото на X глава, които са налице в първата гръцка редакция. Както е известно, латинските преписи имат общ гръцки протограф с първия славянски превод и още до XI в. възниква кратка латинска редакция с римска окраска[29] (срв. и формирането на славянска компилация с основа свободния славянски превод; тази компилация е представена във втория копенхагенски текст на Словото).

3. В езиково и композиционно отношение вторият копенхагенски текст възхожда към свободния превод, запазен в Хилендарския ръкопис. Свободният превод е бил разширяван постоянно с интерполации от разрешени и забранени източници — от легендата за Константин (вж. Български апокрифен летопис), от предсказанията на Сибилата (срв. Тибуртинската легенда, разпространена от византийски извори в Западна Европа още преди X в.[30]), от разказа за Адамовия запис и привнесената богомилска идея за земята, крепяща се на морето от китове (срв. „За Тивериадското море"), от словото на Е. Сирин за антихриста, от Въпросите на Йоан Богослов към господа на Таворската планина и към Авраам на Елеонската планина, от библейската повест за Гедеон и апокрифа за потопа, от легендата за цар

[25] Попфилиповият препис на Манасиевата хроника от 1344—1345 г. е бил подарен от Хилендарския манастир и е бил предаден на патриарх Никон през 1655 г.

[26] Н. Тихонравов. Цит. съч., с. 226—248.

[27] Гръцките разночетения от този текст са посочени у В. Истрин в приложението към текста на с. 5—50.

[28] Текстът и разночетенията привежда В. Истрин в цит. съч., с. 117—120 и с. 75—83 в приложението.

[29] Там се изброяват страните, покорени от римляните, вместо Византия стои Regnum Romanorum и т.н. Вж. и В. И. Истрин. Цит. съч., с. 115—119.

[30] Вж. Stock. Pseudo-Methodius und die babylonische Sibylle.—Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 15, 1939, p. 29—57.

Михаил и последните царе, от Разумника и др. Въз основа на познатите му 22 преписа от компилацията (датирани от XVI до XIX в.) Истрин приема, че тя не е превод от гръцки език, а е съставена късно на руска почва (XIV в.). Мисля, че запазените архаични езикови черти във втория копенхагенски текст и многобройните богомилски елементи позволяват да отнесем първообраза на компилацията към XI в. За това говорят и текстуалната близост между втория Копенхагенски препис и Началният руски летопис от 1096 г. (вж. по-долу), алюзиите от компилацията в „Шестоднева" на Йоан Екзарх и оттам в „Слово о полку Игореве", лексикалната прилика между разказа за Гедеон в компилацията и включеният откъс в „Повесть временных лет" под 6494 г. (986 г.). Например в „Шестоднева" има цяло разсъждение на тема „седмият век"; тук „седми" значи „последен", както и в Псевдо-Методиевия летопис, предсказващ края на света след VII в. С такова значение използува думата и „Слово о полку Игореве".[31] Отделни лексеми от втория копенхагенски препис намираме в Паримейника и Палеята, например л. 587b17 ѡ дре пръкна четвера за гр. ἐκ ξύλων τετραγώνου, в Палеята ѡ древъ прогнѣнъ за (пръг'нѣнъ), в Паримейника отъ древъ прекнианъ четверьгранъ.[32] На л. 588a 7—8 нтн дожд'цѵ праправднѣ напомня праправда от Новгородската първа летопис, л. 590b 15 има кочь вм. пазоуха, вероятно родствено с котыга и коць, коца в същата летопис за 1245 г. Срещат се още токъ вм. гоумьно, легомнште вж. ложница, оурогндоукъ 'възглавница' от тюрк. orunduk 'възглавница', смесено покъсно по форма и значение с татар. urunduk 'седалище'. Единствено тук има и една криптограма, л. 587b 26—588a1 пріннесе ему с нбсн н. в. ц. е. — ц. б. а. н рече ем҃ бн. н. г. ц. ъ. а. В известните ми издадени текстове стои пріннесе ем҃ бнльцо... бен въ бнльце сїе.[33] Засега няма доводи, които противоречат на предположението ми, че първообразът на компилацията е бил съставен в южнославянските области наскоро след превода на летописа.

4. Най-убедителните доказателства за архаичността на протографа, отразен в първия копенхагенски текст, черпим от езиковите особености на ръкописа и от сравнението с Началния руски летопис, където е цитиран свободно Методий Патарски в бележките за 1096 г.

4.1. Налице са следните особености, характерни и за класическия старобългарски език: редовно шт, жд за *tj, *dj; ъ и ь често на етимо-

---

[31] В. Адрианова-Перетц. Слово о полку Игореве и памятники русской литературы XI—XIII в. Л., 1968. с. 159. За Дева Обида в Откровението на псевдо-Методий и в Песента на Игор вж. още A d. Stender-Petersen. Den russiske literatur historie. I. København, 1952. p. 95.

[32] Срв. с. 715 в речника на Миклошич.

[33] Н. Тихонравов. Цит. съч., с. 251. Не ми бяха достъпни късните преписи на интерполираната редакция, пръснати из ръкописните сбирки на съветските библиотеки, например откъсът в старообрядческия сборник от XVII—XVIII в., № 1362 на Погодинската ръкописна сбирка в Ленинград, л. 99 до края (о посла днѣхъ н потомъ цртвовати нмѣтъ три юношн во градѣ рнмѣ). Сбирката няма печатан опис.

логическите им места в слаба позиция, вокализация на еровете в силна позиция; ь вм. епентетично ѧ'; липсват следи от смяна на носовките; запазена е палатализацията на задноезичните в склонението на имената; ѧ=900; двойствено число от имена и глаголи; един пример със супин; притежателни прилагателни на *j; реликтови причастни форми при глаголите от IV спрежение; дателен притежателен и дателен с инфинитив; запазена система на претеритите; сложно склонение на причастията, например распнын сѧ, пр нанѣкаѧн; редки падежни окончания; безпредложни обекти след дѡнтн, доваантн сѧ, прнкоснѫтн сѧ; н вм. нже за гр. членна форма или относително местоимение; съюзи акы, дѡже н, тн и др.

Преписът е късен и съдържа множество фонетични и морфологични русизми, но зад тях личи старинният първообраз, особено в разколебаното изписване на едни и същи думи.

4.2. В Началния руски летопис от 1096 г. се съобщават факти, известни от Псевдо-Методиевия летопис: а) за осемте племена, побягнали от Гедеон в пустинята — осем на брой са племената в Хилендарския и във втория Копенхагенски ръкопис, докато всички гръцки и другите славянски ръкописи сочат цифрата девет; б) за нечистите народи, затворени от Александър Македонски — този свободен преразказ по Методий Патарски съответствува според В. Истрин на три места от първия (Хилендарския) и на три места от втория (Попфилиповия) славянски превод. Последните три сходства създават неразрешими затруднения на руския учен поради късния произход на втория буквален превод — XIV в. Привличането на копенхагенските текстове ни насочва към същинските извори на Никон, особено в случаите, където славянският текст се отклонява от гръцки — явно руският летописец не е превеждал направо от гръцки език, а е използувал съществуващите вече преводи. Тук привеждам за сравнение съответните откъси от Началния руски летопис за 1096 г.,[34] от копенхагенските текстове, от Хилендарския и Попфилиповия препис[35] и от гръцкия препис на Ватиканската библиотека, Reg. Pii II, № 11 (първа гръцка редакция).[36] Номерираните и поставени в скоби изрази съдържат местата, където особено изпъква близостта на копенхагенските ръкописи до летописа. Хипотезата за общия архаичен протограф подкрепят най-вече случаите № 2, 3, 4 и 6, в които славянският не следва чуждоезичния оригинал. За обяснението на № 2, 3 и 7 В. Истрин търсеше опора в Попфилиповия препис, без да прави опит за по-ранна хронологизация на представения там превод, а датировката на самия ръкопис (1345) изключва възможности за заимствуване. Сега свидетелството на късния буквален превод става ненужно. Допускането за общ протограф на Хилендарския и на втория Копенхагенски препис води до предположението, че още преди 1096 г. са съществували две редакции на Словото, т.е. един буквален превод

[34] Тук текстът се дава от Ипатиевския летопис — вж. у В. И. Истрин. Цит. съч., с. 142. Същият откъс се намира у А. Шахматов. Повесть временных лет по Лаврентиевскому списку. Т. I. СПб., 1910. с. 226—228; също Повесть временных лет. Под ред. В. Андриановой-Перетц и др. Ч. I. М., 1950. с. 167—168.

[35] Хилендарският препис е по изданието на В. Истрин, с. 89, Попфилиповият — по Н. Тихонравов, с. 217—218. Първият Копенхагенски препис е от л. 578a11—578b6, неоригинална пагинация, а вторият Копенхагенски — от л. 594b22—595a18.

[36] По изданието на В. И. Истрин. Цит. съч., с. 18—19.

(отразен в първия Копенхагенски препис) и един свободен превод (отразен в Хилендарския и във втория Копенхагенски препис).

Ипатиевска летопис за 1096 г.: Якоже сказа о нихъ Мефедии Патарнискъ глаголя. Олександръ царь Македоньскии вьзыде на въсточныя страны 1 [до моря нарѣцаемое Солнце мѣсто] и вїдѣ человѣкы нечистыя отъ племенн Афетова 2 [нхъ же нечистоту видѣвъ] ядяху скверну всяку 3 [комары мухы коткы змѣя] 4 [мертвеца не погребати но ядаху и женскиѣ нзъвраги и скоты вся нечистыя] 5 [То видѣвъ Олександръ убояся еда како умножаться осквернять землю] (загна нх) на полуночныя страны у горы высокыя 6 [и Богу повелѣвшю соступншася о нихъ горы полуночьныя. токмо не ступншася о нихъ горы 12 лакътю] 7 [и створиша врата мѣдяная и помазаша сунклитомъ].

Копенхагенски текст на Словото (първи буквален славянски превод): Въшед на востокъ... и снде 1 [до мора воюа нарицаемаг. Солночное мѣсто] ндѣж видѣ нечста смерʼдаша, оуже сыновѣ Афетовѣ wт рода его и внѣцн 2 [нѫже нечистотѣ видѣвъ], ядяхѫ бо всѣ жюпелниа и нно животно гнюсно и нечсто 3 [комары и мѫхн, котʼкн и змна], и мртвыхъ плоть и нзметанна мртвыхъ младенец женамн (разказът се повтаря в ръкописа с вариант нзоврагъ женьскыа) и до конца свершеном зло имъ нанѣсла wт созʼданна сохранающаа wбраз wт скотовъ. неточнюж всак вид звѣрїн нечстыхъ но и мртвец непогребахѫ но ядахѫ да то все смотрнв Александръ еже wт тѣхъ скверено бываемо, и мерзское оубо явнса Єда како дондутъ земла стыа и wскверната. wт скверныхъ своихъ оухшенїн, и помолнс гсдви wт всег срдца... и повелѣ Гсдь Бгъ сѣверным горамъ составпитнс wт нихъ имъ жѣсть нарок. И сн сѣвернїн приближнс кʼ себѣ до двою на десате локотъ и 7 [сотвориша са wт Бга врата мѣдная и помазана быша асквтом].

Хилендарски текст на Словото (първи свободен славянски превод): Пршьд на вьстокь... и прнде воюе даже и до мора нже нарнчетсе слнча земла. нже видѣ нечстные смрадни нже соуть Афетови вьноуцн, нхже нечстотоу видѣвь почюднсе. ядѣхоу бо всакь животь жоупьчюю тварь гноусное и смрадное комаре мышнце коткын и змне мртвынх телеса слѣпые нзвраги иже не ношьше рождено и всакоу тварь животныих гадь. не тьчню же то ледно нъ и скотн нечстые и звѣри нечстые. мртвьце же не погрѣбахоу нь ядѣхоу. сна же вса сгледавь Александрь бывающе вь

ннхь скврьнын вьзбоꙗсе гл҃е, ꙗда како дондоуть до земле стые и wскврьнеть ю wт̃ скврьнынх̃ своихь ꙗдын, и молитисе наче бо҃у зѣло... и повелѣ гь̃ бь̃ сѣверьскынмь горамь стоупитисе w ннхь. и мьждаютъ горы Мазн сѣверьскые и сьстоупишесе w нынх̃, тьчию в҃і лактьма не стоупишесе w нынхь. и wковаше врата желѣзныи и замазашесе снѣсытомь.

Втори копенхагенски текст с интерполации: Алексан҃дръ шед҃ на востоκ̃... и понде воюа до земла ꙗж̃ наречетсѧ слнчнаа, ндеж̃ видѣ нечстыа члвкы нж̃ сѵ̀т̃ Афетовн внѹцн, и видѣ нх̃ Алексан҃дръ нечстотѵ̀ и чѵ̀дисѧ, ꙗдꙗхѵ̀ бо всако животное жѵ̀пелнчное тварь бо есть и скаредно коморын мышн и кошкн и змїн, 4 [мр҃твыхъ плотн непогребахѵ̀, и скоты нечстыа, нзворогн женскїа] и дѣтн своа мр҃твыа, и всякѵ̀ тварь, животныхъ непогребахѵ̀ и гад҃, не точїюж то единно, и мр҃твыхъ непогребахѵ̀ но (ꙗ)дахѵ̀ и [снѧ всѧ видѣвъ Алекса҃дръ] 5 бывшаа в ннх̃ скверны, 5 [и возбоас҃ глаѦгда снниднх̃ (sic) мѣста стго, и земли стыа и wскверняатъ ю] wт̃ скверн҃ъ своих̃ ꙗдею, тогда нача млтисѧ къ Бг҃ѵ̀ со страхом велнкнм҃ зѣло... 6 [и повелѣ Гдь Бг҃ъ горам҃ сѣверскым҃ состѵ̀пнтис wт̃ ннх̃, повелѣнїемъ ж Бжїнм҃ состѵ̀шасѧ wт̃ ннх̃ горы, и толко не стѵ̀пншасѧ в҃і лакот.] Алексан҃дръ ж закова несостѵ̀пншае мѣсто. враты желѣзнымн и свнклнтом҃ замаза.

Попфилипов текст на Словото от 1345 г. (втори буквален славянски превод): Съ нсъшед҃ на въстокъ... и сънниде до морѣ нарицаемаго слнчнаа страна: ндеже и видѣ нечисты ꙗзыкы и скврънны. снве же снѣ҃ ѣафе҃ѡвѣхъ и вноуцн его гнѣшахѫсѧ нхъ. нхже нечистотѫ видѣвъ Алеѯандръ. ꙗдѣхѫ бѡ въсѣкъ нечистын видъ, и прочаа животна мрѣскаа же и скврънна, комара и моухы и зъмїж. и мрѣтвыа плъти нзвръгъ младынхъ. единаче не до конца съвръшенынхъ, нлн образоу своемоу нмашнхъ завръшено знаменїе. и не тъкмо же скотскыа, нж̃ и въсѣкъ видъ свѣрїн нечистыхъ. мрѣтъвца же не погрнбаахѫ, нж̃ и тѣхъ ꙗдѣхѫ. Сїа въсѣ видѣвъ Алеѯандръ wт̃ ннхъ неподобнѣ и мрѣзцѣ дѣема. и оубоꙗвсѧ да не когда нападѫт на земѧ стѫ, и оскврънатъ ѧ мрѣскымн своимн начннанмн, помолнсѧ бо҃у прилѣжно... и повелѣ гъ̃ Бъ̃ двѣма горама нма же нма Мазн, Вора. и прибланжистѣсѧ дроугъ дроугоу, ꙗко лактїн в҃і. и сътворн врата мѣдна, и помаза нхъ асфнгнтомъ.

Гръцки текст (първа редакция):... *καὶ κατήχθη ἕως θαλάσσης τῆς ἐπονομαζομένης ἡλίου χώρας, ἔνθα καὶ ἐώρακεν ἔθνη ἀκάθαρτα καὶ δυσειδῆ. οἱ δὲ τῶν υἱῶν Γ'Ιάφεθ ἀπόγονοι* (вар. *καὶ εἶδεν τῶν υἱων 'Ιάφεθ ἀπογόνους ἐσθίοντας ἀκάθαρτα μυσαρὰ καὶ βδελύγματα*) *ἐβδελύττοντο τούτων τὴν ἀκαθαρσίαν* (добавено *θεασάμενος ἐμισάχθη*) *ἦσθιον γὰρ πᾶσαν καταροειδὲς καὶ ἕτερα ζωήφια μυσμυσαρά τε καὶ κίβδηλα κώνοπας μυίας κάττας καὶ ὄφεις καὶ νεκρῶν σάρκας ἐκτρώματα ἔμβρυα οὔπω τελείως ἀπαρτηθέντα ἢ διαπλάσεως σώζοντα χαρακτῆρα καὶ ταύτην κτηνῶν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πᾶν εἶδος θηρίων ἀκαθάρτων. τοὺς νεκροὺς οὐκ ἔθαπτον ἀλλὰ πλείους ἦσθιον αὐτούς. ταῦτα πάντα καταθεωρήσας* (вар. *ἰδὼν*) *'Αλέξανδρος ὑπ' αὐτῶν ἐναγῶς καὶ μυσαρῶς τελούμενα, μὴ παραγένωνται ἐν τῇ γῇ ἁγία* (вар. *τ. π- ωνται* изпускат и добавят *γινόμενα βδελύγματα φοβηθείς μήπως ἀφίκωνται*) *καὶ μάνωσιν αὐτὴν ἐκ τῶν μιαρῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων, ἐδεήθη τοῦ θεοῦ ἐκτενῶς... καὶ προσέταξε κύριος ὁ θεὸς δύο ὄρεσιν* (добавен вар. *οἷς ἐστὶ προσηγορία Μαζζοὶ τοῦ Βορρᾶ*) *καὶ ἐπλησίασαν ἀλλήλοις ἄχρι πηχῶν δυοκαίδεκα. καὶ κατεσκεύασε πύλας χαλκᾶς καὶ ἐπέχρισεν αὐτὰς ἀσυγήτην* (вар. *ἀσὺγκειτον, ἀσεγκρίτος, ἀσυγκήτ*).

5. Изхождайки от първия Копенхагенски препис, можем да отхвърлим още една хипотеза на В. Истрин — във връзка с относителната хронология на преводите в първа глава от Хилендарския и Московския синодален препис (двата преписа съвпадат напълно от края на първа глава). Истрин смята, че буквалният превод в началото на Московския препис е по-късен от цялостния свободен превод в Хилендарския. Едно възможно обяснение за започването на кратък буквален превод е загубата на първите страници от стар ръкопис. Доколкото а) началото на Московския и на първия Копенхагенски препис напълно съвпадат, и б) архаичността на буквалния цялостен превод, отразен в първия Копенхагенски, според мене не подлежи на съмнение, буквалният превод в Московския препис вероятно предхожда свободния. Руският летописец е разполагал с два различни превода, но е предпочел свободния (или това е направил неговият южнославянски предходник, например заради близостта на свободния превод до популярната компилация?).

Тук специално трябва да се обърне внимание на етническото название *Τοῦρκοι*, преведе като **оугры** в хилендарския и като **тоурцн** в в Попфиловия текст; Истрин обяснява това различие със спомена за угрите през XIV в. В първия копенхагенски текст думата **тврцн** е само заемка от оригинала, това подражание засяга дори морфологическите форми, срв. **деклемон н раматан** (sic) **н ахахоннwн** за гр. *Δεκλημοὶ καὶ Ζαρματαὶ καὶ Χαχόνιοι*, в хилендарския — **дикламн н зьарматн н хахонн**. В „Повесть временных лет“ известието, че угрите са стигнали до Цариград през 943 г., е взето от продължителя на Георги Амартол. Тук, както и в други случаи, на 'угри' от руския превод на хрониката съответствува *Τοῦρκοί* в гръцкия оригинал. Редица византийски писатели назовават угрите „турци“, например псевдо-Маврикий, Лъв Граматик, Константин Багрянородни, продължителят на Теофан, Симеон Логотет, Скилиций Кедрин, Зонара и др.[37]

[37] Срв. Повесть временных лет. Ч. II. М., 1950. с. 288.

6. Псевдо-Методиевото Слово рядко се споменава сред източниците на средновековната руска[38] и българска литература.

Навеи от него са налице у Евтимий (в Посланието до Киприан), у Григорий Цамблак (Похвално слово за трите отроци и Даниил, Слово за великомъченик Димитър, Слово за Преображение), у Владислав Граматик.[39] Влиянието на този исторически разказ върху умовете на средновековните читатели проличава дори в приписките, особено във връзка с пророчеството за края на света през „седемхилядните години" — срв. приписката на Евсевий, „родом сербин" и избягал слуга на Баязид (1389—1402).[40]

Редица пасажи са пръснати и из словата на Дамаскин Студит, особено в Словото за второ пришествие (срв. алегорията за змията на л. 313 в Копривщенския дамаскин, за Александър и нечистите народи на л. 315, за антихриста на л. 331), в Словото за архангел Михаил (цар Константин съгражда храм на Михаил, л. 180 в Троянския дамаскин); този въпрос изисква самостоятелно проучване, особено поради силния интерес на дамаскините и на руските старообрядчески сборници тъкмо към третата част от Псевдо-Методиевия летопис, където са описани падането на Цариград, идването на антихриста и краят на християнския свят.

Особено интересна основа за следващи сравнения предлагат и непубликуваните ръкописи — например Словото за антихриста в сборник № 83 от Библиотеката на БАН (w ан҃тїхр҃їстѣ, с. 7a6—8b1 неоригинална номерация), за Адамовия запис (в Панагюрски сборник № 433 от Народната библиотека в София, с. 17b13—21), за произхода на народите и царете им (в същия сборник, с. 54a6), за предсказанията на Сибилата (пак там, с. 63a2—66a1) и др.

Специално изследване изисква лексиката на текстовете, защото редките случаи от няколко независими цялостни превода създават несравнима възможност за описване на езиковата вариативност. Езиковото изследване може да ни подскаже и нова миграция на текста от Русия към южнославянските земи.

Жанровите превъплъщения на Словото представляват безспорен интерес, особено през късното Средновековие, когато зачестява свободното компилиране на няколко исторически вида и се изменя представата за художественото време, например в сбирката на Уваров е налице „Сказание на Методий Патарски за Александър Македонски" от XVII в.[41] В опосредствуван вид идеи от Словото проникват и в публицистиката от XVI в. (срв. разсъжденията за историческата вина на гърците и императора у Максим Грек).

[38] R. Picchio. Storia della letteratura russa antica. Nuova Accademia ed. 1959. p. 177—179.

[39] Ibidem.

[40] А. Гранков. Неизвестная концовка Повести о Стефаните и Ихнилате. — Русская литература, 1966, № 1, с. 200.

[41] Я. Лурье. Повесть о дракуле. М.—Л., 1964. с. 103.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

НЕИЗВЕСТНА РУСКА РЕДАКЦИЯ НА „МОЛИТВА КЪМ БОГОРОДИЦА“ ОТ ДИМИТЪР КАНТАКУЗИН

ГЕОРГИ ДАНЧЕВ

С основание в литературно-историческата наука съществува становище, че стихотворението „Молитва към Богородица“ е най-популярното произведение на Димитър Кантакузин през Средновековието.[1] Неговите преписи в сравнение с преписите на другите му оригинални творби са много повече на брой. То е преписвано многократно от български, сръбски и руски книжовници — съставители на сборници и обикновени преписвачи. А напоследък се установи, че е било преведено и на румънски език и разпространявано в ръкопис в Румъния.[2]

Най-ново доказателство за големия интерес на средновековните книжовници към това Кантакузиново произведение е наскоро откритата негова руска редакция, която намерих в два преписа от XVIII в., неизвестни досега. Единият от тях е поместен в ръкопис с молитви, тропари и кондаци и се съхранява в Държавната библиотека „В. И. Ленин“ (ГБЛ) в Москва,[3] а другият се намира в сборник с молитви и се пази в Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин“ (ГПБ) в Ленинград.[4] Новооткритата редакция на „Молитва към Богородица“ е твърде интересна преработка на основния текст на стихотворението, направена от неизвестен автор от определени позиции, които могат да се изяснят след детайлно текстологично проучване.

В подкрепа на становището, че „Молитва към Богородица“ е най-преписваното оригинално произведение на Димитър Кантакузин, говорят цифровите данни за преписите на отделните негови творби, които досега ми са известни:

---

[1] Б. Ст. Ангелов. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. 2, 1954, с. 249.

[2] Рък. № 2518, Biblioteca Academiei R. S. Romania, Bucureşti, Manuscriselle Romaniasca.

[3] Рък., пазен във ф. 214, Опт. 749. Вж. Описание собрания рукописей Оптиной пустыни. Т. IV. М., 1953 (машинописен опис в ГБЛ). с. 53.

[4] Рък. № 280 (958), собр. Титова. Вж. А. А. Титов. Описание славяно-русских рукописей. Т. I, ч. II. 1901. с. 169—170.

1. Похвално слово за Димитър Солунски — 3 преписа[5].
2. Похвално слово за Николай Мирликийски — 1 препис[6].
3. Житие с малка похвала на Иван Рилски — 1 препис[7].
4. Служба на Иван Рилски — 1 препис[8].
5. Послание до доместик Исай — 1 препис[9].
6. Послание до Владислав Граматик — липсват преписи[10].
7. Географско описание — 1 препис[11].
8. Молитва към Богородица — 34 преписа[12].

Към оригиналните творби на Димитър Кантакузин не поставям „Събрани молитви", считани от мнозина сръбски, гръцки и наши литературни историци за негово произведение. Проучванията, които направих напоследък, показват, че те са твърде често преписвани през Средновековието. Познати ми са в 34 преписа, от които 24 славянски и 10 гръцки. Но моите изследвания ме доведоха и до категоричния извод, че авторът на „Събрани молитви" не е Димитър Кантакузин, а светогорският монах Фикарий, известен и със светското си име Тома Магистър, живял през първата половина на XIV в.[13]

Приведените данни за преписите на Кантакузиновите произведения документират красноречиво широкото разпространение на „Молитва към Богородица". Не е изключена, разбира се, възможността да бъдат открити

[5] И трите преписа на това слово са издадени. Вж. Б. Ст. Ангелов. Стари славянски текстове. Х. Две неизвестни творби на Димитър Кантакузин. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. VIII, 1959, с. 263—274. A. E. Tachiaos. Nouvelles considérations sur l'oeuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène. — In: Cyrillomethodianum. Thessaloniki, 1971. p. 152—159; Г. Данчев. Неизвестен препис на „Похвално слово на Димитър Солунски" от Димитър Кантакузин. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. XXI, 1972, с. 67—78.

[6] Преписът е издаден от Б. Ст. Ангелов. Цит. ст., с. 273—274.

[7] Преписът е поместен в Рилския панегирик на Владислав Граматик от 1479 г. и е издаден досега два пъти. Вж. Д. Маринов. Димитри Кантакузин. — В: СбНУ. Кн. XVIII. С., 1901. с. 86—98; И. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. — Год. Соф. унив., Истор.-филолог. фак., кн. XXXII, 1936, с. 86—102.

[8] Преписът е издаден от Неофит Рилски още през 1836 г. Вж. Неофит Рилски. Службы с житїемъ преподобнаго и бгоноснагw оца Iwанна Рылскаго. Белград, 1836.

[9] Преписът се пази в Библиотеката на сръбската патриаршия в Белград под № 17. Вж. Г. Данчев. Посланията на Димитър Кантакузин. — Stydia balkanica, 8; Балкански културни и литературни връзки. С., 1974. с. 48—69. Издаден е от A.-E. Tachiaos. Op. cit., p. 159—182.

[10] Преписът на това Кантакузиново послание досега все още не е открит, но неговото съществуване е безспорно. Вж. Г. Данчев. Посланията на Димитър Кантакузин. с. 45—48.

[11] Преписът е издаван досега и в Югославия, и в България. Вж. Ђ. Сп. Радојичић. О књизи Птоломеја. Два стара српска географска тумачења. — Историјски часопис, VI, 1956, с. 55—62; Књижевна збивања и стварања код срба у средњем веку и у турско доба. — В: О књизи Птоломеја. Нови Сад, 1967. с. 291; Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967, с. 242—243.

[12] Някои от тези преписи досега са издавани или са превеждани от руски, български и сръбски изследвачи, но на тях ще се спрем по-нататък.

[13] По този въпрос вж. доклада ми „Димитър Кантакузин ли е автор на „Събрани молитви", четен на Международната научна сесия, организирана от Великотърновския университет „Кирил и Методий" и Ягелонския университет — Краков и проведена на 9 и 10. X. 1974 г. във Велико Търново. В скоро време ще публикувам подробно изследване, посветено както на авторството, така и на някои текстологични проблеми около преписите на това произведение.

и нови техни преписи, но едва ли биха изменили значително съотношението и голямата разлика в сегашните данни за разпространението на Кантакузиновите произведения. Възможно е дори, ако се яви някакво изменение в съотношението, това изменение да е в полза на броя на преписите от „Молитва към Богородица", за каквато тенденция свидетелствува и промяната на научната информация в това отношение от началото на века досега.

В подкрепа на тези мисли нека да припомним как са се разширявали и са се доближавали до истината представите на изследвачите за разпространението на това Кантакузиново стихотворение през Средновековието.

През 1901 г. Димитър Маринов говори само за 2 преписа на „Молитва към Богородица" (единият в ръкопис, пазен в Рилския манастир, другият съхраняван в библиотеката на Сръбската академия на науките — Белград.[14] През 1954 г. Б. Ст. Ангелов съобщи, че са му известни общо 12 преписа на Кантакузиновата молитва,[15] а след няколко години увеличи броя им на 17 преписа.[16] Джорже Трифунович, макар и мимоходом, подхвърля, че тя съществува в двайсетина преписа: „Данас се могу набројати двадесетак српских, бугарских и руских преписа."[17]

Сега, след като в продължение на няколко години имах възможност да работя по няколко месеца в библиотеките и музеите на Белград, Нови Сад, Ленинград и Москва, както вече посочих, от „Молитва към Богородица" ми са известни общо 34 преписа, от които 33 са писани с кирилица и 1 с латиница.

Тези 34 преписа на Кантакузиновото стихотворение са пръснати в книгохранилищата на множество библиотеки и музеи на 7 страни. Подробни сведения за посочените преписи ще бъдат публикувани в подготвения монографичен труд за Димитър Кантакузин. Но за да се добие поясна представа за местонахождението на преписите и за разпространението на молитвата, ще приведа следните кратки данни:

Страна	Преписи, общ брой	Местонахождение	Преписи
СССР	13	Ленинград — ГПБ	6
		Ленинград — БАН	1
		Ленинград — ИРЛИ	1
		Ленинград — ЦГИАЛ	1
		Москва — ГБЛ	2
		Москва — ГИМ	1
		Калинин — ГАКО	1
Югославия	9	Белград — Народната библиотека	3
		Белград — САН	1
		Белград — Библиотеката на Сръбската патриаршия	1
		Нови Сад — Матица српска	1
		Белград — Музей на СПЦ	1
		Манастирът „Св. Троица"	1
		Препис, описан от Б. Петрович	1

[14] Д. Маринов. Цит. ст., с. 76.

[15] Б. Ст. Ангелов. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. с. 249—262.

[16] Б. Ст. Ангелов. Цит. ст., с. 264.

[17] Ђ. Трифуновић. Димитрије Кантакузин. Београд, 1963, с. 171.

Страна	Преписи, общ брой	Местонахождение	Преписи
България	4	София — Народната библиотека София — Научен архив — на БАН Рилски манастир	2 1 1
Гърция	4	Хилендарски манастир	4
Австрия	2	Виена — Придворната библиотека	2
Чехословакия	1	Прага — Национален музей	1
Румъния	1	Букурещ — Библиотеката на Академията на науките	1

Като имаме пред вид многобройните преписи на „Молитва към Богородица“, както и нейните идейно-художествени качества, можем да си обясним сравнително големия интерес, проявяван от редица наши и чужди литературни историци в миналото, пък и сега към нея. В сравнение с другите Кантакузинови произведения тя е най-много издавана както с научна, така и с популяризаторска цел.

Досега съществуват 6 издания на Кантакузиновата молитва по различни нейни преписи: 1 в Русия, 3 в България и 2 в Югославия.

Най-ранното издание на стихотворението е направено в Москва през 1660 г.[18] Текстът на това издание съдържа 308 стиха и възпроизвежда неизвестен днес за нас препис, който съвпада с голяма част от другите му преписи. По-късно тази ранна публикация става основа за редица нови преписи, които се разпространяват главно в Русия, а също и извън нея.

В България текстът на „Молитва към Богородица“ за пръв път е издаден от Димитър Маринов през 1901 г. по препис, съхраняван в Рилския манастир.[19] Обемът на стихотворния текст по този препис е по-малък в сравнение с московската публикация и съдържа 250 стиха. Съпоставката между двете публикации показва обаче, че в случая става дума не за нова редакция на стихотворението, а за механично съкращаване на текста.

Ново научно издание на Кантакузиновата молитва по неизвестен дотогава препис, съхраняван в Архивния институт на БАН, направи през 1954 г. Б. Ст. Ангелов, който още тогава изтъкна, че „най-съществената разлика между този препис и рилския препис на молитвата е, че той съдържа около 70 стиха повече (подчертаните стихове в това издание). Другите различия са по-малки — най-често те се свеждат до различни правописни означения. В езиково отношение двата преписа са много близки.“[20]

Като съпоставя текста на публикувания препис с изданието от 1660 г., Б. Ст. Ангелов установява явна близост между тях, която наистина е поразителна, макар че неговият текст има 312 стиха. Добавените 4 крайни стиха не нарушават впечатлението, че той е или препис от московското издание, или пък е преписан от препис, водещ началото си от същото издание.

---

[18] Ѧнѳологїонъ, сїесть цвѣтословѣ... М., 1660. с. УМА—УНД.

[19] Д. Маринов. Цит. ст., с. 76—82.

[20] Б. Ст. Ангелов. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. с. 261.

Най-новото научно издание на „Молитва към Богородица“ се появи наскоро по неизвестен в науката Карелски препис, който откри още в края на 1969 г. в ръкописния отдел на Института за руска литература (Пушкинския дом) в Ленинград.[21] Сборникът, в който е поместен преписът, е намерен в далечна Карелия заедно с други ръкописи през последните години по време на една от организираните от Пушкинския дом специални експедиции за издирване на стари ръкописи. И този препис е твърде близък до текста, издаден през 1660 г. Съдържа 307 стиха (един стих е изпуснат по невнимание на преписвача) и по всяка вероятност представлява също, ако не препис от печатния текст, то от друг препис, близък до това ранно издание.

Двете издания на пълния оригинален текст на „Молитва към Богородица“ в Югославия са направени от Дж. Сп. Радойичич[22] и Дж. Трифунович[23]. В основата и на двете издания е легнал един и същ препис, който се пази в библиотеката на Сръбската академия на науките.[24] Като издава в съвременна кирилска транскрипция оригиналния текст на стихотворението, Радойичич добавя различни стихове и думи от други преписи, за да реконструира първоначалния текст. Това естествено изменя облика на Белградския академичен препис, а и стойността на реконструирания текст се намалява поради това, че той е направен въз основа само на ограничен брой преписи, без да се държи сметка за особеностите на всички останали преписи. Публикувайки две години по-късно оригиналния текст на Кантакузиновата молитва по същия препис, Трифунович се придържа по-близо до него, като само на няколко места прави добавки на стихове и изправя грешки, допуснати от преписвача. Тези добавки са направени въз основа на препис, пазен в Хилендарския манастир под № 364, който според Трифунович стои твърде близо до Белградския академичен препис.

Освен тези 6 издания на оригиналния текст на „Молитва към Богородица“ съществуват и някои публикации, които дават само част от нейния стихотворен текст, както и отделни преводи на новобългарски и новосръбски език.

Още през 1869 г. Дж. Даничич публикува началото и края на стихотворението по Белградския академичен препис.[25] И в България са печатани в оригинал и в новобългарски превод откъси от молитвата. Още през 1922 г. Божан Ангелов и Минко Генов публикуват част от оригиналния й текст — 81 стиха от началото и края.[26] В същото издание те публикуват и своя превод на тази част от стихотворението.[27] Същият превод, макар и в съкратен вид, намира място по-късно в някои други издания: „Христоматия по старобългарска литература“ (81 стиха),[28] антология по старо-

---

[21] Г. Данчев. Карелски препис на „Молитва към Богородица“ от Димитър Кантакузин. — Трудове на ВТУ „Кирил и Методий“, т. X, 1974, кн. 1, с. 515—533.

[22] Ђ. Сп. Радојичић. Летопис Матице српске. XI. Нови Сад, 1961.

[23] Ђ. Трифуновић. Цит. съч., с. 39—71.

[24] Љ. Стојановић. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Бр. 25. Београд, 1901.

[25] D. Daničić. — Starine, 1969, I, p. 50.

[26] Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература. С., 1922. с. 560—562.

[27] Пак там, с. 562—564.

[28] П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1961. с. 422—424.

българска литература (81 стиха)[29] и др. Цялостен новобългарски превод на Кантакузиновото стихотворение за съжаление досега не е направен у нас, докато в Югославия то е преведено на новосръбски език от Трифуновић[30].

От известните ми досега 34 преписа на „Молитва към Богородица", независимо от това, дали са от сръбски, български или руски произход или са в превод на румънски език и имат различия помежду си, само 2 преписа се отклоняват значително от основния текст на молитвата, водещ към нейния първообраз. Тези 2 преписа, които открих по време на научната си командировка в Съветския съюз (май и юни 1974 г.), представляват нова и неизвестна досега руска редакция на стихотворението.

Единият от преписите на тази редакция се намира в ръкопис с молитви от XVIII в., някогашно притежание на А. А. Титов, а сега се съхранява в ГПБ — Ленинград, № 280 (958),[31] поради което условно ще го наричаме *Ленинградски*. Ръкописът има формат осминка, писан е с полуустав и съдържа 63 листа. В него са поместени 22 кратки молитви, едно изповедание, стихири и един канон. Голяма част от молитвите (6 на брой) са адресирани към Богородица. Новата редакция на Кантакузиновата молитва е поместена на л. 39б—41б и по обема си не се различава от другите молитви в сборника.

Вторият препис на неизвестната досега редакция на молитвата открих в ръкопис от края на XVIII в. (водният знак на хартията е от 1788 г.). Някога ръкописът е бил притежание на Оптина пустиня, а сега се съхранява в ГБЛ — Москва, ф. 214, № 749.[32] Съобразявайки се със сегашното му местонахождение, ще го наричаме условно *Московски*. Ръкописът има размер 16,7 × 10,8 см, писан е с полуустав и съдържа 63 листа в картонена подвързия. И в него са поместени над 20 кратки съчинения: молитви, тропари и кондаци. И тук преобладават молитвите и, както в Ленинградския сборник, голяма част от тях са отправени към Богородица. Освен новата редакция, която се намира на л. 56—58, тук откриваме и няколко молитви, срещани и в другия сборник.

За да не бъдат досега известни тези два преписа[33] на неизвестната руска редакция на „Молитва към Богородица", съществуват няколко причини. Едната от тях е тази, че заглавията и на двата преписа се отклоняват значително от заглавията в другите преписи на молитвата. Главното различие се състои в това, че в тях липсва името на автора ѝ Димитър Кантакузин. Описвайки ръкописите, в които те са поместени, съставителите на описите отбелязват заглавията точно, без да надникнат задълбочено в съдържанието на произведенията, които издават Кантакузиновия първообраз. Безспорно това обстоятелство е оставило споменатите сборници настрана от погледа на изследвачите, които са проявявали интерес към книжовното наследство на Димитър Кантакузин.

На второ място трябва да изтъкнем и друга причина, довела до късното откритие на тази редакция на стихотворението. Неговият текст е

[29] П. Динеков. Старобългарски страници. С., 1966. с. 37—39.
[30] Ђ. Трифуновић. Књижевност. IX. Београд, 1961.
[31] А. А. Титов. Цит. съч., с. 169—170.
[32] Вж. Описание собрания рукописей Оптиной пустыни. с. 53.
[33] Не изключвам възможността да бъдат намерени и други преписи на тази редакция, поместени в многобройните сборници с молитви, пазени в богатите съветски книгохранилища.

значително по-кратък от текста на другите му преписи. Преработката на неизвестния книжовник е довела до значително отдалечаване от първообраза. Без внимателно изчитане от специалист, познавач на Кантакузиновата молитва, тази редакция може да бъде считана за произведение, което няма нищо общо с Димитър Кантакузин.

Без да навлизаме в детайлни текстологични съпоставки между отделните преписи на „Молитва към Богородица", което ще направим другаде, за да проследим историята на текста и на отделните групи преписи, тук ще обърнем внимание само на по-характерните особености на заглавията й в отделните преписи.

От 34-те познати днес преписа на стихотворната молитва в 32 е посочено името на Димитър Кантакузин. Разбира се, във формулировката на тези 32 заглавия има различия, някои от които са отправно начало при разделянето на преписите на отделни групи.

В най-голямата група преписи стихотворението „Молитва към Богородица" е озаглавено: „Мл҃тва к пр҃тѣй бц҃е сѣлw оумилителна, твореніе Дмнтрїа Кантакоузнна по стнхом со нсповѣданїем"[34]. Текстът на това заглавие се приближава, а на места дори се покрива със заглавието на печатния текст от 1660 г.: „Мл҃тва к пр҃тѣй бц҃ѣ сѣлw оумиленна, твореніе Дмнтрїа Кантакѳзнна по стїхwмъ со нсповѣданїемъ"[35].

В друга група преписи заглавието на молитвата има по-друга постройка и звучене. И тук името на Димитър Кантакузин като автор е посочено, но е изразена и емоционална оценка на нейните качества: „Мл҃тва съ оумилєніе къ пр҃стен вл҃це нашен госпожн бц҃н н малою похвалою, твореніе Дмнтрїа Кантакоузнна по стыхомъ, сладчайша мѣда н сѣта"[36].

Можем да отделим и трета група преписи на молитвата, които имат сравнително по-кратко заглавие. Името на Димитър Кантакузин и тук, разбира се, присъствува, като са съкратени само някои думи и словосъчетания, срещани в другите заглавия: „Мл҃тва съ оумилїенїемъ къ пр҃тѣн вл҃цн нашей гпждн бц҃н, н малою похвалою, твореннє Дмнтрїа Кантакѳзнна, по стныхомъ"[37].

В заглавията на преписите от тази група понякога липсват някои думи и словосъчетания, като „вл҃цн нашей гпждн", „н малою похвалою" или „по стнхомъ", но по същество тези заглавия запазват близка конструкция помежду си.

Румънският превод на Кантакузиновата стихотворна молитва, който ще бъде специално проучен и съпоставен със славянските преписи, има следното заглавие: „Rugaciune catra prea sfînta Nascatoarea de Dumnezeu

[34] Заглавието е на Карелския препис на молитвата от XVIII в., рък. № 10 (497), Карельское собрание, ИРЛИ — Ленинград, л. 29б.

[35] Анѳологїон . . . с. УМА.

[36] Заглавието е на препис от XVII в. Следовен псалтир № 46, съхраняван в Народната библиотека — Белград, л. 308.

[37] Заглавието е на препис от XVII в., поместен в следовен псалтир, пазен под № 2 в Музея на СПЦ — Белград, л. 500б.

foarte de fo los si de umilinta, facerea lui Dimitrie ce s-au numit Cantacuzino, cu ispovédanie dupa stihuri"[38].

Заглавието на новооткритата руска редакция на „Молитва към Богородица" е най-кратко в сравнение със заглавията на всички познати днес преписи на тази Кантакузинова творба. То е изменено много и, както вече беше посочено, в него липсва името на Димитър Кантакузин. Ето заглавията на двата преписа: Ленинградски — „Мл҃тва прѣтен бц҃ѣ оумнлї-тена҃"[39]; Московски — „Мл҃тва прест҃ѣй бц҃е оумнленїа"[40]. Пред заглавието на Ленинградския препис е посочено, че тази молитва се изпълнява „в средѣ".

Както се вижда, преработвайки през XVIII в. вече печатаната и твърде популярна „Молитва към Богородица", неизвестният книжовник още с формулирането на заглавието я откъсва от автора ѝ Димитър Кантакузин. Съвсем съзнателно той я счита за ново самостоятелно произведение, което се изпълнява в определен ден в седмицата (сряда). В сборника, съхраняван в ГПБ, откриваме и други молитви, свързани с някои дни от седмицата. Такъв е случаят с двете молитви, които се намират непосредствено преди „Молитва към Богородица" и са предназначени за понеделник и вторник:

„В понедельникъ: Мл҃тва Михаилѹ архангелѹ грозномѹ воеводѣ нбныхъ силъ."[41]

„В вторникъ: Мл҃тва Варварѣ великомоченицѣ."[42]

Включването на прередактираната Кантакузинова молитва в такъв, макар и незавършен седмичен молитвен цикъл (за четвъртък, петък, събота и неделя няма посочени молитви) изменя в известен смисъл и нейното първоначално предназначение.

Неизвестният книжовник е счел за необходимо да посочи, че молитвата е „оумнлїтелна". Възможно е, при преработката да е използван текст, близък до печатното издание от 1660 г., където е посочено, че тя е „сѣлѡ оумнленна". А в близкия до това издание Карелски препис на молитвата срещаме дори „сѣлѡ оумнлнтелна". Освен името на Кантакузин в заглавието на новата редакция не е посочено, че творбата е написана „по стнхомъ". Изпущането на тази подробност е продиктувано навярно от това, че добавките на редактора, с които се свързват отделните прередактирани или преписани Кантакузинови стихове и строфи от молитвата, не са в стихотворен вид.

Изпусната е с основание и друга подробност в заглавието, срещана в почти всички преписи, а именно, че тя е написана и е предназначена за изповядване на греховете: „со исповѣданїемъ". Както ще видим по-долу, в молитвата липсват най-характерните моменти, посветени на греховността

[38] Рък. № 2518, Biblioteca Academiei, R. S. Romania, Bucureşti, f. 76.
[39] Рък. № 280 (958), ГПБ, л. 39б.
[40] Рък. № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ, л. 56.
[41] Рък. № 280 (958), ГПБ, л. 37.
[42] Пак там, л. 38б.

на автора ѝ. Изоставяйки тези строфи с изповеден оттенък, неизвестният книжовник отразява това още в заглавието.

Така формулирано, заглавието на неизвестната досега редакция на „Молитва към Богородица" от Димитър Кантакузин се приближава до заглавията на други подобни богородични молитви. Само определението „оумилителна" може да породи известни асоциации за някаква връзка с Кантакузиновата молитва, да насочи погледа на изследвача към някои нейни преписи, в чиито заглавия срещаме „вѣлw оумилєннa" или „съ оумилєнїємъ".

В сборника, съдържащ Ленинградския препис на новата редакция на Кантакузиновата молитва, срещаме още 5 молитви към Богородица (л. 25б, 34, 41б, 48, 50б). Подобно е съдържанието и на другия сборник, съхраняван в ГБЛ. И в него заедно с Московския препис на новата редакция намираме още 6 преписа на различни богородични молитви (л. 39, 44б, 45б, 47, 48, 49).

Двата преписа на неизвестната редакция на молитвата са твърде близки помежду си. Различията между тях са незначителни и имат предимно фонетичен и морфологичен характер. В сравнение с другите 32 преписа обаче тези два преписа се отличават значително. Неизвестният автор е преработил първообраза, целейки на първо място чрез съкращаване да го пригоди за практически нужди по подобие на другите кратки молитви, които срещаме заедно с тях. При това съкращаването не е направено механически, а с оглед да не се чувствува накърняване на логическата последователност на първообраза, макар че са изпуснати доста и важни пасажи от него.

Необходимо е да изтъкнем обаче, че обемът и на другите 32 преписа на Кантакузиновата молитва не навсякъде е еднакъв. Обикновено броят на техните стихове е 308 (77 строфи) или се приближава до 308 стиха, какъвто по всяка вероятност е бил размерът на Кантакузиновия първообраз. В същност от известните досега 34 преписа на молитвата само един препис (публикуваният от Б. Ст. Ангелов от средата на XVIII в.) има по-голям обем — съдържа 312 стиха (78 строфи).[43] Вероятно увеличаването на обема тук се дължи на прибавените от преписвача в края на стихотворението 4 стиха. В подкрепа на предположението, че те са добавени впоследствие, говори не само фактът, че ги срещаме само в този препис. По архитектоника са съвсем различни от другите стихове в творбата. И най-бегляят поглед върху стихотворението открива, че Димитър Кантакузин строи по еднакъв начин всичките 77 строфи на първообраза, следвайки последователно и точно своите принципи. Четирите стиха на всяка строфа той започва с еднакви или с почти еднакви думи. В прибавената последна, 78-а строфа на споменатия препис този принцип е нарушен. А това е още едно доказателство, че тя е късна добавка, липсваща в останалите по-стари, пък и по-нови преписи.

При преписване на 308-те стиха на първообраза на Кантакузиновата молитва понякога се изпущани отделни стихове. На невниманието на преписвачите и на грешките при разчитането се дължи липсата на някои преписи на един или повече стихове. Съществуват и единични преписи, силно

[43] Б. Ст. Ангелов. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. с. 251—261.

съкратени. Но в почти всички случаи, когато „Молитва към Богородица" съдържа по-малко от 308 стиха, се касае за механическо изпущане на отделни стихове и строфи. Това безспорно води до текстологически различия, на които ще отделим специално внимание другаде. Но то, както ще видим по-долу, се отличава от съкращенията в новооткритата руска редакция, които имат характер на съзнателно преработване на текста от определен аспект.

И в двата преписа на тази редакция (Ленинградския и Московския) се срещат само около 30 стиха, взети непроменени или пък преработени от пълния текст на молитвата, на отделни места свързани помежду си с оригинален авторов текст. Тези добавки на неизвестния книжовник са подчинени на неговия замисъл да се създаде една кратка редакция на творбата, като се пропуснат мистичните тиради, така характерни за Кантакузиновото перо.

Всички преписи на „Молитва към Богородица", в чиито заглавия е споменато името на автора Димитър Кантакузин, започват по един и същ начин с познатата първа строфа. За илюстрация ще посоча няколко примера от преписи, направени през различни векове, съдържащи нееднакъв брой стихове.

Препис от XVI в., съдържащ 308 стиха:

Въсѣхъ ц҃ра н҃ бц҃а матн б҃гаа.
Въсѣхъ съдѣтелиа рожшн еднаа.
Въсѣхъ жнеот же сѣтъ н б҃гостыню.
Въсѣхъ желаемыхъ добрыхъ край.[44]

Препис от XVII в., съдържащ стиха:

Вьсѣ ц҃ра н҃ бц҃а мтн б҃гаа:
вьсѣ съдѣтелїа рожьшїн єдїна:
вьсѣ жнео же сѣть н б҃гостыню:
вьсѣ желаемы н добры кран.[45]

Препис от XVIII в., съдържащ 307 стиха:

Всѣхъ ц҃ра н҃ бга мтн б҃гаа,
всѣхъ содѣтела рождьшн єдинаа,
всѣхъ жнеотъ всѣхъ же н благостына
н всѣхъ желаемыхъ н добрых краю.[46]

---

[44] Препис, поместен в сборник от XVI в., съхраняван под № 158 в Библиотека Матице српске, л. 51б.

[45] Препис, поместен в сборник от XVII в., съхраняван под № 353 в Хилендарския манастир.

[46] Рък. № 10 (497), Карельское собрание, ИРЛИ — Ленинград, л. 28б, 29.

Такова е началото в 32-а преписа на Кантакузиновата молитва за разлика от останалите два преписа на новооткритата ѝ редакция. При тях то започва с втората строфа от първообраза на стихотворението.

Ленинградски препис:

Wт кѣдѣ начнѣ плакатн, о пр҃етаѧ дв҃о,
wт кѣдѣ начнѣ молнтнсѧ преблагаѧ,
wт какн҃ гл҃ъ нлн вѣщанїн чнстаѧ,
wт какова сер҃ца нлн wт какова ꙗзыка.[47]

Московски препис:

Wт кѣдѣ начнѣ плакатн прѣ́чтаѧ дв҃о!
wт кѣдѣ начнѣ молнтн сѧ преблагаѧ;
wт какнхъ глаголъ нлн вѣщанїй҃ чтаѧ,
wт какова сер҃ца, нлн wт какова ꙗзыка.[48]

Защо неизвестният автор се отделя от първообраза на прередактираната творба още от самото начало? И дали подходът му е продиктуван само от желанието да скрие Кантакузиновото авторство? Поставяйки си за цел да преработи и да съкрати чувствително текста на молитвата, той търси друго, по-действено начало и го намира в нейната втора строфа, чиито стихове представляват интересни емоционално-метафорични въпроси.

Още в началото на новата редакция се проявява една от характерните особености в похвата на неизвестния книжовник — да подлага на преработка, макар и незначителна, отделните стихове, като заменя някои думи, други видоизменя или добавя нови. Преписвайки второто четиристишие като начало на молитвата, той пристъпва и към съответната преработка. Към първия стих, звучащ в първообраза „Wт коудѣ начноу плакатн, w дв҃о“[49], бива прибавена нова дума „пр҃етаѧ“ и става „Wт кѣдѣ начнѣ плакатн, о пр҃етаѧ дв҃о“[50]. Към втория стих книжовникът прибавя представка и стихът от „wт коудѣ начноу молнтнсѧ благаѧ“ става „wт кѣдѣ начнѣ молнтн сѧ преблагаѧ“. Подобни допълнения и изменения срещаме на редица места в текста.

След като преписва втората строфа на първообраза за начало на новата редакция, неизвестният книжовник прави твърде голям скок, изпущайки следващите 24 стиха от молитвата. Как да си обясним този скок? В изпуснатите 6 строфи Димитър Кантакузин говори за големите грехове, извършени от него и от съвременниците му. С изключителна находчивост той си приписва всички възможни прегрешения, мерзости и беззакония,

[47] Рък. № 280 (958), ГПБ, л. 39б.
[48] Рък. № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ, л. 56.
[49] При сравнявания ще цитирам по Карелския препис на „Молитва към Богородица“, който стои твърде близо до печатния текст от 1660 г.
[50] Всички цитати от новооткритата редакция на Кантакузиновата молитва са по Ленинградския препис.

които може да извърши човек. Тъкмо в тези стихове, за да подчертае нечуваната си греховност, припомня страшните прегрешения на редица библейски герои: блудния син и блудницата, митаря и разбойника, Ананий и Сапфир, Каин и Исак, содомяните и др. Тези мистични Кантакузинови тиради, изразяващи сполучливо отчаянието и безизходицата сред интелигенцията на балканските народи през XV в., са чужди на неизвестния книжовник, преработващ молитвата през XVIII в. Затова компилаторът съзнателно изпуща споменатите стихове, като се спира на 9-а строфа, от която преписва без промяна само първия стих: „что рещи и что проглаглати, не вѣмъ?".

Въпросителната форма на преписаните преди това стихове и на този стих осъществява връзката между тях, без да се налага добавянето на авторов текст. Въпросителна форма имат и следващите 3 стиха в 9-а строфа, но понеже те, както и следващите 10 стиха на първообраза отново загатват за блудния живот на молещия се, за клетвопрестъпленията, за извършените от него неправди, за унинието и отчаянието му, неизвестният книжовник ги пропуща и вместо тях вмъква един свой израз за връзка между първия стих на 9-а строфа и първия стих на 11-а строфа: „за не сѣдна первы грѣшны страшенъ того ради...". Този израз е свободна перифраза на третия стих от 9-а строфа, в който се загатва за неотменимата среща със съдията-господ и служи за връзка със следващите стихове. В него също се говори за прегрешения, но те не са конкретно посочени и не са така пресилени и непонятно подчертани. В първия стих на 11-а строфа, преписан с малки изменения, книжовникът говори за греховността само като за „невоздержанiи": „рыдаю невоздержанiи монхъ множество".

Споменавайки за невъздържанието като грях, без да посочи за какво въздържание става дума, неизвестният книжовник пропуща и следващите 3 стиха в 11-а строфа, в които Димитър Кантакузин до известна степен конкретизира греховността, като говори за суетни помисли, високоумие и пр.

Следващата 12-а строфа на първообраза е преписана изцяло. Само на отделни места са изпуснати или са добавени някои думи, направени са размествания в словореда. За илюстрация и тук ще цитирам по Карелския и Ленинградския препис.

Карелски препис:

Плачи, дше моа, окаанная плачи,
плачи, сце, со ѕтробою плачи,
плачите, очи мои, непрестанно плачите,
плачите, вси уды мои, плачите.[51]

Ленинградски препис:

Плачи, дше моа окаанная,
плачи, окаанное сце со ѕтробою,

[51] Рък. № 10 (497), Карельское собрание, ИРЛИ, л. 32.

плачнте, очи мои, непрестанно,

плачнте, вси уди мои оканнии, плачїте.[52]

По всяка вероятност тази строфа е привлякла вниманието на книжовника освен със съдържанието и с поетичната си образност. По-значителните изменения на първообраза се състоят в отстраняването на някои повторения, което води до нарушаване на стихотворния ритъм.

От следващите 13-а и 14-а строфа неизвестният книжовник преписва с незначителни промени само първите стихове, които загатват, че молещият се е отпаднал от бога — „а̀ єдннъ wт падо wт бга моего“ — и че това е неговата гибел: „оувы моєм волныа погнбєли“. В изпуснатите стихове на тези строфи се споменава пак за конкретната греховност на молещия се, погубил добротата, предал се на дявола, чакащ мъчителната смърт и ада.

Верен на своите изходни позиции — да създаде една кратка молитва, избягвайки мистичните тиради на Димитър Кантакузин, — неизвестният книжовник продължава прередактирането на текста в същия дух. След като преписва преработените два стиха от 15-а строфа, книжовникът прави един от най-значителните скокове, изоставяйки следващите 22 строфи от първообраза. В изпуснатите 88 стиха, от които по-късно е преписан само един, Димитър Кантакузин говори за смъртта, очакваща всеки човек, както и за суетата на земния живот. Внушително е показана в тях безмилостната, изненадваща и неминуема смърт, от която човек не може нито да се спаси с помощта на роднини и близки хора, нито да се откупи с натрупано имане. Тези предсмъртни видения в очакване на задгробните мъчения в ада са били чужди на неизвестния руски книжовник от XVIII в., заел се с прередактиране на молитвата. Непонятно му е било отчаянието на Димитър Кантакузин, преживял смъртта на толкова близки хора, сам неочакващ „смрт отрадну же и кротку“, а изненадващ и жесток край.

Изпущайки тези стихове, неизвестният книжовник се спира на 38-а строфа от първообраза, от която преписва първите 3 стиха, съответно преработени, за да ги свърже с предходния текст. Непосредствено след това прави добавка, в която на места в маниера на Кантакузин се разговаря с грешната душа, като сполучливо са използувани отделни Кантакузинови думи и изрази: „Помыслн, дше моа, и неневнтаньн стенанїе горкн воплѐ во̀ пвстнши слѐныа своа гагалы и млотнва себе бга сотворнша. Помыслн же Содома и Гомора и окретныи грады како огнѐ пожени быша...“[53]

След този пасаж неизвестният книжовник прави нов скок, но сега назад, като се връща отново на 15-а строфа, от която взема след прередактиране четвъртия стих: „помыслн сне, дше моа, и вострепши и оужаза“. После се насочва към първия стих на изпуснатата преди това заедно с останалите и 26-а строфа, в която се загатва за преходността и суетата на живота: „прехоно есть житїе и свено и непотомно“. Непосредствено

[52] Рък. № 280 (958), Тит. (ГПБ), л. 40.
[53] Пак там, л. 40б.

след този прередактиран стих той отминава към 44-а строфа, където подхваща друг мотив от Кантакузиновата молитва.

Взел риторичния въпрос от Кантакузиновия първообраз „к комѣ прибѣгну помнныа?“, тук естествено преработен, за да се избягнат силните думи в извода „блудни и скверни“, неизвестният книжовник преработва и някои стихове от 42-а строфа. Верен на принципите си, и тук той само с няколко думи изразява преклонението си пред Богородица, като отново подминава няколко страници от оригинала. В същност това е най-обширният изпуснат пасаж от първообраза — цели 23 строфи. Това са стихове, в които Димитър Кантакузин зове с отчаяние и надежда помощта на Богородица. Коленопреклонно той я моли да го спаси от мъчителната смърт, която виси над него, да го избави от огъня и терзанията на ада, да му даде честен и непосрамен живот. Всички тези молитвени тиради са изказани в духа на Кантакузиновата емоционална нагласа, подхранвана от отчаянието, потиснатостта и безперспективността.

Като изпуща тези 92 стиха от извода, ненужни за новата редакция, книжовникът преписва след известна преработка трите стиха от 68-а строфа, които могат поради своята незаангажираност да съществуват във всяка подобна молитва.

В следващите редове на новооткритата редакция книжовникът се стреми да не се отделя от смисъла на първообраза, без да изменя на следваните принципи. Първо преработва два стиха на 71-а строфа, после добавя една по-пространна фраза, която донякъде изразява смисъла на следващите строфи (72, 73, 74), след което преписва почти без промени първите два стиха на 75-а строфа.

Краят на молитвата съдържа някои словосъчетания и отделни преработени стихове, заети от последните пет стиха на Кантакузиновия първообраз, които за илюстрация цитирам по двата преписа.

Карелски препис:

Дарѵй мн злы свободѵн благнх сладость!
Радѵн сѧ да радостно зовѵ прнчw:
Радѵн сѧ вышнихъ н нижнихъ прно:
Радѵн сѧ прерадованнаѧ чтаѧ:
Радѵн сѧ wкw с тобою есть гдь.[54]

Ленинградски препис:

Н дарѵн мн вчще злыхъ дѣлъ, свободѵ н оудавчнтн
благнхъ сладость, того ради зовѵ.
Радѵн сѧ преобрадованнаѧ чнтаѧ,
wко гдь с тобою.[55]

[54] Рък. № 10 (497) Карельское собрание, ИРЛИ, л. 48б.
[55] Рък. 280 (958), Тит. (ГПБ), л. 41б.

Краят на новооткритата редакция илюстрира отново похвата и принципите на неизвестния книжовник при прередактирането — да се използуват отделни думи, изрази, стихове, а дори и строфи от първообраза, но винаги подчинени на логическата последователност в творбата.

Новата редакция на Кантакузиновата „Молитва към Богородица“ в сравнение с първообраза внушава известно впечатление за фрагментарност. Фактът, че книжовникът използува приблизително само $^1/_9$ от Кантакузиновия текст (от 308 стиха са взети само около 30 стиха), затвърждава това впечатление. Но независимо от краткостта си тази редакция е завършена творба. Книжовникът се стреми да заличи изпущането на редица обширни пасажи, като вмъква свой текст или прередактира в удобен за целта вид Кантакузинови стихове.

Прередактирането на „Молитва към Богородица“ вероятно е извършено през XVIII в. Към такъв извод ни насочва не само фактът, че и двата преписа, които сега ни са известни, са от XVIII в. Отношението на неизвестния книжовник към текста на първообраза също ни кара да мислим, че прередактирането е извършено по-късно — три века след създаването на първообраза. И макар че в случая се касае за произведение, което поради своя характер на молитва и поради стихотворната си форма не предполага чувствителни изменения, а едно по-точно придържане към първообраза, както при догматико-ритуалните християнски произведения, тук се стига до такова значително съкращаване и прередактиране. Това се дължи на факта, че Кантакузиновата богородична молитва е наситена с настроения и мисли, характерни за времето на нейното създаване. Тягостната робска действителност, както и личната съдба на Димитър Кантакузин и на неговата фамилия са намерили своеобразно отражение в творбата. Тъкмо тези специфични особености на Кантакузиновата молитва, които я отличават коренно от всички останали богородични молитви, не са допаднали на неизвестния руски книжовник. Затова той така смело пристъпва към съкращаване на пасажите, които свързват молитвата с друга действителност, с по-далечно време.

Текстологичните наблюдения върху новооткритата редакция на „Молитва към Богородица“ в съпоставителен план с първообраза ни дават някои възможности да се запознаем с творческия процес на неизвестния книжовник. А този процес се оказва твърде интересен, тъй като в случая се касае за прередактирането на една популярна, печатана вече творба, написана при това в стихове.

Текстът на новооткритата руска преработка на „Молитва към Богородица“ от Димитър Кантакузин публикуваме по Ленинградския препис, а от Московския препис даваме само фотокопие.

1 (39б)

В' сред8 :[1]

МЛ҃ТВА ПРЄ҃ТЕН[2] БЦ҃Ъ[3] ОУМНЛЇТЄ҃НА[4]

W҃ к8д8 начн8 плакатн, о пр҃етаѧ[5] дв҃о,.

2 (40а)

w҃ к8д8 начн8 молитнсѧ, преблагаѧ,
w҃ какн҃ г҃аъ[6] нан въ҃шанїн҃[7], ч҃нтаѧ[8],
w҃ какова сѧрца[9] нан w҃ какова ѧзыка.[10]
Что рєцін н что прогл҃аголатн[11] невѣмъ,
зане с8дна[12] прѣныı[13] грѣшны҃ страшен.
Того ради рыдаю невоздержанн[14] монхъ множ҃ество.
Плачн, дш҃е[15] моѧ окаѧннаѧ,
плачн, окаѧнное сѧрце[16] со 8тробою,
плачнте, очн мон, непр҃етанно,
плачїте[17], всн[18] оудн мон окаѧннїн, плачнте,
зане а҃ еднъ wпадо҃ w҃ бг҃а моего[19].

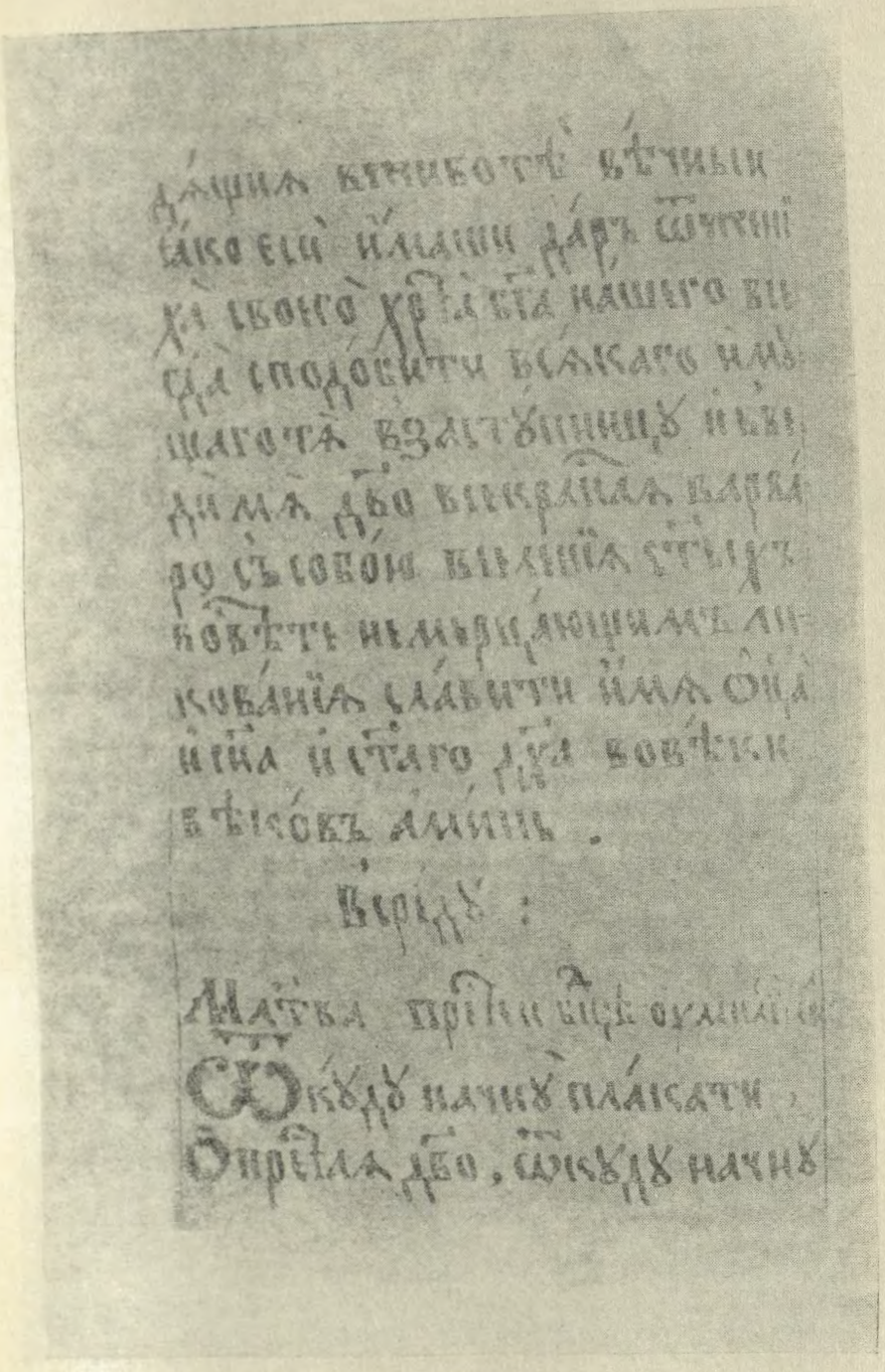
Оувы моѧ волныа погнбєлн.
Помылн, окаѧнаѧ дш҃е[20] моѧ, како҃ чаешн конецъ,
помылн гереть н разл8ченне[21] н8ное окаѧннаѧ,
в' кон҃ мѣсте҃[22] ма сѣтоша
w҃ злаго моего[23] прѣложеїа н волныа моѧ пагѵбы,
Оувы, моѧ послѣднїа[24] злыа[25] нїщеты[26].
Помылн, дш҃е[27] моѧ, н неневнтаньн[28] стенанїѣ҃ н горкн҃
вопле҃ како҃ воп8стнш слєныа своѧ гл҃аголы[29] н млтнва[30]
себе бг҃а сотворнша[31]. Помылѣ[32] Содома н Гомора[33] н
окрѣтныа грады[34], како огнє҃ пожен҃н быша[35].
Помысли снє[36], дш҃е[37] моѧ,

---

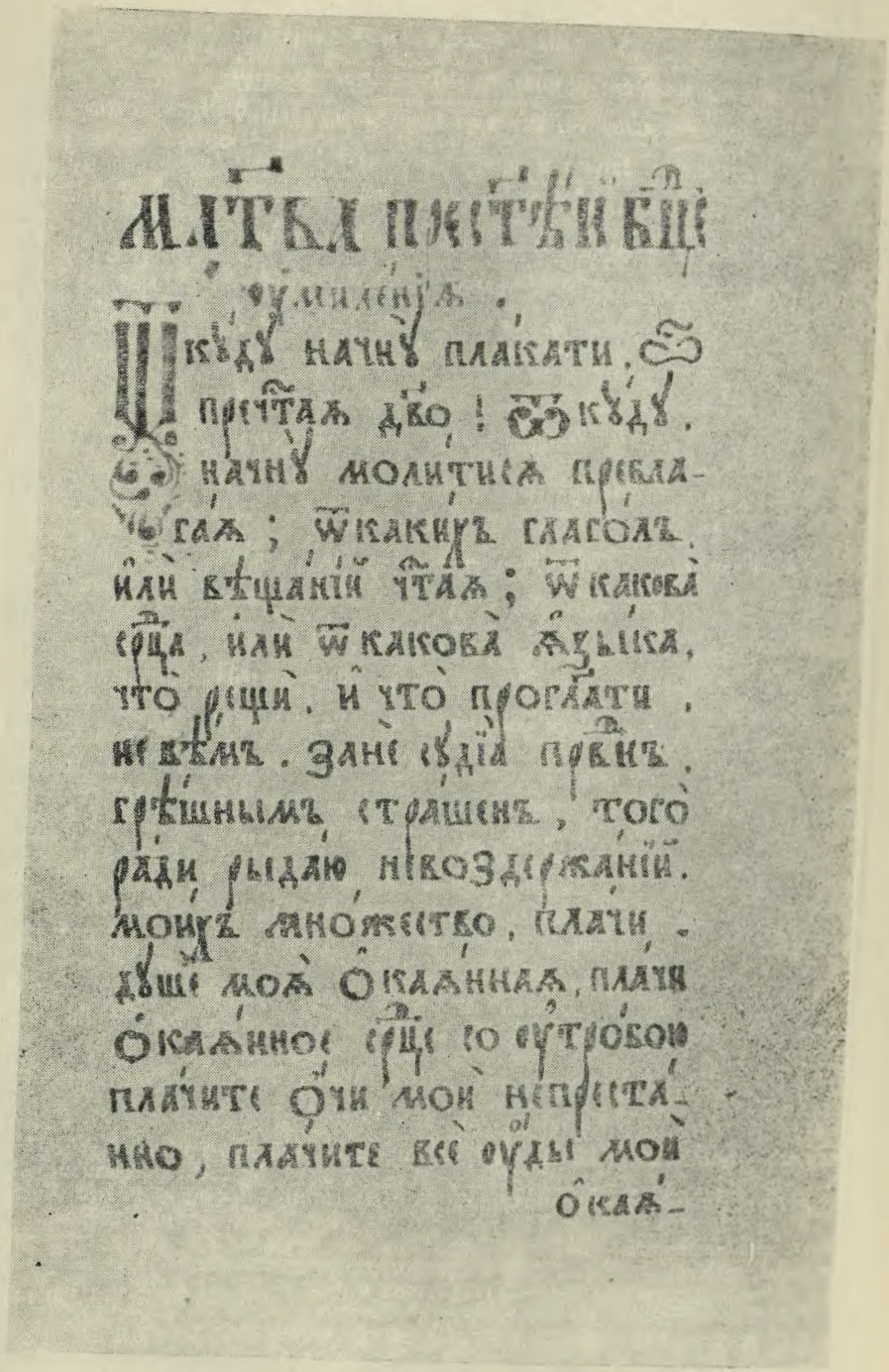
[1] В Московския препис „В' сред8" липсва. Под линия са посочени различията от лексикално-стилистичен характер, както и морфологичните и фонетичните варианти. Всички титли са запазени и са посочени според оригинала, както и употребата на надредните букви в средата и в края на думите, без да се прави уговорка за различията в двата преписа поради графическия им характер. [2] прѣстѣй; [3] бце҃; [4] оумнленїа; [5] пречтаѧ; [6] глаголъ; [7] вѣщаній; [8] чтаѧ; [9] срца҃; [10] ѧзыка; [11] прогл҃атн; [12] с8дїа; [13] прѣнъ; [14] невоздержанїй; [15] дш҃е; [16] срце҃; [17] плачнте; [18] все; [19] моегw; [20] дш҃е; [21] разл8ченїе; [22] мѣстѣ; [23] моегw; [24] послѣднїа; [26] н злыа; [26] нщеты; [27] дш҃е; [28] ннневнтаны; [29] глаголы; [30] мнлостнва; [31] сотворн; [32] помысли же; [33] Гоморра; [34] wкрестныа нхъ грады; [35] огнемъ свыше пожженн быша; [36] думата сне

и вотрепещи[38] и оужаѧа[39], зане
прохоно[40] есть житїе[41] и[42] свено и непотоанно.
4 (41а) Оувы мнѣ, к' комѹ прибѣгѹ повинныа я[43]
токмо к' твоемѹ прибѣжищѹ и покровѹ, грѣшныхъ
и[44] оупованию[45] и надежды[46] ненареченныа матї твоеа[47],
и шеротное слово нрещи воможе к' величествѹ
бжественныа славы твоеа.
О, влачице[48], ты мне надеда и оупованїе[49],
ты же прибѣжище[50] и покро
и[51] затѹпленїе и помощь.
Црце[52] моа преблагаа[53],
дерноїенны мои гаглы[54], и претѹпленїе[55]
дерновенно прихождѹ,
но немерско[56] ти бѹди глы сна[57], зане нечистн[58]
5 (41б) wтверженн[59] и ако мерзокъ и ненавиднмъ сне[60] тебѣ
прнношѹ моленне[61] и глы.
Прїнми всѣхъ црце[62],
прїнми и неwрнни мене и невогнѹшанса
монхъ сраныхъ гъ[63].
И дарѹи мн, влчце, злыхъ дѣлъ, свободѹ и славнти
багнхъ сладоть. Того ради зовѹ:
Радѹй са, преобрадованаа[64], чнтаа[65],
ако гдь с тобою.

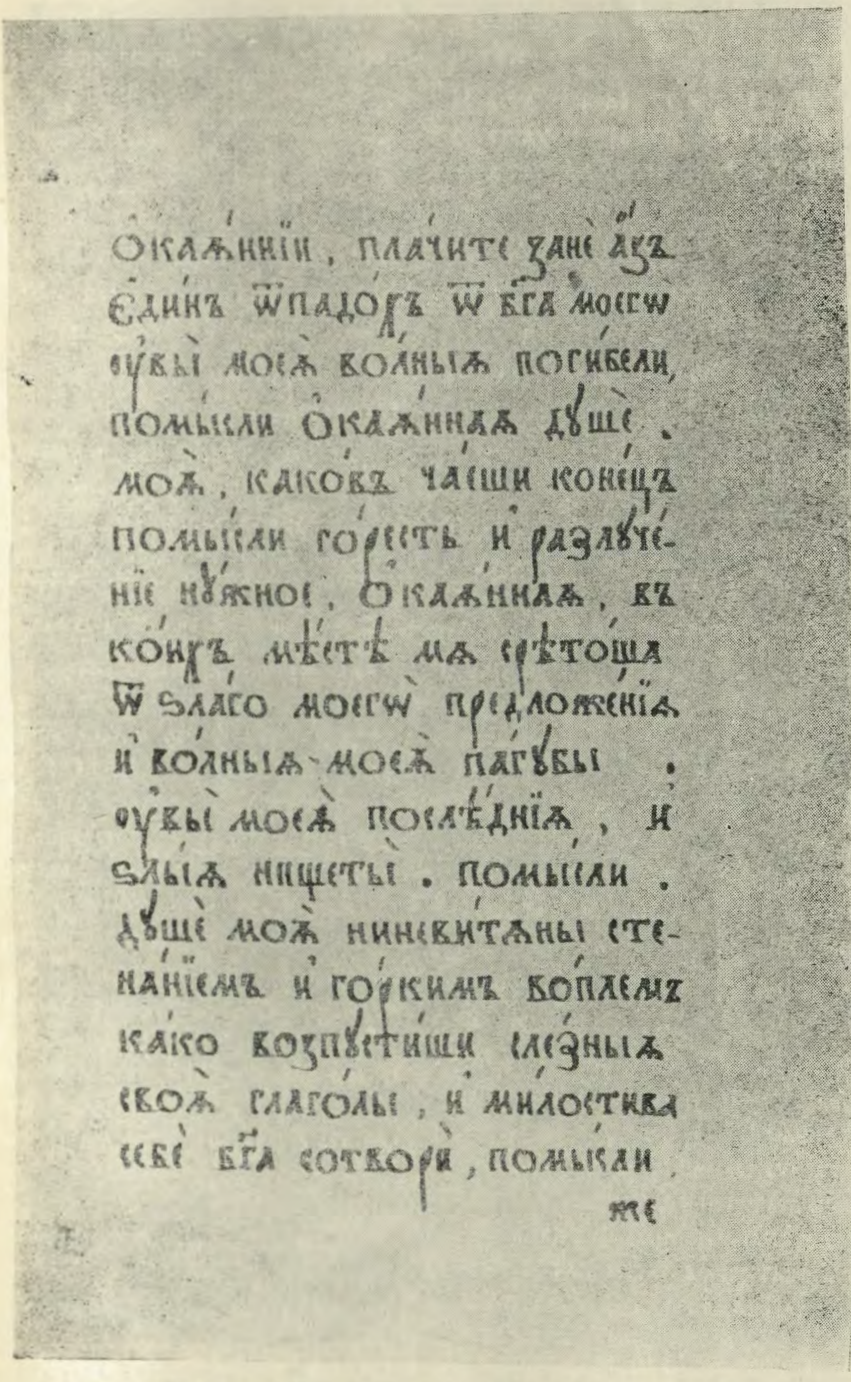
липсва; [37] дѹше; [38] вострепещи; [39] оужаснса; [40] преходно; [41] сїе житїе; [42] и липсва; [43] повинный азъ; [44] и липсва; [45] оупованїю; [46] надѣжди; [47] радости и матн твоеа; [48] влчце; [49] ты же оупованїе; [50] и прибѣжище; [51] и липсва; [52] црица; [53] преблгаа; [54] глы; [55] престѹпленїй; [56] немерзскн; [57] сін; [58] нечистїн; [59] и wтверженїн; [60] сїе; [61] моленїе; [62] црице; [63] глаголъ; [64] wбрадованнаа; [65] чтаа.



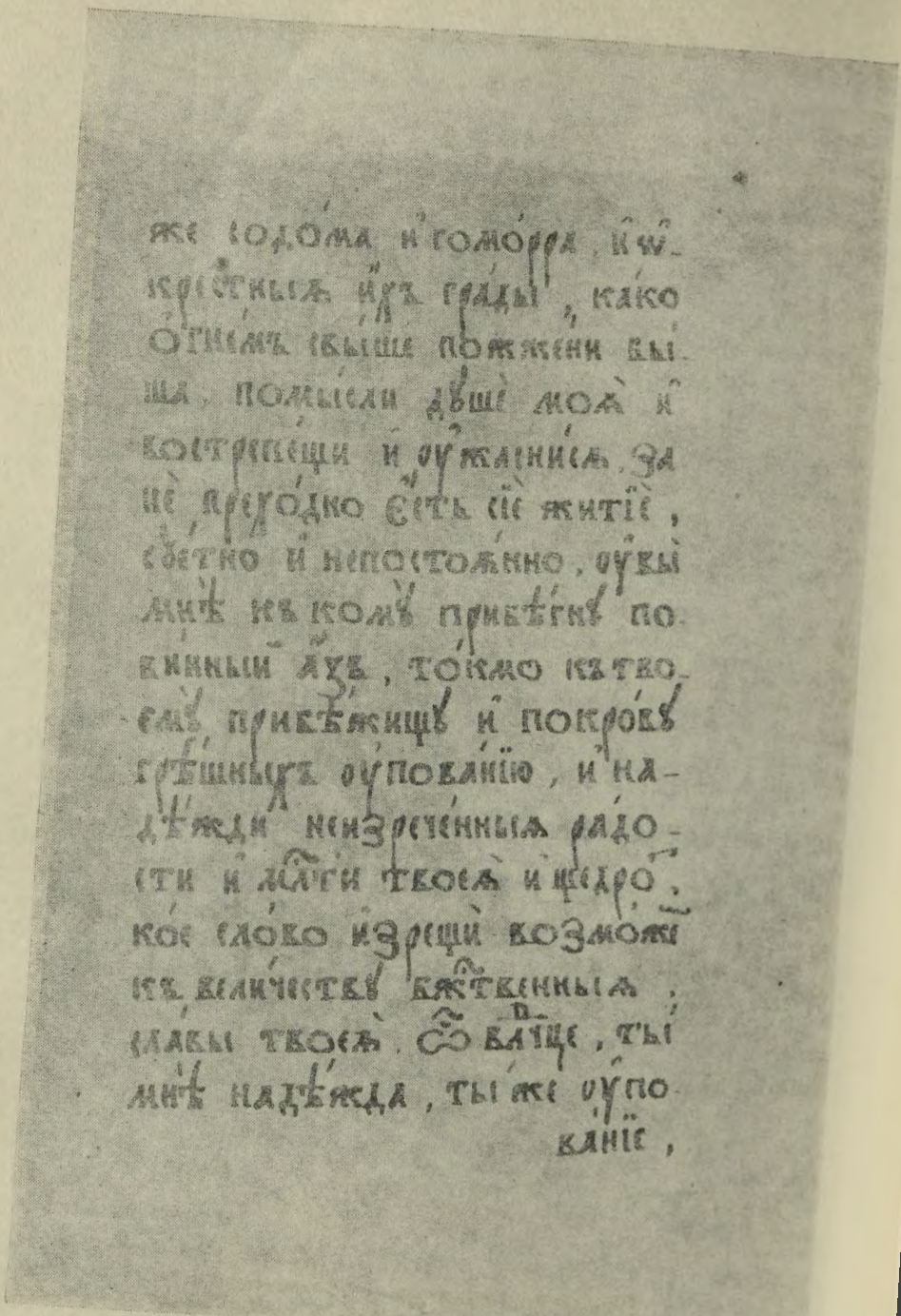
Ръкопис № 280 (958), собр. Титова, ГПБ — Ленинград, л. 39б



Ръкопис № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ — Москва, л. 56а

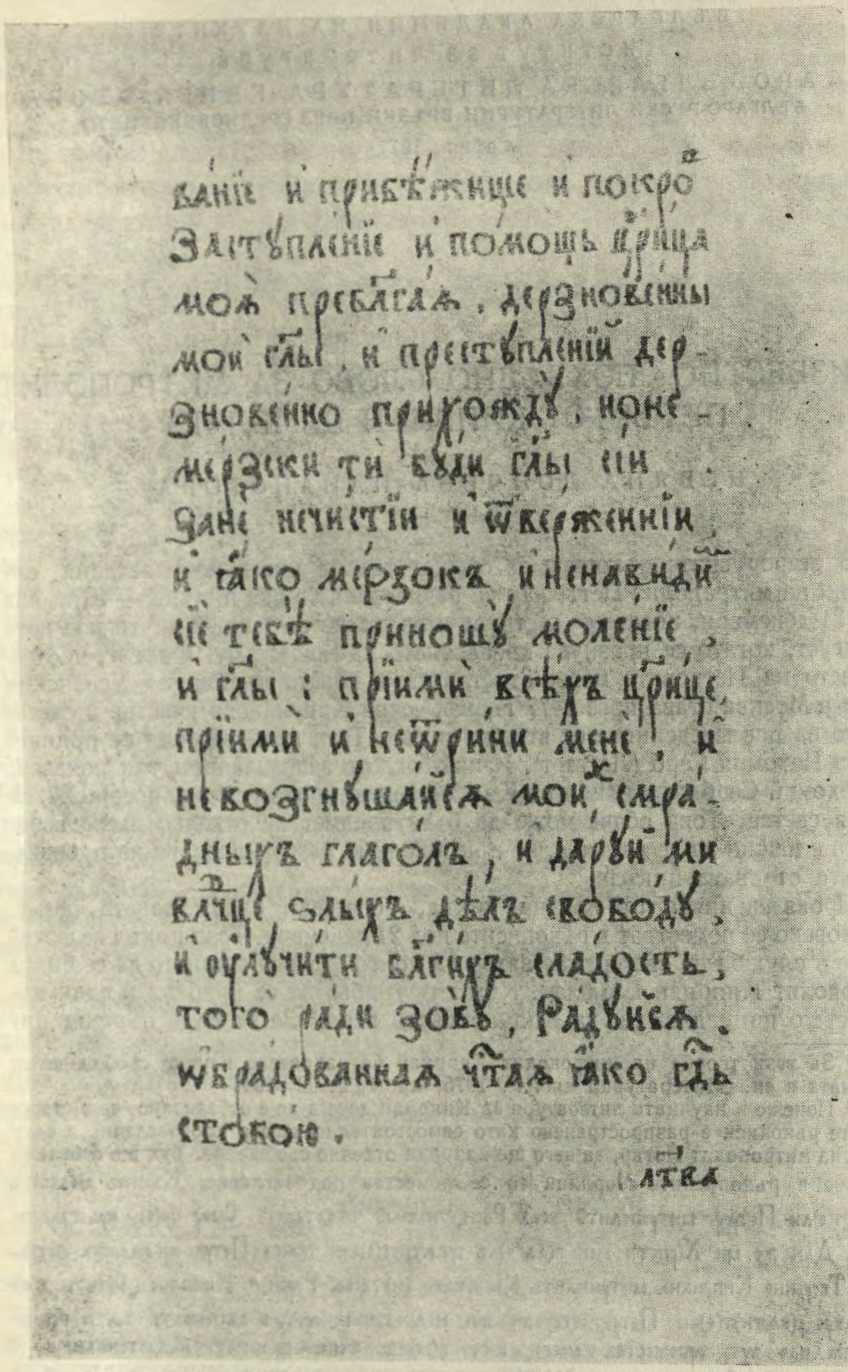


Ръкопис № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ — Москва, л. 56б



же содома и гомора. и
крестныя их грады, како
отимь быша пожжени бы
ша, помысли душе моа и
вострепещи и оужасися за
не преходно есть сие житие,
сетно и непостоанно. оубы
мите ни комь прибегни по
кинный аче, токмо кътво
емь прибежищь и покров
грешныхъ оупованию, и на
дежди неизреченныа радо
сти и доли твоеа и щедро
кое слово изрещи возмож
ни величествы кжтвенныа
славы твоеа. о баце, ты
мите надежда, ты же оупо
ваніе,

Ръкопис № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ — Москва, л. 57а



Ръкопис № 749, ф. 214, Опт., ГБЛ — Москва, л. 57б

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

НЕИЗВЕСТНО „ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА МИТРОПОЛИТ ПЕТЪР“ ОТ КИПРИАН ЦАМБЛАК[1]

НЕВЯНА ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА

В старорускитe ръкописи се срещат твърде много произведения, посветени на митрополит Петър. Те се разпределят в два цикъла — едни под дата 21 декември, когато се чествува паметта на светеца, и други под дата 24 август, когато се празнува пренасянето на мощите му. Фактът, че пренасянето на Петровите мощи от старата в новата църква на Успенския събор в Москва става през 1477 г., изключва Киприаново участие в съставянето на произведенията от втория цикъл. Тези произведения се приписват на Пахомий Серб (Логотет). И най-беглото запознаване с тях показва, че Пахомий Серб се е влиял от Киприановите произведения, посветени на същия светец. Това обаче може да бъде предмет на отделно изследване. Засега е важно да се изтъкне, че е необходимо разграничаване на произведенията от двата цикъла.

Произведенията от първия цикъл, посветени на Петровата памет, обикновено се поместват в ръкописите под 21 декември. Този цикъл включва житие и служба на светеца, за автор на които отдавна е прието да се смята митрополит Киприан Цамблак. Към тях трябва да се прибави и един канон, също принадлежащ на Киприановото перо.[2] За да бъде първият ци-

[1] За тази творба на митрополит Киприан бе направено научно съобщение от авторката в сп. „Литературна мисъл“, 1975, кн. 1, с. 98—101.

[2] Понеже в научната литература за Киприан досега не е отбелязано, че в старорускитe ръкописи е разпространено като самостоятелно негово произведение и един канон на митрополит Петър, за него ще направя отделно съобщение. Тук ще отбележа само, че в ръкописните сборници то се помества под заглавие: „Канонъ молебенъ с(вѧтн)т(є)лю Петру мнтрополнтѣ всеа Рѳси, новомѹ чюдотворцѣ. Ємѹ ж(є) краєгранєси снцево. Дан же мн Х(рнст)є мон г(лаго)лъ с(вѧтн)т(є)лнѧ твоєго Петра оугодника похвалнтн. Твореннє Кнпрнана мнтрополнта Кневскаго (н) всеа Рѹсн.“ Начало: „О(ть)че б(о)гом(ѹ)дре с(вѧтн)т(є)лю Петре, отвръзн мн недостоннін оустнѣ въспѣвати та н прнмн ѩко кадно отъ оубожества моего, нже н(ы)нѣ тебѣ прнносох недостонныи . . .“ Вж. ГПБ, собр. Соловецкое, № 711/819, псалтир с последования, XVI в., л. 376 об. — 383об (Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. III. Казань, 1898. с. 271).

към пълен и завършен, в него трябва да фигурира и похвално слово за светеца. В ръкописните сборници наистина се среща едно кратко похвално слово (около 4 страници), което понякога е поместено след Киприановото житие за същия светец. Обикновено то има следното заглавие, в което не се сочи име на автор: „Слово похвально, иже во святыхъ отца нашего и во нерархѣхъ великаго чюдотворца Петра митрополита." Начало: „Праведныхъ душа въ руцѣ божіи", рече божественыи пророкъ." Това кратко похвално слово за Петър, разпространено като анонимна творба, освен под 21 декември се среща и под 24 август, макар че в него не се споменава нищо за пренасянето на Петровите мощи. Понякога то е поместено след Киприановото житие на Петър или в цикъла произведения от Пахомий Серб. Това усложнява въпроса за авторството на словото, което може да бъде доказано след обстойни проучвания. На Киприан обаче принадлежи друго, неизвестно досега на науката „Похвално слово за Петър", предмет на сегашното съобщение.

По време на специализация в Ленинград през 1973 г. една от основните ми задачи беше издирване, събиране и текстологическо проучване на преписите на Киприановото житие за Петър. В процеса на тази работа попаднах на произведение, което също беше озаглавено като житие на Петър от Киприан, но текстът му се отличаваше значително от познатия текст на истинското Киприаново житие. Непознатото произведение се намира в ръкописен сборник № 866 от Погодинската сбирка в Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Ленинград (ГПБ), л. 135 об. — 148. В картотеката на ръкописния отдел на библиотеката сборникът е датиран от края на XV — началото на XVI в. (Погодинската сбирка все още няма пълен печатан опис). В сборника произведението е поместено под следното заглавие: „Житіе и жизнь и мало исповѣданіе wт чюдесе, иже в с(вѧ)тыхъ w(тъ)ца н(а)ш(е)го Петра архіеп(и)с(ко)па кіевскаго всеѧ Рѳсн, спнсано Кипріанwм смнреным митрополнтом кіевскым всеѧ Рѳсн". Творбата наистина разказва по киприановски за живота на Петър, но много по-емоционално в сравнение с житието, пищно, витиевато. По своите жанрови особености тя напомня повече похвално слово, отколкото житие.

И наистина очакванията ми се потвърдиха, тъй като след няколко дни попаднах на същия текст в друг сборник, но вече под заглавие на похвално слово: „М(и)с(ѣ)ца декамврія въ К҃А. д(ь)нь. Слово похвалнw на памат, иже во с(вѧ)тыхъ о(тъ)ца нашего Петра, митрополнта кіевскаго и всеѧ Рѳсн чюдотворца." Под това заглавие произведението е поместено в ръкописен сборник № 1500 от Новгородско-Софийската сбирка, XVI в., на л. 60—72об, намиращо се също в ГПБ. Описан е от Ф. Смирнов (Описание рукописных сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныня в Санктпетербургской духовной академии. СПб., 1865. с. 93).

Като изхождаме от съдържанието на произведението, с основание можем да твърдим, че Киприан е произнесъл своята похвала за митрополит Петър над гроба му, намиращ се в основаната от него църква „Св. Богородица". Това е прочутият Успенски събор в Москва, в който почиват костите на редица московски и общоруски митрополити, допринесли за политическия и културния престиж на руската държава през средните векове и канонизирани от църквата за светци — основателя на московската митро-

полия Петър, приемниците му на престола Теогност, Йона, Алексей, Фотий. Тук е погребан и самият Киприан през 1406 г.

В Успенския събор като главна митрополитска църква на най-големите служби ще е присъствувал и великият московски княз. Безспорно една от тях в годишния календар на руската църква е на 21 декември, когато се чествува паметта на първия общоруски и московски светец Петър. Похвалното слово за него, написано от приемника му на престола, българина Киприан, според наслова на Софийския препис се произнася именно на 21 декември в памет на светеца. Киприан е произнесъл това слово в присъствието на великия московски княз или най-малкото е възнамерявал да бъде произнесено тогава. Това личи от обръщението му към неговите слушатели, сред които със специално внимание се удостоява князът: „Wс(вѣ)щ(е)ныи съборъ и х(рист)ов людие, б(о)госъбранныи языкъ с(ва)тыи и ц(а)рское с(ва)щенне!“[3]

В творбата на няколко пъти се припомня, че с това тържество се чествува паметта на светеца, денят, в който той е напуснал земния живот. Отбелязвайки още в началото, че то е предимно духовно празненство, Киприан уточнява неговия характер: „Радостн бо есть д(ь)нь и весела, егда мѫжь праведенъ и прѣподобенъ конець житна въспрнметь, егда покон трѫдовъ своихъ вздрнтъ, егда печал остава на веселне градетъ, егда землю оставневъ и земная вся и на небеса идеть, егда ч(е)л(овѣ)кы оставль и съ агг(е)лы водворает са и б(ог)а зрѣтн сподобляет са. Въ сн вбо д(ь)нь wт(ь)ць и вчнтель нашь, пастыр же и наставннк преставн са въ вѣчныи живот, днвныи въ с(ва)тнтелехъ с(ва)щеннѣншнн Петръ прежнии свѣтлнннкъ, трѫдоположнннкъ же и чюдотворець земли рвськѣн.“

Разказът за Петровата смърт завършва с конкретното указание: „И (о)дрь вбо съ моцмн къ гробѣ прннесше, нже самъ себѣ баше вготовалъ. Поставлают его въ немъ м(е)с(ѣ)ца декавріа $\overline{\text{КА}}$ д(ь)нь, идеже и н(ы)нѣ лежатъ, чюдеса разлнчнаа точа, нже с вѣрою прнходящнм.“ Още по-определено се визира поводът на тържеството в следните думи: „Дн(ь)сь намь, братне, радоватн са и веселнтн са д(оу)ховное подобаетъ, ба(а)говкрашатн са и праздноватн радостно, нмѣще всегда пред очнма нашнма раки прѣпб(а)женнаго wт(ь)ца н(а)шего Петра с(ва)т(нте)ла. Въ нен ж(е) д(ь)нь положено быть многострадалное и с(ва)тое его тѣло, неспѣвающе лѣча чюдесъ въ вся конца рвськыа земла.“ На няколко места авторът възкликва: „Что сътворнтн въ д(ь)нь преставленна твоего и положенна в рацѣ, аже самъ встрон, нако же прежде слово сказа“

Необходимо беше да се изтъкнат горните примери, за да се докаже, че „Похвално слово за Петър“ е възникнало във връзка с чествуване паметта на този светец, установено в руския църковен календар от Киприан на 21 декември, и че в словото няма никакви отгласи и наслоявания от покъсния цикъл произведения за пренасяне мощите на светеца, което се чествува на 24 август. Както беше изтъкнато, последното събитие се извършва

[3] Всички цитати от „Похвално слово за Петър“ от Киприан са по Погодинския му препис — ГПБ, собр. Погодина, № 866, л. 135об—148.

през 1477 г. и към него Киприан няма никакво отношение. Горепосочените примери, които свидетелствуват, че в произведението се отразява честуване на Петровата памет на 21 декември, а не честуване за пренасяне на мощите му, също потвърждават авторството на Киприан, който във връзка със същия празник създава и другите си произведения, посветени на Петър — житието, службата и канона.

Киприан възлага надежда на честувания светец, тъй като в духа на агиографската традиция се обръща към него с молба да го надари със слово, да го покровителствува и да го насърчава в предприетото дело, за да може достойно да прослави неговите чудеса: „Н огради мн н(ы)нѣ н самъ, с(вѧ)т(нте)лю Петре, вѣм бо недостонна себе къ похваленню, но ты мн слово дарѵн, въ еже о тебѣ начатн слово. Вся бо твоа чюдна, вся твоа красна. Всака цр(ь)квн тобою якрасн сѧ, вся земля рѵсскаа тобою ятверъжает сѧ." Въпреки че подобна авторова молба към честувания светец може да се срещне в почти всички произведения на агиографския и панегиричния жанр, т.е. тя е съставка на техния задължителен реквизит, тук не може да не се забележи известен стремеж към конкретизация — подчертано е, че предмет на изображение ще бъде светец, който прославя и утвърждава именно руската земя.

Фактът, че най-ранният препис на Киприановото житие за Петър е от 1390 г., показва, че то е възникнало преди тази година, т.е. през 80-те години на XIV в.[4] Може да се предполага, че възникването на похвалното слово на Киприан за същия светец не е много далеч по време от житието. Навярно и то ще е написано през същите години на изключително интензивна книжовна и църковна дейност, осъществена от Киприан, след като заема московския митрополитски пост. Идейно-естетическата връзка между двете произведения и литературно-художествените им особености също показват, че те са създадени от едно и също авторско перо и са твърде близки по време.

Подобно на своя наставник и приятел Евтимий Търновски в България Киприан внася редица нови черти в разработването на панегиричния жанр в Русия. С това си произведение Киприан поставя началото на нов тип похвални слова в старорускатa литература.

Киприановото „Похвално слово за Петър" е обширно произведение, което се родее изключително много с житията. Както е известно, такъв тип похвални слова, близки на житията, създават както Евтимий Търновски,

---

[4] Хронологизирането на известните ми засега 94 преписа на Киприановото житие за Петър показа, че най-ранният препис, стигнал до нас, е от 1390 г., т.е. още приживе на Киприан. Сега се съхранява в ГИМ, собр. Уварова, № 1045 (613), сборник жития и слова, л. 92—108об. Ръкописът е описан от архим. Леонид. Систематическое описание славяноруссийских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. II. М., 1893. с. 342. Сборникът е писан в Западна (Литовска) Русия. В края на сборника с киновар е изписана от ръката на преписвача следната бележка: А н(с)п(н)каса книгы сіа в лѣто ѕѡѱѳ (6898—5508=1390) рок8 п(н)к(а)лъ мн(о)-гогрѣшныи дьякъ Васнлко. А сиа книга имать тетрадеи ѯв." Щом като най-ранният препис на Киприановото житие за Петър е от 1390 г., явно е, че то е възникнало преди тази година и повече не може да се поддържа тезата, че Киприан го е написал в края на живота си през 1397—1404 г., както приемаха почти всички изследвачи досега.

така и Григорий Цамблак и това е съществена тяхна отлика от похвалните слова на Климент Охридски и Йоан Екзарх. По своята композиция, по литературно-художествените начини и средства, с които е изграден образът на светеца, по езиковите и стилните особености това Киприаново произведение също показва по-голяма близост до Евтимиевите похвални слова, отколкото до Климентовите и словата на Йоан Екзарх.

В композиционно отношение могат да се разграничат следните части в Киприановата похвала за Петър: встъпление, биографична част, хвалебствена част и молитва-заключение. Разбира се, това разграничение е условно, тъй като патетични хвалебствия се редуват с биографични моменти и обратно — хвалебствената част почива на конкретни факти от живота на светеца. Приповдигнатият тон е проникнал в тъканта на цялото произведение и все пак ярко се откроява тази част, в която авторът съсредоточава обилно литературни похвати и средства, за да даде пълен израз на уважението и преклонението си пред подвизите на героя. Съдържанието на творбата изцяло предава тържествената атмосфера на празненството, когато е произнесена.

Още риторичното обръщение издава празничното настроение и тържествеността на деня: „Се настонтъ братіе, свѣтоносное празднъство и пресвѣтлое тръжество с(ватн)т(є)лѧ wт(ь)ца н(а)шего Петра!“ Приковавайки вниманието на своите слушатели чрез такава красива фраза, която крие и емоционален, и действен заряд, Киприан веднага разкрива стремежа си за опоетизиране на събитието. Това събитие е посветено на Петровата памет, а Соломоновата мъдрост гласи: „Памѧт праведнаго с похвалами бываєт.“

Във встъплението на произведението авторът по изключително образен и поетичен начин разкрива подбудите се за неговото създаване: „Wт нѣждѧ и естьство ч(є)л(овѣ)чьское, єгда похваляєть что іномѹ добрѣншомѹ, прилагаѧ, хвалнтъ сладчаншомѹ сладкое и красное то краснѣншнмъ, висеръ вбо къ самомѹ прилагаѧ славное славнѣншнмъ. Якоже цвѣтом въ прилтін бываємом доброе къ себѣ прнносащнм и абне обл(а)гоюховатн, но аще къ крнн8 прнплетѣт са въ лѣпотѹ бл(а)гоюханнѣншн бывают. Колмн же памятн с(ва)тыχ, єгда прнплѣтаєм са нмь, не бл(а)говонна ли нсполнаєм са, не врагом ли н(а)шнм страшнн бываємь, wт мнрскыχ бо вещей, ıако на н(є)б(є)сн стоатн мнпм са, агг(є)лом сликоствующе, пр(о)къмъ свесслащнм са и праведнымъ нграющнм въ кѹпѣ н(є)б(є)сным и земнымъ спразднѹющемъ. Снце и с(ватн)т(є)лѧ тръжьство и пр(є)ч(є)стное праздньство свѣтло всрацѣем д(оу)ховнѣ.“ Поезията и красотата на встъплението се дължат на чудесните съчетания на еднокоренни думи и умелото изброяване на сказуемни форми в едни и същи ситуации в изречението, което придава осезаема ритмичност на речта.

Не може да не се отбележи тук находчивото сравнение на писателската работа с киченето на букет от благоуханни цветя, защото, макар отделните цветя и сами да ухаят, ако се подредят „въ лѣпотѹ“, т.е. красиво, както подобава, техният мирис става много по-голям. Това сравнение, отнесено към работата на писателя-творец, означава, че ако той съумее

също така красиво и по достойнство да свърже отделните епизоди от живота на избрания герой, неговият пример ще стане по-заразителен, подействен. Подходящ повод е празнуването на паметта на светците, защото тъкмо тогава хората стават по-силни, отделят се от мирската суета и се извисяват духовно. Изискването на Киприан да се пише „въ лѣпотѣ", което означава да се пише художествено, литературно, веднага се асоциира с разбиранията на Евтимий Търновски за характера на писателската работа. Еднаквите критерии за литературно-художествените творби, които са резултат от по-високите естетически вкусове на епохата, също говорят, че двамата творят в духа на една и съща традиция, че принадлежат към една и съща литературна школа.

Разкрил така образно своята творческа задача, Киприан стига до главния предмет на похвалата си — митрополит Петър: „Въ сін ѳбо д(ь)нь wт(ь)цъ н ѳчнтель нашь, пастыр же н наставнник преставн сѧ въ вѣчныи живот, днвныи въ с(вѧ)тнтелехъ с(вѧ)щеннѣншнн Петръ прежнин свѣтлнникъ, трѳдоположнникъ же н чюдотворець земли рѳсьстѣи, Петръ добла бл(а)гоч(е)стна вѣтвь, Петръ ап(о)с(то)льскын ревнитель, Петръ цр(ь)к(о)вное ѳтверъженне, Петръ еретическын облнчнтель, Петръ бл(а)говѣрна проповѣдникъ." Такова изреждане на близки по значение думи в дълъг синонимен ред е присъщо за писателския натюрел и на Евтимий Търновски, и на другите представители на новия витиеват стил, който се налага във византийската и южнославянската литература в края на XIV в. Киприан е първият писател в староруската литература, който създава образци на този стил. В Русия стилът се обогатява, разширява се и се усъвършенствува от Григорий Цамблак, Епифаний Премъдри, Пахомий Логотет. Най-ранни по време обаче са произведенията на Киприан.

Биографичната част на творбата започва с емоционално указание за родното място на Петър, в което веднага се разкрива разликата между житието и похвалното слово. В житието Киприан уведомява за това с едно спокойно и прозаично изречение: „Сін оубо бл(а)женнын Петръ родн сѧ wт бл(а)говѣрнѳ н хрестьаннноу родителю въ еднн wт мѣстъ земли волынскнѧ." А в похвалното слово за същото събитие се говори с вълнение и възхищение: „Ѩко да навыкнемъ wткѳдѳ сін таковын велнкын свѣтлнникъ въсна? Егда wт кр(оу)с(а)нма нлн wт Сннае! Нн, рече, но wт земли Волыньскыѧ, родн сѧ wт хр(н)стнанѳ родителю н бл(а)гословѣнѳ."

В похвалата е намерило израз и личното преклонение на Киприан пред родината на светеца в едно лирическо отстъпление, което липсва в житието: „Р(ь)цн же намъ, w земле Волынскаѧ, гдѣ таковое ненстощнмое богатство wбрѣте, wткѳдѳ таковын свѣтлнник восна н възрасте, въ нстннѳ ѳбо процвѣте плод бл(а)гоч(е)стна н лоза пр(ѣ)п(о)добна. W бл(а)жена есн въ нстннѳ, земли Волынскаѧ, ѩко таковое тебѣ дарованне дарова сѧ."

Подобни примери за опоетизиране на отделни моменти от биографията на Петър в похвалното слово, които се срещат и в житието му, но в друга форма, са обусловени от специфичните особености на панегиричния и житийния жанр. На похвалните слова са присъщи и лирично-субективните отклонения, и емоционално-патетичните възхвали, и приповдигнатият тържествен тон.

Макар биографичната част на „Похвално слово за Петър“ от Киприан да е извлечение на най-важните моменти от живота на Петър, изложени в неговото житие от същия автор, тя е твърде обширна. Тук отделните подробности от житието са заменени с авторови възклицания, тълкувания, лирично-емоционални изрази, патетични възхвали и т.н. Жанровите особености на похвалното слово му позволяват, без да разказва в подробности отделния епизод, да изрази личното си отношение към него, да му придаде емоционално-оценъчен облик. Обикновено той постига това с низ от синонимни изрази, които придават външен блясък на фразата, засилват риторичното звучене на творбата. Съществена роля в оформянето на дългите синонимни редове играе анафората, която пък засилва действения смисъл на казаното.

Например обстойният разказ от житието за замонашването на Петър в един от волинските манастири и за неговите грижи към братята-монаси в похвалното слово е синтезиран само в две изречения: „Абне разгорѣ сѧ б(о)ж(є)ственою любовню и иде тамо къ прѣдлежащен пѹстыне въ единъ wт манастырь землѧ Велынскыѧ и тамо пострнзает сѧ wтлагает вкѣпѣ и долѹ влекѹщее мѫдрованне, младъ сын възрастомъ, разѹмом же премѫдръ и всѧ повелѣннаѧ емѹ оучнтельмъ своимь твораше и повелѣнным прилагаше. И бысть по wвѣ рещи: „око слѣпымъ и нога хромымъ“...“ Затова пък тук Киприан завършва с поредица от поучително-възторжени изрази, които крият по-голям действен ефект от конкретните подробности в житието: „Вндѣ ли трьпѣнна сталъпъ, вндѣ ли скровнще д(оу)ховное вндѣ ли трѣдоположнникѹ велнка, вндѣ ли твердаго адаманта, вндѣ ли пѹстынное въспнтанне!“

Веригата от житейски факти в биографията на Петър се обогатява от известието за построяване на собствен манастир на р. Рата. Панегиристът вижда в това особен повод, за да хвърли обилна светлина върху славата на героя си, изпълнила волинската земя, като в дълъг синонимен ред разкрива неговите добродетели в духа на исихастките разбирания за идеалната личност: „Бѣ бо мѫжь смирень и цѣломѫдръ, бл(а)гоговѣннъ, нищелюбнвь, страннолюбнвь, нже есть wт(ь)цемъ wт(ь)ць, мнихомъ же началнникъ, постнникомъ похвала, млъчалнником оудобренне, м(о)л(н)твенникь бл(а)гопослѹшанвь, ч(н)стотѣ рачнтель, цѣломѫдрна wбраз. И быс(ть) многымъ на вспѣхъ и всѣхъ къ сп(а)с(є)нню прнвода, мнншьскомѹ же лнкѹ лѣствнца възводащи на высотѹ н(є)б(є)снѹю, нзнемогающнмъ крѣпнтель, обндмымъ помощнникъ, кающнм сѧ вѣрным порѹчнникъ и всѣмъ прнтекающнмъ к немѹ ꙗко къ нсточнникѹ бл(а)гопотребнѧ.“ Чрез такова натрупване на близки по значение изрази в сполучливо съчетание на оценъчни епитети и съществителни авторът замъглява реалната представа за личността на героя си, но постига по-голяма пищност, високопарност на изложението. Не може да не се отбележи, че подобен идеал за монах, отшелник, аскет, рисуват и Евтимий Търновски, и Григорий Цамблак в своите произведения почти със същите тенденциозно търсени епитети, подредени в красив низ.

Но както у Евтимиевите и Цамблаковите герои надделява общественото начало и от отшелници-аскети те се превръщат в дейни натури, в ак-

тивни обществеци на своето време, така и героят на Киприановото похвално слово от монах става водач на руската църква и руската държава.

Избирането на Петър за руски митрополит е важен момент не само в неговата лична биография, но и в историята на руската църква и руската държава. Затова Киприан отделя значително място и в житието, и в похвалното слово, за да разкаже за многобройните перипетии, които съпровождат това събитие — пътуването му до Цариград, съперничеството на другия претендент за престола Геронтий, свикването и решението на патриаршеския събор. Разбира се, макар в похвалното слово тези епизоди да не са разказани така подробно, както в житието, и тук не липсва плътност на изложението. Тя се постига благодарение на последователното, на места по-детайлно повествуване на отделни случки, на подчертаната връзка помежду им, на откритото изявеното авторово отношение.

В дългата история на Петровото избиране за руски митрополит Киприан набелязва такива моменти: смъртта на бившия митрополит Максим; решението на волинския княз за нов митрополит да бъде избран Петър, който неохотно се съгласява; пътуването на Петър и на съперника му Геронтий до Цариград; нощното видение на Геронтий на нарисуваната от Петър икона на Богородица и предсказанието ѝ, че на престола ще бъде поставен този, който я е нарисувал; срещата на вселенския патриарх Атанасий и Петър и излъчваното благоухание от Петър, което убеждава патриарха, че той е новият избраник на руската църква; свикването и решението на патриаршеския събор. Конкретното звучене на тези епизоди се дължи до голяма степен и на пряката реч, която е характерен стилистичен похват на Киприан за подчертаване, за открояване на важни ситуации. Така например логичен завършек на цялата история на Петровото избиране за руски митрополит и прелюдия към бъдещата му пастирска дейност са цитираните напътствени думи на патриарха към Петър: „Абне рече с(ва)тєишін патрнархъ Аѳнасєн н с(ватн)т(є)лю Петрѹ, г(лаго)ѧ сице: „Блюдн ѹбо чадо н брате ѡ Х(рист)ѣ възлюбленын в каковын велнкын подъвнгъ въшелъ есн. Се тебѣ велнкын корабль Х(рсто)с Б(ог)ъ порѣчнл есть, наставлятн н правитн н къ пристанншем сп(а)с(є)ннѧ прнвестн. Да не облаянншн са никогда же, да не внышн, да не отяготншн са велнкымь попеченнемъ величьства же н множьства земля руськыя." Колкото тези напътствия да звучат общо, и тук се проявява проруската насоченост на творбата. Дейността на бъдещия митрополит трябва да съдейства за престижа на руската църква, на руската държава.

Тази тенденция и в житието, и в похвалното слово най-добре личи в разказания с подробности епизод за срещите на митрополит Петър и московския велик княз Иван Данилович Калита: „Єгда ѹбо прнхождаше с(ва)тнтель въ градъ, зовомын Москвѣ, еще тогда малѣ сѣщѣ емѹ н не многоу народнѣ, въ том ѹбо градѣ обладаѧ бл(а)гоч(є)стнвын велнкын кн(а)зь Нванъ с(ы)нъ Аннлневъ. Єгоже вндѣ Б(о)ж(є)ственын Петръ въ православнин снющіа н внло възлюбн его Б(о)жнн с(ва)тнтель Петръ. Н начатъ болше нмѣхъ мѣсть жнтн в том градѣ. Съвѣщает же съвѣт бл(а)гъ кн(а)зю, съвѣтѹѧ емѹ яко сътворнтъ цр(ь)кѵь, каменем съставленѹ въ нмѧ пр(ѣ)ч(є)стыѧ вл(а)д(н)ч(н)ца нашеѧ Б(огородн)ца н пр(н)снод(ѣ)вы

м(а)рна." В разкритото разбирателство и духовно сътрудничество между митрополита и княза Киприан рисува идеални отношения между светската и църковната власт. Не може тази мисъл да не се асоциира с възгледите на Евтимий Търновски за единството на държавата и църквата, разкрити в житието му на Иван Рилски.

В похвалата си за митрополит Петър Киприан прокарва ярка политическа тенденция — да прослави и да увековечи ролята на новия политически и културен център — Москва — в живота на руската държава. В пророчеството на Петър за бъдещето на Москва, цитирано и в житието, и в похвалното слово, се оглежда авторовата убеденост за призванието на този град да обедини и да сплоти руските княжества: „Ꙗко аще мене послꙋшаеши и хра҃м пр(ѣ)ч(е)стыа б(огороди)ца въздвигнеши въ своемъ градѣ, и самъ прославиши сѧ паче инѣхъ кнѧзей и с(ы)нове и внꙋцы твои в роды и роды. И градъ сей славенъ бꙋдетъ въ всѣхъ градѣхъ рꙋсьскыхъ и с(вя-тѣ)т(е)ли пожившꙋтъ в немъ и взыдꙋтъ рꙋкы его на плещи врагъ его и прославит сѧ б(о)гъ въ немъ, еще же и мои костѣ в нем положени бꙋдꙋть." Разбира се, произнесени със съответния патос сред тържествената атмосфера на Московския успенски събор в години, когато Москва наистина се възмогва и укрепва след татарските нашествия, тези думи са имали особена емоционална и действена сила. Безспорният им политически ефект се засилва извънредно много от следващите авторови възклицания, които визират реални успехи на Москва в борбата ѝ срещу нейните врагове и разширяване на територията ѝ, т.е. събдване на Петровото пророчество: „Что ꙗбо? Не ꙋдивим ли сѧ прор(о)чьствию его с(вя)т(а)го, не сбыша ли сѧ вся сна҃? Не скончѧ ли сѧ реченнаа о тебѣ, преславныи граде Москва, не распространиша ли сѧ страны земѧ твоеѧ, не възыдоша ли рꙋкы твоа на плеще врагъ твонхъ!" Тези нелишени от гордост думи на автора липсват в житието, което показва, че похвалното слово е възникнало след него в години, когато действителните заслуги на Москва за обединяване на руските земи стават по-осезаеми, когато все по-силно се чувствува нейната роля на политически и културен център. Тази ярко демонстрирана идея за възмогване и утвърждаване на Москва в края на XIV в. за столица на общоруската държава придава подчертано актуално звучене на цялата творба. Така Киприан откликва на една изключително злободневна нужда на своето време.

Убеждението, че биографичната част на Киприановото похвално слово за Петър е *извлечение* на най-важните моменти от житието на светеца, написано също от Киприан, се потвърждава и от разказаните епизоди за смъртта на митрополит Петър, за видението на невярващия човек в деня на погребението му и за чудесата край гроба му. Тези епизоди са почти равнозначни в двете произведения, разказани в един и същ ред, с едни и същи изрази. И в двата случая авторът проявява чувство за мярка, като ограничава значително броя на чудесата, станали след Петровата смърт. Като че ли те са приведени, колкото да се спази шаблонът и да се постигне завършеност на биографичната част на творбата. Пред автора вече стои по-важната задача да възхвали с подобаващи литературно-художествени начини и средства своя герой.

Хвалебствената част на „Похвално слово за Петър“ е естествено продължение на биографичната част. Тя е отделена от самия автор с изричната уговорка: „No чюдеса оставль, пакы къ похвалѣ встремнм сѧ.“ В нея Киприан изявява цялото си словесно изкуство, безспорния си литературен талант, умението си да подчини език, стил, тон на своята художествена задача. Тук той се домогва до изключително образно, цветисто изразяване, до богато украсена, пищна фраза, до емоционална обагреност на стила. Това е низ от ярки и красиви сравнения, поетични метафори, колоритни епитети, лирични обръщения.

За да разкрие същността на празника, изискващ такава похвала, авторът започва с успешното сравнение с човека, хвърлил се в морето да дири бисер, и с това утвърждава мисълта, че тържеството в Петрова памет е по-светло, по-ценно и от бисера: „Ꙗкоже нѣцін wт хнтрыхъ норец, въ море wт кораблен къ себѣ вмѣтают, нцвще бисеръ нзатн, колмн же паче бисера свѣтлое тръжество прѣбл(а)ж(е)наго с(вѧтн)т(е)лѧ Петра днѣс.“

И в тази част на Киприановата творба изобилствуват дългите синонимни редове, които придават на стила ярка емоционалност и лиричност. Специфична тяхна отлика е ритмичният им строеж, който се дължи на анафората на всеки израз или на вътрешната рима. Например сила и убеденост лъха от следната поредица, чиято действеност се дължи на повторението на местоимението се: „Се намъ ап(о)с(то)лъ н проповѣдннк, се намъ пастырь н вчнтель, се намъ вождь н правнтель, се намъ стѣна н ограждение, похвала наша велнкаа н дръзновенне наше къ б(о)гѵ.“ Красота и поезия има и в следната дълга тирада, извънредно показателна за Киприановия стил, в която също изкусно са натрупани близки по значение думи, но с емоционален заряд: „No w, w(ть)че бл(а)горазвмнын н полезнын прес(вѧ)щенным архнерѣю, с(вѧ)тнтелю Петре, сладкаа д(оу)шамь снѣдн пред сладкое встнамь пнво, сладчаншаа ц(р(ь)квамь пчело, книжныа пнца трапезо, трезвѣнна чаше, солн словеснаѧ, масло вмагчавающее сѣтованне мудрованнемь, гѣсли бл(а)гоч(е)стна, соплю наказанна, богатство нищелюбне, возглашенне покаанна, вѣрным рабе г(о)с(поде)нь.“

Подобни словесни тиради-обръщения към светците изобилствуват в произведенията на Евтимий Търновски и на другите представители на Търновската книжовна школа и са една от характерните нови черти на художествения стил, наложил се във византийската и южнославянските литератури през втората половина на XIV в. „Похвално слово за Петър“ от Киприан е един от първите образци на този нов панегиричен стил в староруската литература.

Цялата хвалебствена част на творбата е изградена в приповдигнат, тържествен тон, който съответствува напълно на празничната атмосфера и на авторовата задача. Киприан цели чрез умело съчетание на език, стил и тон да прослави основоположника на московската митрополия Петър и да му отдаде своето уважение и любов като приемник на неговия престол. Чувствата на автора са подчертано градирани. Емоционално-приповдигнатият тон в началото на тази част се превръща в тържествено-хвалебствен, който постепенно зазвучава химнично.

Кулминационен връх в цялата похвала бележат възторжено-патетичните славословия, всяко от които започва с повелителната форма „радоуи се". Забележително е, че авторът сам цени тази част като венец от похвали, събрани на едно място: „Дн(ь)сь н(є)б(є)снымь силамъ хвалащим достойно с(вати)т(є)ли аньквствующе и праведнін д(оу)хомъ играюще. Мы же с ними сицевам хваленна приносем и ч(є)стнвю его главв вѣнчающе, г(лаго)лемь: Радоуи са, свѣтозарное сл(ь)нце, прес(ва)щенным архиерею, о(ть)че нашь Петре, прогонам мракъ грѣховным очтвщих та любовню! Радоуи са просвѣщенне рвськым земла! Радоуи са вмножнвын стадо словесных овець! Радоуи са wткровенна б(о)жна приятелнце! Радоуи са заствпнице печалным, прибегающим къ рацѣ моцен твонхъ! Радоуи са незаходнмам зарм бл(а)гоч(є)стнемъ всѣхь просвѣщам!" ... Това е наистина поетичен низ от похвали, където преклонението граничи с екстаз. Те са подредени също по принципа на градацията. Емоционално-лиричното им звучене се дължи на умалителните обръщения, на цветистите сравнения и красивите метафори. Анафората на повелителната форма „радоуи се", която се повтаря 15 пъти в началото на всяко славословие, придава особена сила и внушителност на тази част от творбата.

Неизбежната молитва-заключение, с която завършват обикновено произведенията от подобен род, е налице и в Киприановото „Похвално слово за Петър". Тя е кратка по размери, но изключително образна. Несъответствието между декларираното „неумение", „скверна уста" и „нечист език", от една страна, и действително разкритото писателско майсторство, от друга, постига значителен действен ефект. Чрез образно и колоритно сравнение Киприан мотивира творческите си подбуди за създаване на произведението: „Азъ же како по достоанню възмогв похвалнти та, скверна вста нмѣа и нечнстъ азык, нъ не нмѣн что принести тебѣ нъ д(ь)нь преставленна твоего, сіе малое похваленне, іако малъ смердащін потокъ къ шнрнѣ морстен прилнпаа са, не да море наполнитъ, но да смрада очнстит са." Той завършва с шаблонната молитва към прославяния светец за лично спасение.

Историко-литературният анализ на „Похвално слово за Петър" и паралелите между него и житието на същия светец от Киприан показват, че те са дело на едно и също лице. Специфичните особености на панегиричния жанр са позволили на Киприан да даде по-ярък израз на чувствата си към своя предшественик на московския митрополитски пост в похвалното слово за него, отколкото в другите си три, посветени нему произведения.

Тук обнародвам текста на „Похвално слово за Петър" от Киприан по Погодинския препис в сборник № 866 (л. 135б—148а), съхраняван в ГПБ, който приемам за основен по съображения, изложени в статията. Привеждам по-съществените разночетения по втория известен засега препис — Софийския — в сборник от Новгородско-Софийската сбирка, № 1500 (л. 60а—72б), пазен в същата библиотека. Текстът е нормализиран — титлите са разкрити в кръгли скоби, а надредните знаци са смъкнати вътре в реда. Използувана е съвременна пунктуация. Ударенията и придихаиията са изоставени, за да не затрудняват четенето. Страниците се отделят с две вертикални линии.

135б

ЖНТІЄ Н ЖНЗНЬ Н МАЛО НСПОВѢДАНІЄ WТ ЧЮДЕСЕ[Х], НЖЕ В' С(ВА)ТЫХ W(ТЬ)ЦА Н(А)Ш(Е)ГО ПЕТРА АРХІЕП(Н)С(КО)ПА КІЄВСКАГО ВСЕА РЗСН, СПНСАНО КНПРІАНWМ СМІРЕНЫМ МНТРОПОЛНТОМ КІЄВСКЫМ ВСЕНА РЗСН[1]

Се настонть, братіе, свѣтоносное праздньство н пресвѣтлое тръжество с(ватн)т(е)лА wт(ь)ца н(а)шего Петра. Рече бо б(о)ж(е)ствены пророк: „Памат праведнаго с похвалами бывает". Wт нзждз н естьство ч(е)л(овѣ)чьское, егда похвалметь что іномз[2] добрѣншомз прилагам, хвалнтъ слад-
136а чаншемз сладкое н красное то[3] || краснѣншнмъ, бисеръ збо къ самонрз прилагам славное[4] славнѣншнмъ. Якоже цвѣтом въ прилнтїн бываемом доброе збо къ себѣ прнносящим н[5] абне обл(а)гоюховатн, но аще къ крнпз прплетвт са, въ лѣпотз бл(а)гоюханнѣншн бывают. Колмн же памятн с(ва)тых, егда прплѣтаем са нмь, не бл(а)говонна ли нсполнмем са, не врагом ли н(а)шнм страшнн бываемь? Wт мнрскых бо вещей, іако на н(е)б(е)сн стоатн мнпм са, агг(е)лом слнкоствующе, прор(о)къмъ свеселящнм[6] са н праведнымъ нграющнм[7], въ квпѣ н(е)б(е)сным н земнымъ спразднзющемъ[8]. Снце н[9] с(ватн)т(е)лА тръжьство н пр(е)ч(е)стное праздньство свѣтло всращем д(оу)ховнѣ. Радости бо есть д(ь)нь н весела, егда мзжь праведенъ н пр(ѣ)п(о)д(о)б(е)нъ конець житна въспрниметь, егда покон трздовъ своих
136б взрнтъ, егда печал остава на веселне градетъ, || егда землю оставнвъ н земнаа всА н[10] на небеса ндеть, егда ч(е)л(овѣ)кы оставль н съ агг(е)лы водворает са н б(ог)а зрѣтн сподобляет са.

Въ сїн збо д(ь)нь wт(ь)цъ н вчнтель нашь, пастыр же н наставнпк преставн са въ вѣчным жнвот, днвным въ с(ва)тнтелехъ с(ва)ценнѣншнн Петръ, прежнпн свѣтнлникъ, трздоположнпк же[11] н чюдотворець земли рзсьстѣн. Петръ добля[12] бл(а)гоч(е)стна вѣтвь, Петръ ап(о)с(то)льскым ревнитель, Петръ ц(р(ь)к(о)вное взтвръженне, Петръ еретнческым обличнтель, Петръ бл(а)говѣрна проповѣдникъ.

Н огради мн н(ы)нѣ н сам, с(ватн)т(е)лю Петре, вѣм бо[13] недостонна себе къ похваленню, но ты мн слово дарзн, въ еже о тебѣ начатн слово. ВсА бо твоА чюдна, всА твоА красна. Всака ц(р(ь)ква тобою зкрасн са,
137а всА земла рзсьскаа тобою || взтвръжает са.

W с(ва)ц(е)нын съборъ[14] н х(рнсто)вн людне, б(о)госъбранпн азыкъ с(ва)тын н[15] ц(а)рское с(ва)ценне, іако да навыкнемъ, wтсзд8[16] сїн[17] тановын велнкын свѣтнлникъ въснА, егда[18] wт Нер(оу)с(а)лнма нлн wт Сно-

[1] В Софийския препис заглавието е следното: М(е)с(ѣ)ца декамврїа въ к҃а д(ь)нь. Слово похвалнw на памат нже во с(ва)тых о(тъ)ца нашего Петра мнтрополнта кіевского н всеа рзси чюдотворца.

[2] Іно; [3] липсва; [4] славнаа; [5] липсва; [6] свеселяще; [7] съпграющне; [8] съпразднзющне; [9] липсва; [10] липсва; [11] липсва: [12] доблаа; [13] оубо; [14] соборе; [15] липсва; [16] следва нам; [17] сїн

нае[19]? Нн, рече[20], но wт земла Волыньскыа родн сѧ wт хр(н)стнанъ родителю н[21] бл(а)гословѣнн8[22].

Слвчн же сѧ нѣчто снцево н прежде рожденна его. Еще бо емъ свщоу въ 8тробѣ м(а)т(е)рнн, внд҃ѣ внд҃ѣнне м(а)тн его: Мнаше бо сѧ ен агнець дрѫжатн на рѣкѣ своею, по средѣ[23] же рогѣ его древо бл(а)голнственно нзрастъшн[24] н многымн цвѣтн н плоды обложено; по средѣ[25] же вѣтвен его многы свѣща свѣтаща н бл(а)гоюханна нсходаща. Днвно же[26] мн есть, любомнцн, 8момъ внимаа н[27] чюдесн нзрадномъ, нъ слава единомъ, нже
1376 въ тро(н)цн славнмомъ б(о)гѣ. Тѣм же н[28] бл(а)жена еста, || w прехваленаа връсто[29], w добраа сѣпрѣга, w бл(а)ж(е)ное съчьтанне, w с(ва)тое порожденїе, w ч(о)стнаго корене с(ва)таа wтрасль. Бл(а)женн есте н преблаженн сподобльшен сѧ бытн таковомъ отрокъ родителне. Ч(е)стнаа же м(а)тн отрока бл(а)женаго[30] въздѣднвшн сѧ н недовмѣаше сѧ, что се бѣдет нлн что конець таковомъ внд҃ѣнню. Обаче аще н она недомышлаше сѧ, но конецъ после съ 8дневленнемь нвн колнкнмн дармн б(о)гъ 8годнка своего об(о)гатн.

Р(е)цн же намъ, w земле Велынскаа, гд҃ѣ таковое неистощнмое богатство wбрѣте, wткѣдѣ[31] таковын свѣтнлннкъ восна н възрасте? Въ нстннѣ 8бо[32] процвѣте плод бл(а)гоч(е)стна н лоза пр(е)п(о)добна. W бл(а)жена есн вънстннн8, земла Велынскаа, нако таковое тебѣ дарованїе дарова сла-
138а Въспнтан же — рече — въ добром || наказаннн накоже лѣпо н вданъ[33] быс(ть) на[34] вченне грамотѣ. Бл(а)женын же Петръ прнимаше скорое понне[35] бл(а)г(о)с(ло)венемь с(вѧтн)т(е)лѧ, нвлшаго сѧ емъ въ внд҃ѣнїн. Н wт того часа вмале врѣменн нзвыче в(ь)се[36] б(о)жественое пнсанне.

Что же по снхъ? Абне разгорѣв сѧ б(о)ж(е)ственою любовню н нде тамо къ[37] прѣдлежащен пѣстыне[38] въ еднн wт манастырь[39] земла Вѣлынскыа[40], н тамо пострнsает сѧ, wтлагает[41] вкѣпѣ н долѣ влекѣщее мѣдрованне. Млад сын възрастомь, разѣмом же премѣдръ н вса повелѣннаа емъ оучнтельмь своимь[42] творяще[43] н повелѣнным[44] прнлагаше. Н бысть по Iwвѣ рецн: „Око слѣпымъ н нога хромымъ“. Ап(о)с(то)лское слово въ
ср(ь)дцн дрѫжа[45], еже рече: „Дрѣгъ дрѣгѣ тяготы носнте н тако скон-
1386 чаете[46] Х(рнсто)въ закон“[47]. Сын же блаженын Петръ нн единого, нн двою понесе тяготѣ, но в(ь)сѣа братїн[48] слѣжбѣ прнимаше. Внд҃ѣ лн трѫпѣнна сталъпъ, внд҃ѣ лн скровнще д(оу)ховное, внд҃ѣ лн трѣдоположнникъ[49] велнка, внд҃ѣ лн твердаго адаманта, внд҃ѣ лн пѣстынное въспнтанне? Въ нстннѣ оубо б(о)гѣ прославлающѣ, своего 8годнка н крѣпость толнкѣ подавляющѣ.

---

17 липсва; 18 еда; 19 Снаа; 20 прибавено е нн; 21 липсва; 22 липсва; 23 среди; 24 нзрастшо; 25 среди; 26 липсва; 27 липсва; 28 липсва; 29 верста; 30 думите са разместени: бл(а)женаго отрока; 31 прибавено в тебѣ; 32 прибавено н; 33 данъ; 34 к на; 35 оученїе; 36 липсва; 37 предхожда тамо; 38 прнлежащен пѣстынн; 39 монастырен; 40 липсва земла Велынскыа; 41 н wтлагает; 42 липсва; 43 прибавено оусердно; 44 к повелѣнным; 45 думите са разместени: держа в ср(ь)дцн; 46 нспwлннте; 47 законъ Х(рн-

По времени же исходить отъ обители и обходить в[50] места она пустыннаа, обрѣте место безмолвно на рецѣ нарицаемѣи Рата и тѹ жилище себѣ въздрѹжаетъ и цр(ь)ковь въздвизает во имя г(оспод)а б(о)га и сп(а)са нашего і(с)ѵ(са) х(рист)а. И въ малѣ времени събра са къ немѹ не мало число братии. Петръ же бл(а)женныи печаше са о нхъ сп(а)с(е)нии якоже отъ(ь)цъ чадолюбивѣ. И равно агг(е)лнаго ради житна его пронзыде
139a слава о немь по всеи странѣ земла Велынскыа; и вси прихождаахѹ || к немѹ и словесъ вѣчїа его послѹшахѹ[51] и[52] с радостию приимахѹ.

Бѣ бо мѹжь смирень и цѣломѹдръ, бл(а)говѣинъ, нищелюбивь[53], страннолюбивь[54], же есть отъ(ь)цемъ отъ(ь)цъ, мнихомъ же началникъ, постникомъ похвала, млчалником оудобрение, м(о)л(и)твенникь бл(а)гопослѹшливь, ч(и)стотѣ[55] рачитель, цѣломѹдриа образ. И быс(ть) многымъ на вспѣхъ и всѣхъ къ сп(а)с(е)нию привода, мнишьскомѹ же лицѹ якоже лѣствица възводящии[56] на высотѹ и(е)б(е)сную, изнемогающимъ укрѣпитель, обиднмымъ помощникъ, кающим са вѣрным порѹчникъ и всѣмъ притекающимъ к немѹ якоже къ источникѹ бл(а)гопотребнѹ. Тѣмже и г(оспод)ь превъзнесе его и[57] пастырь, и отъ(ь)цъ, и ѹчитель б(о)гом избранъ быс(ть).

Мадимѹ оубо[58] митрополитѹ конець житна приемшѹ, с(ва)тын же Петръ
139б много не хотѣвь, не могы[59], же въ || ослѹшанїи быти кнѧз[60] земла Вельнскыа и познавь якоже б(о)жии съвѣт съи прна[61] неволею, самъ ѕбо къ пѹти вправлаше са. Кто не въждѣлѣетъ, иже бл(а)г(о)д(а)тию почтенномѹ[62], кто не прославитъ прославленнаго отъ б(о)га? Бл(а)женъ есн по истинѣ, преславныи и досточюднын Петре, толика бл(а)га[63] сподобла са есн якоже самын образ пр(ѣ)ч(е)стыа вл(а)д(и)ч(и)ца и(а)шеа б(огород)ица въздарилъ[64] есн тебѣ дарова, яже[65] своима рѹкама написалъ[66], свѣдѣтелствова о тебѣ Геронтию, егда хотяше[67] полѹчити самовластнем санъ.

Пловѹщѹ емѹ къ Ц(а)ригради, бѹра велна в морн[68] въздвиже са и сопротивнїи вѣтри отъ носа кораблеви отпѣша с(а), Геронтиевн же в печали
140a сѹщѹ: „Всѣе трѹжаешн с(а), не възыде[69] на та с(ватн)т(е)льскын санъ[70], || егож(е) въсхитити въсхотѣлъ есн. Но иже мене написавын Петръ игѹменъ ратъскын славжитель с(и)на и б(о)га[71] и мон, тъи възведенъ бѹдеть на высокын пр(ѣ)ст(о)лъ рѹскаа митрополна и пр(ѣ)ст(о)лъ ѹкрасить.“ Кто ѕбо не ѹдивит са и[72] похвалит толикымь бл(а)гымь виновнаго, якоже и Д(а)в(и)дъ прор(о)къ сице г(лаго)л(е)ть: „Дивле(нъ) б(о)гъ въ с(ва)тыхъ своихъ, б(о)гъ изр(аи)л(е)въ.“ И пакы: „Прославлающихъ[73] бо[74] ма — рече г(ос-

---

ство)въ; [48] братїа; [49] трѹдѹположникъ; [50] липсва; [51] послѹшающе; [52] липсва; [53] предхожда се от съюз и; [54] предхожда се от съюз и; [55] ч(и)стоты; [56] возводящїа; [57] липсва; [58] бо; [59] могїи; [60] кн(а)зь; [61] і прїат се; [62] почтенаго; [63] зане толико и бл(а)г(о)д(а)ти; [64] воздарїе сн; [65] егоже; [66] написа; [67] прибавено е онъ; [68] липсва; [69] възыдет; [70] разместени: санъ с(ватн)т(е)льскын; [71] прибавено моего; [72] нан кто не; [73] прославлающиа; [74] липсва; [75] прославлю е пред рече г(оспод)ь; [76] оукрашаа; [77] бѣ

подъ — прославлю"[75]. Вндшин ан, възлюбленне, колнкымн даръмн прославн б(о)гъ 8годника своего.

Но 8бо якоже рѣхомъ пр(ѣ)п(о)бд(о)бномъ wт(ь)цъ нашемоу Петрѣ, Костантина града предварившѣ, исходнть нс карабла въ царьствующин град. Бѣ же тогда патрнаршескаго вселенскаго пр(ѣ)ст(о)ла 8крашева[76] с(ва)тын Аѳанасин дивным. И Петрѣ оубо въ двери въходашѣ, ндеже патрнархъ[77]
140б сѣда и[78] бл(а)го || 8ханна нѣкоего нсплъни са храмина она. И разумѣ д(оу)хомъ патрїархъ, яко прнходомъ Петровымъ бл(а)гоюханне wно быть и[79] прнатъ его радостнѣ, бл(а)го(сло)вснню[80] сподобн его[81] с веселнем[82].

Потомже яко и внно прншествїа нхъ[83] 8вндѣ, абне съборъ съзываетъ и с(ва)цаетъ[84] дивнаго Петра, свѣтнлннкъ на свѣщницѣ поставнвъ, яко да свѣтнт всѣм, нже въ храмине сущнмъ, и 8чнтела того и пастѣха земли рѳськон 8ставлает. Тогда 8бо, рече, просвѣтн са лнце его яко всѣмъ славящнмъ с патрнархомъ 8дивнти са. И wт сего 8бо болшее нзвѣщение[85] патрнархъ со всѣмъ соборомъ прнемъ, г(лаго)лаше яко: „Сын человѣкъ повелѣннемъ б(о)жнимъ прнндѣ къ нам и того бл(а)г(о)д(а)тню добрѣ стадо
141а 8пасет порвченое ем8." И быть веселне д(оу)ховное[86] въ д(ь)нь || онъ.

По малех же д(ь)нехъ и Геронтен прнндѣ къ Ц(а)рюградѣ по многыхъ нстопленнихъ и въсходнть къ с(ва)теншомѣ патрнархѣ и вса прнключшла[87] са ем8 скажетъ, еще же и сонная внденна.

Что же по снхъ? Абне рече с(ва)тенш'н патрнархъ Аѳанасен къ[88] с(ватн)т(е)лю Петрѣ, г(лаго)ла снце[89]: „Блюдн 8бо, чадо и брате w Х(рнст)ѣ възлюбленын, в каковын[90] велнкын[91] подъвнгъ въшелъ есн. Се тебѣ велнкын корабль Х(рнсто)с б(ог)ъ порвчнл есть, наставлатн и правнти и къ прнстаннцем[92] сп(а)с(е)нна прнвестн. Да не обланнши са нникогда же, да не 8нышн, да не отаготнши са велнкымъ попеченнемъ велнчьства же[93] и множьства земла рѳськыя. Се прнемнникъ быть агг(е)лскаго славженна дѣлателя тебе Х(рнсто)с виноградa своего поставн. Бѣдн подражатель
141б ап(о)с(то)лом, бѣдн оученнкъ нстнинын сп(а)совъ, || яко да тн[94] съ дръзновеннемъ въ второе прншествне его станешн, възывая: „Се азъ и дѣтн, яже мн есн далъ". И таковымн словесы и нным множашнмн всегда бл(а)ж(е)наго повчаа, по днехъ славно wт Константина града wтпѣстн.

Бл(а)женно мѣже[95] Петрѣ нсшедшѣ, яко Моисею (н)з горы Синанскыя, сїа[96] д(оу)шею паче лнца Моисеова, и море бл(а)гополвчне прелавшѣ, и къ с(ва)теншн[97] мнтрополїн рѳськаго пр(ѣ)ст(о)ла прншедшѣ, мнръ и бл(а)г(о)с(ло)венне всѣмъ[98] подавшѣ, начат 8чнтн б(о)гомь порвченое[99] ем8 стадо, преходя wт мѣста до мѣста. И елнцн прнхождаахѣ къ немѣ, с радо-

патрїархъ; [78] липсва; [79] липсва; [80] и бл(аго)словенїю; [81] его сподобн; [82] тук е грешно веселнемъ, в Соф. препис веселнемъ; [83] его; [84] ос(ва)цает; [85] возвѣщенїе; [86] липсва; [87] прилучьшаа; [88] в ръкописа погрешно н, в Софийския препис липсва; [89] липсва; [90] каковъ; [91] н колнкъ; [92] прнстаннцѣ; [93] же липсва; [94] н ты; [95] мѣж; [96] сїающѣ; [97] с(ва)тен; [98] липсва; [99] б(о)гопорвченое; [100] и вышнла; [101] же липсва; [102] Цялото изречение има

стню д(оу)х(о)внѣ оучаше временнаа преобндѣтн, вышнаа[100] нскатн. Н тако
кыждо свое прнношенїе полвчнвъ, wтхождааше с радостню въ своа сн.
142а Таковымн же[101] вченнн всѣхъ || къ вѣре наставлаа н д(оу)ховною снлою
свѣтлѣншн с(о)лнца снаа, нвлаше са.

Такова сѣть бл(а)женнаго сего с(ватн)т(є)ла Петра вченнѣ, такова
того б(о)гласнаго ѧзыка провѣщаннѣ, такова нзреченнѣ б(о)голюбезныа
д(оу)ша[102]. Тѣтже wт Х(рнст)а въ нстннн8 оуслышнт „Бл(а)гын рабе н[103]
вѣрным, wт[104] малѣ быс(ть) вѣренъ, надо многымн та поставлю. Вннди
въ радость г(оспод)а своего, вннди въ н(є)б(є)сным мон чрътогъ, вънндн,
ндеже възжелѣ[105] вънитн[106], прнобцин са моеа трапезы, вънндн, ц(а)рствѣн
со мною. Твоа бо м(о)л(н)твы вслышах, твоа трвды, аже[107] подѧтъ мене
радн, не презрѣхъ. Аще бо жестокомѣ н непокорнвомѣ родѣ евренскомѣ wбе-
тованнвю землю даровахъ, не паче лн тебе лн тебе ц(а)рствовати дарвѣ.
Аще лн тѣмъ манн8 съ н(є)б(є)се сведох, тебе лн wт трапезы моеа wт-
142б рнн8? || Аще тѣмъ wт сѣхаго камене водѣ нсточнх, не паче лн тебе безъ-
смертнаго нсточнника напою“? Вндншн лн, възлюбленне, благаго wтвѣта
вл(а)д(н)чна? Вндншн лн каково ц(а)рство любацінм его дарова? Вн-
дншн лн, вгодившнхъ емѣ, възмездне? Вндншн лн прнобрѣтенна оумно-
женнаго таланта?

Что же по снхь? Честнаго его ради жнтна[108] н беззлобїа д(оу)ша
н даромъ[109] прор(о)чьствна сподобн са по реченномѣ прор(о)комъ: „Нзлѣю
wт д(оу)ха моего на всакѣ плоть н прwрекѣтъ, н дамь чюдеса на н(є)-
б(є)сн горѣ, н знаменна на земли ннзѣ н въ бл(а)г(о)д(а)тн сѣгѣбъ даръ
подамъ. Хощешн лн датн даръ прор(о)чьствна раздрѣшѣ, в ннх же н
самъ речешн нстннн8 быти, не ложно мною г(лаго)лемое.“

Єгда вбо[110] прнхождааше с(ва)тнтель въ град, зовомын Москвѣ, еще
143а тогда малѣ сѣцѣ емѣ н не многоу народнѣ, въ том || вбо градѣ обладаа[111]
бл(а)гоч(є)стнвын велнкын кн(а)зь Нванъ с(ы)нъ Данилневъ[112]. Єгоже вндѣ
б(о)ж(є)ственын Петръ[113] въ православнни[114] снающіа[115] н[116] зило възлюби
его б(о)жнн с(ва)тнтель Петръ[117]. Н начатъ болше ннѣхъ мѣсть жнтн
в том градѣ. Съвѣщает[118] же съвѣт бл(а)гъ кн(а)зю, съвѣтва емѣ[119], ѩко[120]
сътворнтъ цр(ь)квь, каменем съставлєнѣ, въ нма пр(ѣ)ч(є)стыа вл(а)д(н)-
ч(н)ца нашеа Б(огородн)ца н пр(н)снод(ѣ)вы М(а)рна, прор(о)чьствовавы[121]
снце. „Ѩко ащє[122] мене[123] послвшаешн н храм пр(ѣ)ч(є)стыа Б(огородн)ца
въздвнгнешн въ своемъ градѣ н самъ прославншн са паче ннѣхъ кнаѕен,

---

друг словоред: Такwва сѣть сего бл(а)женаго Петра с(ватн)т(є)лѧ оученїа, такwва нз-
реченїа б(о)голюбезныа д(оу)ша, такwва того б(о)гласнаго ѧзыка провѣщанїа; [103] липсва;
[104] о; [105] возжелѣ; [106] вниди н; [107] нхъже; [108] ради жнтїа его; [109] дарѣ; [110] бо;
[111] следва н; [112] Нваннъ Даниловнч; [113] бл(а)женын с(ватн)т(є)ль Петръ; [114] право-
славїн; [115] сѣша; [116] липсва; [117] б(о)жнн с(ватн)т(є)ль Петръ липсва; [118] съвѣщавает;
[119] съвѣтѣа емѣ липсва; [120] ѩко да; [121] прор(о)чьствовавъ; [122] прибавено е рече; [123] при-

н с(н)нове н внѣцы твои в роды и роды[124]. И град сен славенъ бѣдетъ въ всѣхъ градѣхъ рѣсьскых и с(ѣатн)т(є)лн пожнвѣтъ в немъ и взыдѣть рѣкы его на плеціѣ врагъ[125] его и прославит са б(о)гъ въ немъ, еще же и мон костн в нем положенн бѣдѣть".

143б Что ѣбо? Не вдневнм ли са пор(о)чьствню || его[126] с(ва)т(а)го, не сбыша ли са вса сна? Не скончѧ[127] ли са реченнаа о тебѣ, преславнын[128] граде Москва, не распространнша ли са страны земла твоеа, не възыдоша ли рѣкы твоа не плеще врагъ твонхъ? Ѣвндѣ ли не ложнѣю истннѣ, събыст ли са реченное: „И дамь чюдеса на н(є)б(є)сн горѣ". Не чюдо ли се паче естество[129] ч(є)л(овѣ)чьскаго?

Прес(ва)щенын же[130] б(о)ж(є)ственын с(ѣатн)т(є)ль Петръ, презрѣвъ маловременнаа и мнмотекѣщаа жнтна сего по wткровенню б(о)жю. Кн(а)зь бо[131] велнкын тогда не прнлѣчн са въ градѣ том[132], егда преставн с(а) бл(а)женын Петръ wт земла къ н(є)б(є)сн. Кн(а)зь же велнкын[133] велнкою скоростню въ град, прнспѣвъ съ всѣмн велможамн своимн о[134] преставле-
144а ннн добраго wт(ь)ца, бл(а)гаго[135] ѣчнтела велмн тѣжаше. И на одрѣ[136] с(ва)т(а)го поставльше, къ ц(р)ькві понесоша, якоже обыча есть || мр(ъ)т-вым[137] творнтн.[138]

Страшно же[139] нѣчто прилѣчн са тогда и всякаго ѣжаса неплъненно. Ч(є)л(овѣ)къ нѣкын, невѣрїе имѣа къ с(ва)томѣ прѣжде и тъ прнпде по срѣдн[140] народа wного въ помыслѣ своемь[141], поношаа его[142], г(лаго)ла: „Почто самын[143] кн(а)зь и толнко народа предходать[144] и послѣдвют едномѣ ч(є)л(о)в(ѣ)коу мр(ь)твѣ и толнкѣ ч(є)сть дають[145] емѣ". И ономѣ оубо таковаа помышлающѣ въ ср(ь)дце[146], своемь абїе вндѣ якo[147] послѣжде[148] съ нзвнщеннемь сказа с(ва)т(а)го на одрѣ оном сѣдяща и съ wбою странѣ wдра народ, бл(аго)с(ло)вающа и кн(а)за преднд̀ящаго и послѣдвющїн народ.

И (о)дръ ѣбо съ мощнн къ гробѣ прннесше, нже[149] самъ себѣ[150] бѣше ѣготовалъ. Поставлають[151] его въ немъ м(є)с(ѣ)ца декавріа К҃А дьнь[152], ндеже и н(ы)нѣ лежатъ, чюдеса разлнчнаа точа, нже с вѣрою прнходящнм.

144б По двадесатех же д(ь)нехъ, еже въ гробѣ положе || нна его, юношѧ нѣкын, wт роженїа своего нмѣа рѣцѣ раслабленѣ и wтнѣд̀ недвнжнмы[153], якo нн ко ѣстом мощн прннестн нхъ. И сън[154] ѣбо къ гробѣ с(ва)т(а)го

бавено с(ы)нѣ; [124] в рwд и рwд; [125] врагwвъ; [126] липсва; [127] скwнчѧша; [128] w преславнын; [129] естества; [130] прибавено: н; [131] же; [132] во градѣ том не прилѣчн са; [133] Началото на изречението е разширено: і егда чюслыша кн(а)зь велнкін о с(ва)тѣмь якo преставн са...; [134] н о; [135] н бл(а)гаго; [136] одръ; [137] над мр(ъ)твымн; [138] Следва изречение: Хощешн ли да тн повѣмъ мало wт чюдесъ с(ва)т(а)го; [139] липсва; [140] срѣдѣ; [141] н в мыслн своен; [142] емѣ; [143] самь; [144] прнхwдат; [145] подают; [146] ср(ь)дцн; [147] якоже; [148] послѣ сам; [149] егоже; [150] В Погогодинския препис е грешно собѣ, а в Софийския препис себѣ; [151] поставншѧ; [152] въ К҃А д(ь)нь; [153] недвнмы; [154] сен;

н[155] с теплою вѣрою пристече, съ слезами мола сѧ и абне исцѣленне полѹчи. Потом же славкомѹ исцѣленне дарова, слепомѹ же прозрѣнне дасть[156]. Сна ѹбо тогда явленїа съдѣашѧ сѧ ѿ гроба с(ва)т(а)го в малых днехъ. Не преста бо г(оспод)ь ѡт оного д(ь)не даже и до н(ы)нѣ знаменна и чюдеса твора ѿгроба с(ва)т(а)го. Прихождающии[157] ѹбо с вѣрою независтнѣ, приемлють исцѣленнемь дары. Болшаѧ же исцѣленна в тан(нѣ) бываютъ[158].

Нная же многа и бесчисленнаа чюдеса с(ва)т(а)го Петра, аще начнѹ подробнѹ сказати, постигнет мѧ лѣто повѣдающа, но сна вса сказах ти проре[че]ное слово прор(о)чьское: „И дамъ — рече — чюдеса на н(є)б(є)сн горѣ, знаменна на земли низѣ и въ бл(а)г(о)д(а)ти || свгѹбъ дар подамъ“. 145а Не токмо бо тогда събытне приаша, но и н(ы)нѣ въ с(ва)тых памати събывша сѧ и събывают сѧ.

Но чюдеса оставль, пакы къ похвалѣ встремим сѧ. Якож(є) нѣцїи ѡт хитрых норець въ море ѡт кораблен къ себѣ вметают, нцѣще внсеръ изати, колми же паче внсера свѣтлое тръжество преб(а)ж(є)наго с(ватн)т(є)лѧ Петра днь. Чюднаѧ в том правwславных праздньство, и свѣтлаа с(ватн)т(є)лѧ памать исплънь радости бл(а)гоч(є)стивыхь, и весела всякого очищають древнаго помраченна, и вѣрою свѣтлою озараа днь, и любовню д(оу)ховною подвизаа на вѣчное теченне.

W твердаго адаманта, д(оу)ховным пивомъ напонвшаго жаждѹщаа д(оу)ша добродѣтели и яко крни въ ѹдолїи процвѣте и с(ва)тѣи тро(н)ци предстоа, просвѣщает свѣтло. Тѣм же вса вселеннаа свѣтозарным лѣча || ми 145б озарившн сѧ въ свѣтлѹю памать, радостно ликѹющи, тръжествѹють. Петръ бо прилнвенъ сын, на земли сїаетъ яко сл(ъ)нце, израдным чюдесы и знаменми просвѣщаа архиерен множьства.

W трис(о)л(не)чныа тро(н)ца оугодивнче, w мощи, недѹжным исцеленне даюши. Кто бо коли полезных проснвъ, еже къ спасенню и погрѣшивъ надежду. Или кто призвавъ с вѣрою имѧ его святое, не избавленъ ли бысть азвы д(оу)шевныа и болѣзни телесныа исцѣлаа. Се намъ ап(о)с(то)ль и проповѣдник, се намъ пастырь и вчитель, се намъ вождь и правитель, се намъ стѣна и ограждение, похвала наша велика и дръзновение наше къ б(о)г8.

Дн(ь)сь намь, братне, радоватн сѧ и веселитн сѧ д(оу)ховное подо- 146а бает, бл(а)говкрашатн сѧ и праздноватн || радостно, имѹще всегда пред очима нашима рак8 преб(а)женнаго ѡт(ь)ца н(а)шего Петра с(ватн)т(є)лѧ. Въ нем ж(є) дн(ь)сь положено бысть многострадалное и с(ва)тое его тѣло, испѹщающе лѣча чюдесъ въ вса конца рѳсьскыа земла. Сна рака прилтъ скровище некрадомое, съсѹдъ с(ва)т(а)го д(оу)ха, wрганъ б(о)ж(є)ственын,

---

[155] липсва; [156] подастъ; [157] прибавена частица же; [158] В Софийския препис следва: в славѣ о(ть)ца и с(ы)на и с(ва)т(а)го д(оу)ха, н(ы)нѣ и пр(н)сно и во вѣкы вѣкwм, аминь. Така завършва този препис.

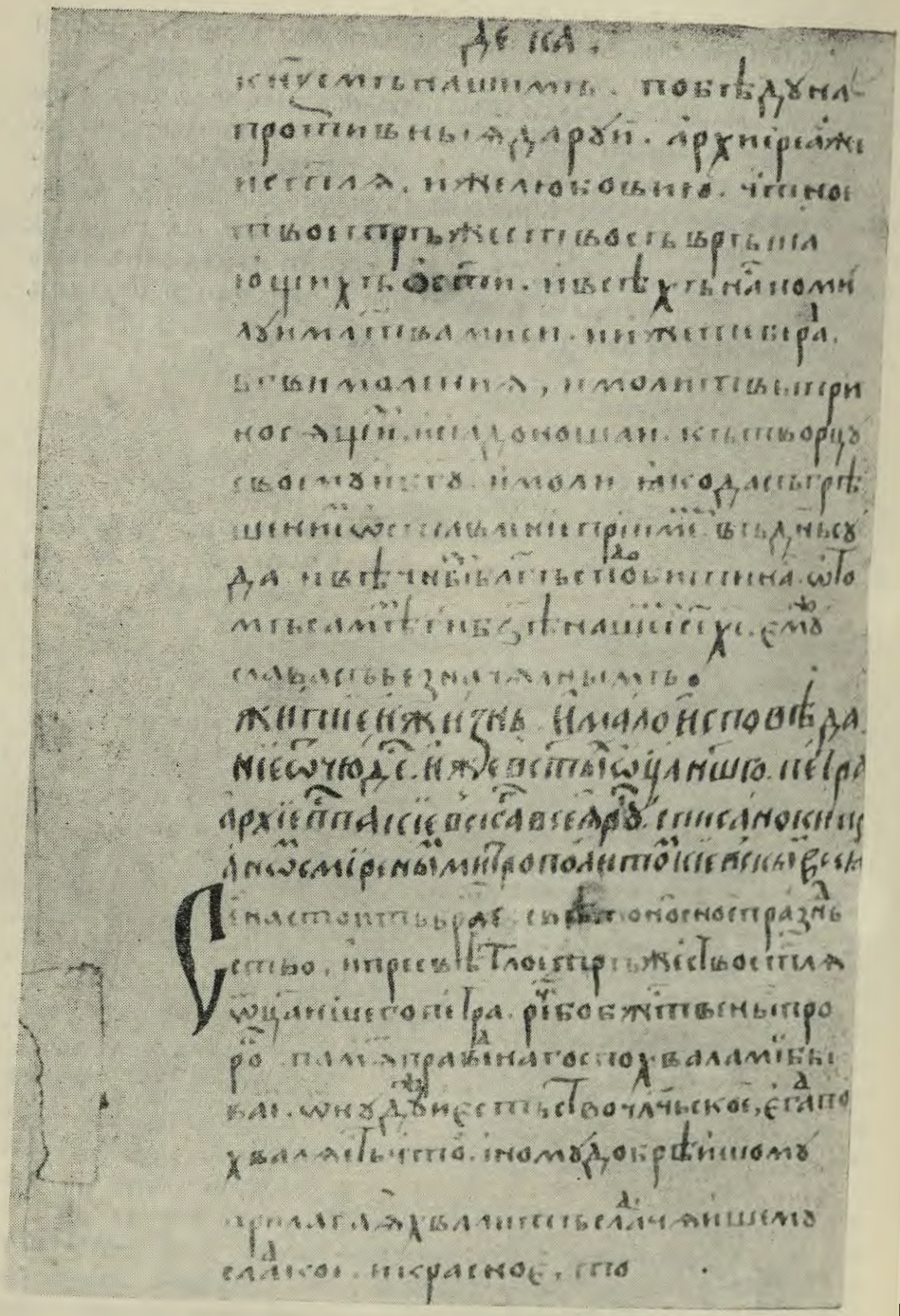
ч(є)стное тѣло дивнаго с(вѧтн)т(є)лѧ Петра, wт(ь)ца нашего и ѹчителѧ. Сна сматряюще, ꙗко на самого сматряемъ, нбо ꙗще и въ гробѣ положенъ быс(ть) с(вѧ)тын, но д(оу)хомъ с нами есть всегда. И видить, ꙗще по заповѣди его живемъ и повелѣнна его хранимь, то радует сѧ и м(н)л(о)стивное призлажает сѧ к намь и хранитъ и блюдеть насъ ꙗко чада възлюбленнаѧ. Ꙗще ли не радити начнемъ w своемъ сп(а)с(є)нии и наказанне
146б словесъ его не хранимъ, то сами помощи его лишаем сѧ.

Нъ w с(вѧ)тын и прес(вѧ)щ(є)нын wт(ь)че с(вѧтн)т(є)лю Петре, самъ наполни недостаткы наша своими добродѣтелми, б(о)ж(є)ственыѧ бо помощи нѣсмы мощни бл(а)го. Что сътворитї въ д(ь)нь преставленна твоего и положенна в рацѣ, ѧже самъ востроп, ꙗкоже прежде слово сказа. W ненстощимын источниче чюдесъ! W н(є)б(є)сныѧ доброты подобне! Что бо рече прор(о)къ: „Похвалаемъ праведникъ възвеселат сѧ людне.“ Н(ы)нѣ же не токмо людне, но и н(є)бо и землю исполнь радости виждь настоящаг(о) ради праздника памяти Петра с(вѧтн)т(є)лѧ. Дн(ь)сь н(є)б(є)сными сламъ хвалящим, достонно с(вѧтн)т(є)ли ликствующе и праведнїи д(оу)хомъ играюще. Мы же с ними снцевам хваленна принесем и ч(є)стнюю его главѣ вѣнчающе г(лаго)лемь:

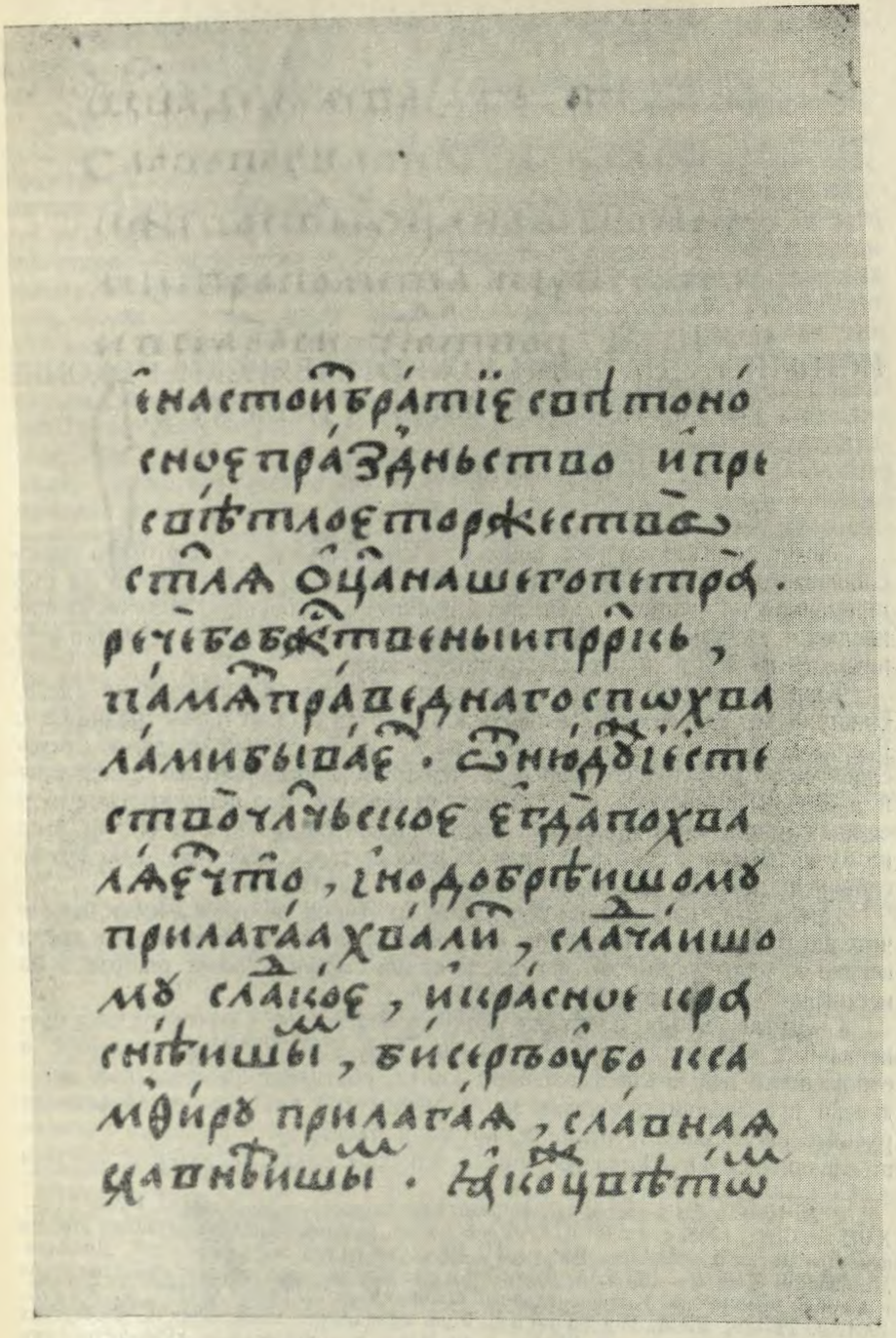
Радуи сѧ, свѣтозарное сл(ъ)нце, прес(вѧ)щенным архїерею, о(ть)че нашь
147а Петре, прогонѧа || мракъ грѣховным очтвщих тѧ любовию! Радуи сѧ, просвѣщенне рѳсьскыѧ землѧ! Радуи сѧ, вмножївын стадо словесныхъ wвець! Радуи сѧ, wткровенна б(о)жна прателице! Радуи сѧ, заставнице печалнымъ, прибѣгающим к рацѣ мощен твонхь! Радуи с(ѧ), незаходимаѧ зарѧ бл(а)гоч(є)стнемь всѣхь просвѣщаѧ! Радуи сѧ, ꙗко потокы исцеленнемъ изливаешн, недѹгы различнымн одръжимыѧ! Радуи сѧ, чюдесы и знаменим вдививын весь миръ и тмѹ wтгонѧа грѣховнюю! Радуи сѧ, недоточным кладазю, нань же Х(рсто)с пришед, възвесели тобою и прославн всю страиѹ рѳсьскюю! Радуи сѧ свѣтомъ б(о)годазмна вкрасн ц(р(ь)ковь свою! Радуи сѧ, проповѣдниче истинне и доброте наставниче! Радуи сѧ, бл(а)гоѹхаинын крине, бл(а)говханною любовию всѣхь великын къ
147б Х(рист)ѹ! Радуи с(ѧ), ꙗко добротою изрядною вкрашенъ, || зраком же сна агг(є)ловиднымъ подобнемъ; Радуи сѧ, твердое основанне славномѹ градоу Москвѣ, егоже и съхрана и предстателством сн wт враговъ ненавѣстна, ꙗко пастырь истинын полагаѧ д(оу)шѹ свою за стадо хр(н)стонмениное! Радуи сѧ, модростню кипѧ и ꙗко живоное скровище и кромѣсн всякыѧ нечистоты и плотъскаго хотѣнна!

Но, w, w(ть)че бл(а)горазумным и полезным, прес(вѧ)щенным архиерею, с(вѧ)тителю Петре, сладкаѧ д(оу)шамь снѣдн пред сладкое встнамь пиво, сладчанша ц(р(ь)квамь пчело, книжныѧ пнціа трапезо, трезвѣнна чаше, солн словеснаѧ, масло вмагчающее, свѣтованне мѧдрованнемь, гвсли бл(а)гоч(є)стна, соплю наказанна, богатство нищелюбна, возглашенне покаанна,

148a вѣрныи рабе г(о)с(поде)нь. Азъ же како || по достоанию възмогѫ похвалити та, скверна ѥста имѣа и нечистъ азык, нъ не имын что принести тебѣ въ д(ь)нь преставленна твоего, сїе малое похваленне, ако малъ смрадащїи потокъ къ ширине морстен приливаа сѧ, не да море наполнитъ, но да смрада очистит сѧ. Тѣмже, wч(ѥ)стнаа главо, прес(вѧ)щенныи о(ть)че, великыи архиерею, с(вѧти)т(ѥ)лю Х(рн)с(то)въ Петре, не прогнѣваи сѧ на мѧ грѣшнаго, но моли о мнѣ рабѣ твоемь, да не wсѣдит мѧ въ д(ь)нь пришествна своего г(оспод)ь нашь І(соу)с Х(ристо)с, емѫ же подобаеть слава и дръжава, ч(ѥ)сть и поклонание и великолѣпне съ wт(ь)цемъ и с(вѧ)тымъ д(оу)хомъ, н(ы)нѣ и пр(н)сно и в вѣкы вѣкомъ, амнь.



Погодински препис, № 866, л. 135б, ГПБ



Софийски препис, № 1500, л. 60, ГПБ

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

ИСТОРИЯТА НА ЕДИН ЮЖНОСЛАВЯНСКИ РЪКОПИС В РУСКАТА КНИЖНИНА ПРЕЗ XV В.

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА

Между многото въпроси, които се поставят във връзка с второто южнославянско влияние в Русия, не на последно място стои въпросът за възприемането на южните ръкописи от руските книжовници, за тяхното пренасяне и пълноценно включване в репертоара на руската книжнина от началото на XV в. и през следващите векове.

Южнославянските книги, пренесени в Русия, имат различна съдба. Някои от тях се преписват непрекъснато, други остават извън традицията. В края на XIV и първата половина на XV в. се усвояват предимно южнославянските богослужебни преводи, житийно-панегирическата оригинална и преводна литература, монашеските съчинения; под непосредственото и силно влияние на Търновската книжовна школа се създава новият стил на руската агиография. Към края на века се търсят и се преписват южнославянски преводи на църковнополемични произведения.[1]

Преписите, извършвани в руските културни центрове, имат изключително значение за историята на южнославянските литератури и преди всичко за българската литература. В някои случаи те пазят текстовете на нестигнали до нас старинни първообрази.

Също така ценни, но твърде редки са бележките, с които руските преписвачи и редактори придружават своя труд. Те ни дават сведения за отношението към южнославянската книга, обясняват интереса към определени произведения, говорят за трудностите, с които са се сблъсквали руските преписвачи и читатели, когато в ръцете им е попаднал ръкопис от славянския Юг. Една обширна приписка с такъв характер е запазена

[1] А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903. с. 4—10; Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. IV Международный съезд славистов. Доклады. М., 1958. с. 6—8, 15—16; Л. А. Дмитриев. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в. — Труды ОДРЛ. Т. XX. Л., 1964. с. 72—89; Г. И. Вздорнов. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. — Труды ОДРЛ. Т. XXIII. М., 1968. с. 171—198.

в ръкопис № 989 от сбирката на М. Погодин в Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин" — Ленинград. Текстът на приписката, отчасти обнародван, не е бил предмет на специално изучаване.[2]

Ръкописът съдържа 16 слова на Григорий Богослов. Писан е през 1479 г. от Олешко Ипалкин в Кирило-Белозерския или Спасо-Каменния манастир. Приписката е поместена в края на ръкописа. За съжаление последните листове силно са пострадали от влага и част от текста не се чете. Преписът не е правен непосредствено от южнославянския оригинал, а от вече редактиран и порусен ръкопис, но бележките на Олешко се отнасят преди всичко до южнославянската (сръбска) книга. Ето съдбата на ръкописа така, както ни я представят записките на руския книжовник. Сборникът с 16 слова на Григорий Богослов и бил донесен от сръбските земи от един руски монах — Касиан Румянцев — и е бил подарен на Спасо-Каменния манастир още в края на XIV в.[3] по времето на игумена Дионисий. Дионисий Грек е поел настоятелството над манастира през 1384 г. и е останал в него до 12. VII. 1418 г., когато е бил хиротонисан за ростовски митрополит.[4] От разказа на Олешко се вижда, че книгата е смятана за особено важна и ценна, но че не е била преписвана продължително време, въпреки че е четена последователно от много „иноцн смиренъшн и разумиъшн" и от игумените Генадий и Касиан. По думите на Олешко тя остава в Спасо-Каменния манастир 40 години, докато един от монасите — Трифон — не става игумен на Кирило-Белозерския манастир (1435—1447). В първите години от настоятелството на Трифон ръкописът бива пренесен в Кирило-Белозерския манастир. Тук той попада в ръцете на двама многоопитни и изкусни монаси, дошли чак от Троицко-Сергиевата лавра — Симон Картмазов и Спиридон. Те се решават да редактират книгата. Симон и Спиридон „неудобь разоумное исправиша и изъясниша". Самото й преписване пък е възложено на друг книжовник — Достофей „цѣломоудрена и жестока житнемъ и четца книгам изецина и писателя искоусьна". Нашият Олешко е преписал словата на Григорий Богослов непосредствено от ръкописа на Симон и Спиридон: „понеже сиихъ wцъ Снмона и Спиридона преведенье и исправление wбрѣтохъ акн цркмь поутемь шествоваХъ".

---

[2] А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. СПб., 1894. с. 14, бел. 1. Указанието на Соболевски, че ръкописът е изнесен от Сърбия през първата половина на XV в., не е вярно. Според Олешко книгата е съхранявана в Спасо-Каменния манастир 40 години; пренасянето й в Кирило-Белозерския манастир е станало около 1435 г. Следователно в Спасо-Каменния манастир тя е постъпила не по-късно от 1395 г. За същата приписка споменава и Н. Петровски в рецензията си на П. А. Заболотский. Очерки русского влияния в славянских литературах нового времени. I. Русская струя в литературе сербского Возрождения. — Русский филологический вестник, 1908; Н. Петровский (рецензия). — Журнал Министерства народного просвещения, XIX, 1909, отд. 2, № 2, с. 418—437 (за приписката — с. 422—423).

[3] Спасо-Каменният манастир се е намирал на езерото Кубенское, близо до Вологда, на югоизток от Кирило-Белозерския манастир. Между двата манастира се е поддържала непрекъсната връзка. Вж. В. В. Зверинский. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. I, с. 237—239.

[4] П. М. Строев. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. с. 54—56.

Съдбата на сръбския ръкопис след изготвянето на изправения превод не е известна. Той не е включен в описанието на манастирската библиотека, направено в края на XV в.[5] Засега и преписът на Симон и Спиридон не е идентифициран с никой от известните сборници със слова на Григорий Богослов. Така преписът на Олешко остава единственият познат пряк препис от порусената редакция на 16 слова на Григорий Богослов и единствен източник за историята на сборника в продължение почти на цяло столетие.

Послесловието на Олешко съдържа ценни сведения за книжовния живот в Северна Русия през XV в. Споменават се нови имена на редактори и преписвачи,[6] съобщават се неизвестни факти — за пътешествието на Касиан Румянцев в Сърбия,[7] — подробности за настоятелите на Спасо-Каменния манастир, за връзки между Кирило-Белозерския и Троицко-Сергиевия манастир. Буди интерес и авторът на приписката. Неговата личност не може да бъде със сигурност отъждествена с нито един от познатите му съименници, работили през втората половина на XV в. в северните манастири. Едва ли Олешко с прозвището Ипалкин е същият Олешко Павлов, мирски дяк, който пише книги и учи на „грамотным хытростн" учениците в Кирило-Белозерския манастир. Н. К. Николски съобщава за един Олеша (Алексей), който през 1441 г. е преписал житието на Йоан Дамаскин, а през 1445—1446 г. — сборник № 10/1087 от сбирката на Кирило-Белозерския манастир.[8] В триод от втората половина на XV в. се е подписал друг Алексей: „Помозн рабу божню Олексею пнсатн кннга начало Трнводн постной."[9]

Някои данни за Олешко се извличат от неговия ръкопис. Олешко е бил опитен преписвач — това личи от доброто оформяне на ръкописа и от обработения му почерк. Прави впечатление графиката на книгата с някои елементи на по-стар полуустав, които говорят за определени провинциални правописни навици на Олешко. Изглежда, че той не е получил достатъчна школовка за самостоятелна редакторска работа. В послесловието сам подчертава, че е имал под ръка сръбската книга „н преже снихъ часто слоучаше мн са зрѣтн снихъ кннгъ", но че се е решил да я препише едва след като се е запознал с текста на Симон и Спиридон. Няма съмнение, че Олешко е живял продължително време в Спасо-Каменния манастир, тъй като е отлично ориентиран в неговата история и всекидневие. Вероятно тук е видял сръбския оригинал, а порусения препис е открил по-късно — може би в Кирило-Белозерския манастир.

Особено внимание трябва да се обърне на началния, за съжаление непълен пасаж от послесловието. Мисълта за трудностите на превода „по-

[5] Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. Памятники древней письменности Т. CXIII. СПб., 1897.

[6] Нито едно от споменатите в приписката лица не е отбелязано например в речника на И. У. Будовниц.

[7] За съжаление приписката не съдържа никакви известия за целта на това пътуване. Не знаем дали ръкописът е бил пренесен случайно или Касиан е бил натоварен да събира книги за манастирската библиотека.

[8] Н. К. Никольский. Рукописная книжность древнерусских библиотек. Вып. I. А—Б. с. 34.

[9] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. II. № 386. с. 126.

неже wбрѣтаєт се во нномь ѣзыцѣ глъ красенъ, а в дроузѣмь — не красенъ“ е от Пролога на Йоан Екзарх към превода на „Небеса“. Значи, това произведение на старобългарската преводна книжнина е било добре познато на Олешко; ако се съди по почти дословното предаване на израза, той го е чел неднократно, а най-вероятно — изготвял е препис от него.[10]

Във връзка с работата на Олешко възниква още един въпрос: случайно ли преписвачът се е насочил към словата на Григорий Богослов — един от най-авторитетните отци на църквата, автор на съчинения за същността на Троицата против учението на арианите? Впрочем освен преписа на Олешко в Кирило-Белозерския манастир през втората половина на XV в. са направени още няколко копия от същите слова, но с тълкуванията на Никита Ираклийски. Ще напомня, че когато Олешко преписва словата, Йосиф Волоцки вече е изпратил до архимандрит Васиан Послание в защита на Троицата — първия полемичен отклик срещу ереста на „жидовствуващите“. Словата на Григорий Богослов имат особено значение в идейните борби между новгородските еретици и техните противници; цитати от тях се срещат във всички послания на архиепископ Генадий и в словата на Йосиф Волоцки. Извънредно интересен е фактът, че почти целият фонд на противоеретическата литература, която се преписва в Новгород и в свързаните с него северни манастири (между които Кирило-Белозерският заема централно място), е съставен от южнославянски и преди всичко от български преводи.

В това отношение особено показателна е книжовната дейност на лицата от кръга на архиепископ Генадий. През 1489 г. Генадий пише на ростовския епископ Йоасаф: „Да есть ли у вас в Кирилове или Фарафонтове или на Каменном книги: Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александриискы, да слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богомилю, да послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Дионисей Ареопогит. Зане же те книги у еретиков все есть.“[11] Посланието на Генадий активизира издирването на ръкописи в Кирило-Белозерския, Ферапонтовия и Спасо-Каменния манастир. И в повечето случаи монасите изваждат на бял свят стари български преводи. Така през същата година, когато е изпратено посланието до Йоасаф, приближеният на Генадий Герасим Поповка[12] поръчва две от споменатите в него книги — Деянията на Силвестър папа Римски и Словата на Атанасий Александрийски. Текстът на Деянията, пазещ чертите на стар български оригинал,

---

[10] Срв. с текста на Йоан Екзарх: „неѣонъ нже глъ въ нномь ѣзыцѣ красьнъ, то въ дроузѣмь некрасьнъ“. По-близо стои изразът на Олешко до текста на Македонския кирилски лист, така както го възстановява Вайан: „[нже глаголь обрѣтаѥть сѧ] ...нномь ѣзыцѣ красьнь то ѣь дроуз[ѣмь обрѣтаѥть сѧ не]...“ (A. Vaillant. La préface de l'évangéliaire vieux-slave. — Revue des études slaves, 24, 1948, 1—4, p. 9).

[11] Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси X V—начало XVI в., М. — Л., 1955. с. 132—146, 320.

[12] Л. Н. Майков. Последные труды. — Изв. Отделения русского языка и словесности, V. 1900, кн. 2, с. 371—379. Първото документално свидетелство за дейността на Герасим също е свързано с южнославянски превод — през 1487 г. той преписва сборник, чиято главна част е български превод на египетския патерик.

е редактиран подобно на 16-те слова в преписа на Олешко; неясните думи са изваждани от текста и са заменяни с други.[13] Словата на Атанасий Александрийски са в превод на Константин Преславски и са преписвани направо от старобългарската подложка от Митя Герасимов — брат на Герасим Поповка.[14] През 1492 г. Васюк дяк преписва за Герасим „Шестоднев" на Йоан Екзарх,[15] а няколко години по-късно пък Герасим подарява на един московски манастир съчиненията на Дионисий Ареопагит в превод на Исай Серски.[16]

Ще се спра най-сетне върху литературната редакция и текста на Олешковия ръкопис. Словата на Григорий Богослов широко са разпространени в славянските литератури от X в. чак до късното Средновековие. Първият превод е извършен в България при цар Симеон и включва 13 слова на Григорий.[17] Още от XI—XII в. словата се разпространяват заедно с тълкуванията на Никита Ираклийски — известен екзегет от втората половина на XI в.[18] През XIV в. успоредно се преписват две редакции от словата на Григорий — 16 слова с тълкуванията на Никита Ираклийски и 16 слова без тълкувания. Първата група е по-многобройна и е разпространена широко на руска почва. Втората група ни е представена от няколко преписа, най-ранният от които е направен за логотета на Иван Александър — Мита — от книжовника Първослав.[19] Ръкописът е създаден в Търново, около средата на века. Освен него са известни още два преписа — сръбски извод: единият е датиран от 1418 г. и се съхранява в Ръкописния отдел на Народната библиотека в София под № 1028, вторият е бил притежание на Белградската народна библиотека.[20] Според Хр. Кодов не може

---

[13] Й о с и ф. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. с. 132. Книгата е била изпратена от Герасим във Волоцкия манастир.

[14] Митя е запазил и извънредно ценната приписка на Тудор Доксов. В края на ръкописа той е прибавил и няколко думи за своята работа. От приписката на Митя става ясно, че и този ръкопис е бил предназначен за Кирило-Белозерския манастир: „В лѣ҃ ҂ѕцѣ҃ при великы҃ князе҃ Иванѣ и Иванѣ сн҃ѣ его, при архіе҃пѣ҃ новогорѡ̑цком Генадіи написана бы҃ книга сіа Аѳанасіи Алеѯандрьскы в великомъ Новѣгородѣ въ владычнѣ дворѣ повелѣніемъ діакона Герасима Поповкы, а писалъ братъ его Мита, а писана съ списка с старые книги болгарскіе, а писати есми велѣлъ слово въ слово. Въ пречтнѹю wбителѣ пр҃тые бг҃омтри и чюдотворца [Кирила] гн҃ѹ игѹмена Макарію и з братьею Герасимець Поповка чело бі҃ю..." (рък. № 968 от сбирката на М. Погодин — Ленинград, л. 222б).

[15] Съхранява се в ГИМ — Москва, сбирката на Чудовския манастир, № 171.

[16] А. В о с т о к о в. Описание. . . Румянцевского музеума. СПб., 1842. с. 164 (№ 93).

[17] А. С. Б у д и л о в и ч. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.

[18] И. И. Е р е м и н. О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах XI—XII вв. — В: Славянские литературы. Доклады советской делегации на V съезде славистов. М., 1963. с. 6.

[19] Ел. К о ц е в а. Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в. — В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. I. С., 1971. с. 380—383.

[20] М. С т о я н о в, Хр. К о д о в. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. С., 1964. с. 204—207; Љ. С т о ј а н о в и ћ. Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Београд. 1903. с. 233—235.

да има съмнение, че и трите преписа са правени от един извод, и то българска редакция.[21] Ръкописът, пренесен от Касиан Румянцев, е третият известен сръбски ръкопис от 16 слова без тълкуванията. Трябва да се предполага, че е създаден до 9-те години на XIV в., след като около 1395 г. вече се е намирал в далечния северен манастир.

Особено важни за нас са сведенията за редакционната работа, извършена над текста на сръбския оригинал. Олешко изрично отбелязва, че преписването на книгата е затруднявало много руските монаси, че те са чувствували необходимост да „преведат" текста и че той, Олешко, е преписвал старателно и точно редакцията на Симон и Спиридон, тъй като не всичко в сръбския ръкопис му е било понятно.

В такъв случай измененията в преписа на Олешко, сравнени с южнославянски ръкопис от същата група, биха ни показали какво точно е разбирал руският книжовник от XV в. под „приложение" или „превод" и в какво се е състояла трудността при възприемане на южнославянски текст.[22]

Ръкопис № 989 има следните особености. Първо, той съдържа и предисловията на Никита Ираклийски, които обикновено съпровождат тълкуванията (липсват само предисловията към 5-о, 8-о и 13-о слово). При това първите 8 слова са разделени на пасажи, съответствуващи на пасажите в текста на тълкуванията. Към основния състав на сборника са прибавени и няколко допълнителни статии. Това показва, че двамата руски редактори са имали под ръка южнославянски препис (или руски от южнославянски препис) от 16 слова с тълкуванията на Никита само за първите 8 слова; те са сверявали текстовете и са нанасяли измененията в своя ръкопис.[23] За това са оставени и писмени доказателства. На л. 100б след края на 8-ото слово четем: „Сню wсмь словесъ нспнса великнн Грнгорнн бгословесныи. Нстолкова же нхъ Мнкнта Ракланскнн (!), нх'же обрѣшеш спнсаны во нныхъ книгахъ, амїнъ." А при номерацията на пасажите в 4-о слово е допусната грешка, по повод на която има следната бележка: „... соломоньское воспрнѧша. Б. є зде чнсло д є погрешено, да подн по пнсмом, тако же н в тол'кованьн."

Прибавките в ръкописа на Олешко са поместени между 8-ото и 9-ото слово и в края на книгата. Последните листове съдържат писмото на Григорий Богослов до Филагрий, славянският превод на което често се среща в различни по тип сборници. Допълнителните статии след 8-ото слово обаче са извънредно интересни за изследователя. Те отсъствуват във всички

---

[21] М. Стоянов, Хр. Кодов. Цит. съч., с. 206.

[22] За сравнение ще използувам рък. № 1028 от Софийската народна библиотека, който е най-близък по време и по извод до предполагаемия сръбски оригинал на Симон и Спиридон (нататък — Соф. 1028), а така също и един сръбски ръкопис от края на XIV в., съдържащ 16 слова с тълкуванията на Никита (непълен). Ръкописът се пази в БАН под № 69 (Х р. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на БАН. С., 1970. с. 125—128 (нататък — БАН 69).

[23] В Троицко-Сергиевата лавра има един сборник, който дава представа за използувания от Симон и Спиридон ръкопис. В него словата са в същия ред, както в Погодин № 989, а само първите 8 са с тълкувания. Прибавените допълнително статии съответствуват напълно на статиите в Олешковия препис. Ръкописът се пази в сбирката на лаврата под № 136/1567. Той е руска редакция, XV в. Вж. Описание . . . ч. I, с. 99—100.

известни южнославянски преписи на 16-те слова. От тях само първата статия се отнася пряко до словата на Григорий Богослов — „Сказанье словесем Грнгорнѣ Бгослова ѡ сло еже в новоую нелю“ (л. 100б—101б). Тя представлява тълкуване на израза „град мѣдѣнъ“. Тълковен характер имат и другите статии, поместени на л. 101б—103б под общото заглавие „Ѡ днанин (!) аплъскнхъ толкованнѣ“: за римското гражданство на апостол Павел, какво означава думата Ареопаг, за надписа на Атинския жертвеник и за пророчеството за Христос в светилището на Аполон. Тези обяснения са извлечени от Катените на Исидор Пелусиотски към апостолския текст.[24] В славянската редакция на тълковния апостол, която е силно съкратена, тези тълкувания се поместват като конвой. На руска почва те леко са преминали и към сборници с тълковен текст на Григорий Богослов вероятно поради многобройните упоменания и реминисценции от езическата древност, с които са наситени словата му и които намират отражение в обясненията на Никита Ираклийски.[25] В тълковните статии се съдържа ценен лексикален материал. Ще приведа за пример обяснението на думата „ареопаг“ любопитно и с това, че се среща в няколко славянски версии — между другото и в предисловието на Дионисий Ареопагит в превода на Исай Серски:

„Прнведше Павла, поставнше на Арневѣ ледѣ.[26] Арневѣ ледъ соудниште бѣ внѣ града Афанинска, нмѣе н соудни ѡ рода чтнѣниште н моудростню первне соуще. Сего радн прнтчею глеть Афнинен нако Арн вьдроузн на томъ мѣстѣ свое копне. Арн же тлекоует се еже на бранн дрьзость н ярость, его же нако бга чтяхоу безоумнн. Бысть же н соудниште на томъ мѣстѣ межн Арнемь н Посндоно. Н Посндон' же бъ есть елнн'скы. Тол'коует' же се Посндонъ мокрое водное мѣсто. Прелож' се оубо Посндо сь Арнемь за оубнинство Аднфорѣwво (!) [Ἀλιρρόθιος]. Алнрофорѣн снъ бѣше Посндовь н оубн его Арн прн своен дшерн Аркнпѣ н понеже водроузнлъ тоу копне свое Арн, наре се мѣсто Ареоу. Пак ж наре се нако высоко мѣсто н прнкрой камено [Πάγος δε ὁ ὑψηλὸς τόπος]. Днwннсне же нареть Арewпагоуть, нако еднн сн ѡ соудни тѣхъ, нже се нарнцахоу арewпагоуте.“

В езиково отношение порусяването на текста не е последователно. Правописът може да се определи като смесен руско-сръбски. Фонетичните

[24] Пълният и редактиран текст на Катените се явява късно в Русия и е дело на Максим Грек и Власий. — В: Описание рукописей Соловецкого монастыря. Ч. I. Казань, 1881, с. 175—181 (№ 151).

[25] Изглежда, че руските сборници със слова на Григорий Богослов и с тълкуванията на Никита Ираклийски, в които се срещат същите допълнителни статии, възхождат към един общ първообраз от типа на посочения № 136/1567 от библиотеката на Троицко-Сергиевата лавра. Такива са например ръкописите № 173 и 176 от библиотеката на Соловецкия манастир (от XVI в.).

[26] Преводът на Ἄρειος πάγος с „Ариев лед“ иде от смесване на двете значения на ὁ πάγος — скала, хълм и мраз, лед. Изразът се пази във всички стари преводи на апостола.

замени, характерни за руската редакция, са извършвани без определена система — изясняват се еровете, въвежда се малка носова гласна на мястото на ѣ и обратно — ѣ се пише на мястото на ѧ (ѥ); жд се замества с ж, съчетанията ръ, лъ — с ор, ел и т.н. Нито една фонетична замяна обаче не е проведена твърдо от началото до края на ръкописа.

По-интересни са лексикалните промени, които имат за цел да направят текста по-разбираем за руския читател. Трябва да отбележа, че те не са толкова многобройни, колкото бихме очаквали, след като сме се запознали с неколкократно повтореното в послесловието твърдение на Олешко, че ръкописът се е нуждаел от „приложение". В някои случаи замените, изглежда, се дължат и на лично предпочитание на Симон и Спиридон, тъй като отпадналата дума се оказва често срещана в други руски паметници или дори на други места в ръкописа. В много случаи по-значителните различия между сръбския текст и Олешковия препис се дължат на неправилно разбиране на отделни думи, което влече след себе си преосмисляне на целия израз.

Ето някои примери за лексикалните различия между Соф. 1028 и Погод. 989.[27]

От 3-о слово:

Соф. 1028	*Погод. 989*
тврьда	крѣп'коу
новоутврьждена	нынѣ оутвержена
раздрѣшаема	раздроушаема
свѣть еднинь непрѣстоупень	свѣть еднинъ непрѣкосновень и нензмѣн'нын
и непрѣемлемь	
мню же ни малымь	множе ни малымъ
и дѣлнть	и раздѣлает
вндомь вѣровань	вндомъ вѣрнь
зрѣтн бо вндоу подаѥть ѥже	и вндѣнье бо зракоу дает его же
безлнчьн	неслнчнъ
таже и слнцоу	даждь и слнцю
вндо сьтвори	образъ створи
wбразь и велнчьство обложнвь	wблнчне wбложнвь и велнчьство
прѣдпоставнтн	представнтн
прѣтрѣбнымь	трѣбьнынмь
славоу бжню	славословню бню
не сьтегни ничтоже	и не держи ничтоже

[27] За да се избягнат някои случайни разночетения, присъщи само на Соф. 1028, текстът е сравняван и с преписа на Първослав (български извод), и с рък. № 69 от БАН. От 3-о слово са извлечени всички по-съществени лексикални изменения. Останалите примери са подбрани.

чтомоу wт незавиднмыхъ wтчан се	чесомоу же завиднмых wтлоучан се
нніа же іавн се новь нравь ннь, весь нзмѣнень	ннѣ же іавн сѧ новъ правъ н не весь нзмѣненъ
днь еже бытн прѣдпочетн	днь па почтеноу бытн
докьдоу сьнове	доколе сонна
оудрехль	дрѫхль
садн же вьзоры	садове же виденью
снанѣе зимныхъ оузь раздрѣшневше	снанѣе земльных оузъ wтрѣшнв'ше
ннїа же высwковынвь конь н грьдь вь храмннахь тоуже н воузы оумоучнвь	ннѣ же высоко бывъ конь н гордь в'храмнна тоуже н оузы претегноувъ
оубо алнне доѥ варащѥ самы се	оубо алч'бные доѥ н тщащѥ самъ да тоуждмь млеком...

От 6-о слово

іакоже роутельнь ждрѣбьць	іакоже роугателен жребець
н мьзда прѣдвожденню жрьтвы	н м'зда предположенню жертвы
вьчнстн секогда	вьчнните секогда
ннже нстмнпскаго борнїа, ннже неменскаго	ннже нст'мнпскаго кедрьскаѧ кора, борнїа, ннже неменскаго

От 8-о слово

Не блюда высокаа оутверьднмь, кровотвореще чревоу пнцьннаѧ... снѣдотворенніамь оухышренаѧ	Не постеле высокн оутвердим кровотвореще чревоусломленыа... снѣдотворением прославнаѧ

Историята на Олешковия препис, както и посочените изменения, които южнославянският оригинал е претърпял на руска почва, дават ценен материал за проникване в сложните книжовни взаимоотношения на Русия и южните славяни през XV в.

ПРИЛОЖЕНИЕ — ПРИПИСКАТА НА ОЛЕШКО ИПАЛКИН ОТ 1479 Г.

[a]Сніа бо҃дхвнаѧ кннга прївезена ѡ̃ сербьскне земли. прпбнимь нпокомь Касьяномь, емоуже порекло wтъ wчьства Роуманцевъ, н положена бы во wбнтели стго Спса бголѣпнаго его [пре]wбраженнїа. Нмѣеть ж[е сніа] кннга пнсанне велнкаго [Грнгорїа] бгослова, сербьскаго [ѩзыка гра]мотою. Понеже

Л. 341 w[тъ]... преводникъ поло[женн]... || ...нин wво болгарьскн, [wво гре]чьскн, а нно сербьскн... е не оудоволншасѧ прело[жн]тн на роусьскы ꙗзыкъ, понеже wбрѣтаетсе во нномь ꙗзыцѣ глъ красенъ, а в дроузѣмь не красенъ.[b]

В снѧ лѣта бнѧше на Каменномь н держаше старншинньство wбластн, прⷭпобны нгоуменъ Днwннсин, жнтнемь прензещенъ н разоумомъ глоубочаншь нмоущь, многаго же радн смнренья н глоубочаншаго разоума н добродѣтелнаго его радн жнтнѧ еппмъ поставленъ бы градоу Ростовоу. Сню же кннгоу нникто не можаше препнсатн. Wбрѣтошасѧ нноцн смнренѣншн н разоумнѣншн н сн[ю] кннгоу нскоусно разоумѣющ[нмъ гнъ] нменоуемын

Л. 341б Генадин... [нгоу]мена Днwннсьѧ оу стго... [нго]уменьство. Снн оу||бо Генадьн часто любѧше по[чнтатн]... сню кннгоу, но не преведе еѧ нн [препн]са. Вторын, нменоуемын Касьѧ[нъ] нноκъ, велмн любѧше почнтатн сню кннгоу н сподобленъ бы н сн нгоуменьствоу оу велнкаго Спса на Каменномъ, но нн семоу слоучнсѧ препнсатн сню кннгоу. Н слоучнсѧ снма нсшествне нз монастырѧ, а снѧ кннга пребываше оу велнкаго Спса. Потом же мнноувшнмь лѣтомь м бышше свщенноннокъ Трнфонъ оу велнкаго Спса на Каменномъ. Прнключнсѧ емоу бытн оу Пречтые бцн, чтнго еѧ Оуспенья в Кнрнловѣ манастырн. Прпбномоу нгоуменоу Хрнстофорoу wтшедьшоу ко гу[c] н прнмъ wбласть нгоуменьства свщеноннокъ Трнфонъ, в снѧ лѣта прнключнсѧ двѣма ннокомъ пр[есвета]ѣншнмъ н премоудрым[ъ]...

Л. 342 [кнн]гамъ многоу снлоу разоумѣющн[мъ] н жнтнемь нночьскнмь прово[сї]авшнмь, еднн̃ъ нменоуемын Снмонъ, порекломъ завомын Картмазовъ, а вторын сьжнтелннкъ его Спнрндоннн, wба прнндоша wто wбнтелн жнвоначалные трцн Сергѣева манастыра н сограждаша сню wбнтел[d] Прчтые бцн чтнаго еѧ Оуспеныа в Кнрнловѣ манастырн н wбрѣтоша ꙗко мѣсто тнхо н безматежно. Wнн же нзволнша конечнаго радн любомоудрнѧ н цѣломоудрнѧ пребытн во wбнтелн прчтые бгомтрн н вжелѣша препнсатн сню кннгоу сербьскаго пнсменн велнкаго Грнгорьа бгослова н взем'ше сню кнн-

гоу с Каменнаго wтъ стго [Сп]са Каменнаго, повелѣннемь н[гоум]-ена Трнфона, потшавшесѧ [...оутр]оуженнѣмь велнмь wво... оумѣныа, а

Л. 342б wво часто почн || таша сню кннгоу н снлоу е[ю оурa]зоумѣюще, прнннкше в сню кнн[гоу] н возложнв'ше надежю на ба н на всенепорочноую его мтрь[e] н моленнемь прпбнаго нгоумена Кнрнла. Н wбрѣтоша ннока цѣломоудрена н жестока жнтнемъ н четца кннгамъ нзещна н пнсателѧ нскоусьна нменемь Достофѣя. Снн оубо Снмонъ н сьжнтелннкъ его Спнрндонен неоудобь

разоумное исправнша и изъяснишa, а Достофѣн прикосноувсѧ черниломъ
своею десницею препнса. Аз же неразоумныи всѧкые гроубости преполныи и
плотные немощи, ни же разоумъ и смыслъ неwчищенъ имѣꙗ, гроубы
ипактить Wлешко порекломъ именоуемы Ипалкинъ и преже сихъ часто
слоучаше ми сѧ зрѣти сихъ книгъ, и желание в[ъзы]мѣхъ да бы поне
Л. 343 мало ||.....раго слова ꙗко wт моря каплю ...рети, но боꙗхсѧ не наказа-
нию ...воего и неразоумиꙗ не смѣхъ списати. ꙗкоже видѣхъ потщание
сихъ боносивыхъ моужь, еже препнсаша сию книгоу, понеже писание пи-
шеть, ꙗкоже кто не имын вожа оудобь поутемъ блоудить, сице и азъ
гроубын по истинѣ свонхъ гроубости wтвергъ, по сихъ wць наказанью
акн на поуть наставленъ бꙑхъ.[f] Прикосноухсѧ грѣхослоужимою десницею
ко истлѣнномоу чернилоу, взложихъ надежю на бга и на всенепорочноую
его мтрь и великаго Григорьꙗ Бгослова преписахъ сию книгоу, понеже
сихъ wць Симо[на] и Спиридоньꙗ преведенье и испра[вле]ние wбрѣтохъ,
акн цркмь поу[темъ] шествоваxъ, но соупротив... ...ть гроубости и нераз-
Л. 343б зоу...[g] [Вы] же вси елици прочитаете, не зазрите гроубости. В лѣ ѕцпз ко
краю достиже... ею и черниломъ, июня мца въ д днь, дни скончавшоусѧ
ꙗко г. чѧ бишеh.[28]

[28] Текстът, означен с латинските индекси a—b, c—d, e—f, g—h, е написан с киновар.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

КЪМ ВЪПРОСА ЗА СЛАВЯНСКИЯ ПРЕВОД НА ФИЛИПОВАТА „ДИОПТРА“

ХАЙНЦ МИКЛАС

Съчинението на византийския писател Филип Монотроп,[1] познато в историята на византийската литература под името „Диоптра“, през последните 50 години е било незаслужено пренебрегвано от византолозите. За това до известна степен може да е виновна и отрицателната преценка, която са дали за това произведение някои видни учени, като например К. Крумбахер, който пише: „Той (т.е. Филип Монотроп — б. м.) е написал две отегчителни, но много четени и често преписвани през средните векове диалогични поеми в политически 15-срични стихове.“[2] Тъй или иначе през тия 50 години е излязла само една по-значителна студия.[3] В нея В. Грюмел се е опитал да разясни редица разпространени погрешни схващания и е изказал ценни мисли за съдържанието на „Диоптра“ и за авторството и времето на възникването ѝ. Въпреки тези разяснения обаче и днес още някои смятат,[4] че не Филип Монотроп, а византийският писател Михаил Псел е автор на това съчинение.*

Но и след тази Грюмелова студия византолозите не са обърнали достатъчно внимание на това Филипово произведение, тъй че стигналите до нас 45 гръцки преписа все още чакат едно критично разглеждане.[5]

---

* За пълнота трябва да се спомене и статията на A. Wenger. Ciel ou paradigs. Byzantinische Zeitschrift, 1951, 44, с. 560—569 — *Ред.*

[1] В литературата наречен и „монах Филип“, „Филип философ“ или „Филипп пустынник“.

[2] K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur. München, 1891. p. 356.

[3] V. Grumel. Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire. — Byzantinische Zeitschrift, 1951, 44, p. 198—211.

[4] V. Mošin. Ćirilski rukopisi Povijesnog muzeja Hrvatske i Kopitareve zbirke. T. I. Beograd, 1971. p. 162.

[5] До днес имаме само едно издание на пълното съчинение — преписания от Сп. Лавриотис за агиографското списание „Ὁ Ἄθως“ гръцки ръкопис Ω 17 от библиотеката на Великата лавра в Атон. „Диоптра“ е поместена в първия том на това списание, (той излезе в Атина през 1920 г.), но се смяташе практически за загубен. Един екземпляр обаче съществува още в Парижката национална библиотека, откъдето успях чрез любезната помощ на културния аташе J. Haineaux да получа едно копие.

Също и славистите от по-ново време не са се занимали по-подробно със славянските праводи на „Диоптра". Това е лесно обяснимо, като се има пред вид, че в повечето случаи те спират вниманието си върху „оригинални" славянски творби или върху съчинения с исторически или светски характер. Относно съдържанието на разглежданото съчинение може да има разногласие, но безспорно е, че Филиповата „Диоптра" трябва да се смята — и по обем, и по разпространение[6] — към най-значителните преводни дела на славянската литература изобщо и, както ще видим по-нататък, на българската литература в частност. Нейното значение в текстологично и езиково отношение трябва особено да се подчертае, тъй като тук се касае за едно от малкото съчинения, запазени изцяло и в гръцки, и в славянски ръкописи.[7]

Тук не си поставяме за цел да навлизаме по-подробно в историята или предисторията на „Диоптра", а искаме само да се спрем върху някои въпроси във връзка с превода и разпространението на славянската версия.

От 150 ръкописа, в които славянската „Диоптра" е представена изцяло или на части, досега само за 18 може да се каже, че са възникнали на южнославянска почва. От тях 13 носят сръбски, а пет български черти. За един препис Яцимирски твърди, че е с „молдавско писмо" и със среднобългарски правопис.[8]

Най-стария препис на славянския превод на „Диоптра" намираме в Хлудовия сборник № 237, който днес се пази в ГИМ — Москва. Този голям и ценен сборник с аскетични текстове според А. Попов датира от XV в., макар че същият автор по-нататък в изложението си твърди, че „правописание . . ., средне-болгарское, XIV—XV века"[9]. В музейния екземпляр на „Описанието" на Попов е залепена една бележка с редица поправки очевидно от ръката на В. Н. Щепкин. На тая бележка между другото четем: „Полуустав среднеболгарский середины XIV в. . . ." Действително палеографските и правописните данни ни позволяват да отнесем този сборник към втората половина на XIV в.[10]

Този факт вече само по себе си е важен, тъй като от запазените славянски преписи на „Диоптра" само три датират от XIV в. Но особеното си значение този препис добива от следното обстоятелство.

В ръкописа има няколко приписки, три от които специално заслужават нашето внимание, а именно приписките на л. 57, 190 и 203б. Нека да се спрем най-напред върху двете приписки, които не са от ръката на нито един от писачите на ръкописа, а са от по-късна дата — л. 57б:

† а се Гръбадинь грешнн пнса 8 кѵле Заграѳскон н аще тко прочте сиѣ словца. Молю вн братне. рѣцете бѣ да простн грешнога Гръбадина, а васѣ бѣ

[6] Броим вече около 150 славянски преписа и не е изключено да се намерят повече, особено в съветските книгохранилища.

[7] Срв. Хр. Кодов. Византийско-славянски литературно-исторически и текстологически проблеми. — In: Cyrillo-methodianum. II, Thessaloniki, 1972—1973. p. 141—153.

[8] Вж. № 27 (27) 25в: А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи в румынских библиотеках. — В: Сб. ОРЯС. Т. 79. СПб., 1905. с. 61. Ръкописът още се пази в манастир „Агапия" в Северна Румъния.

[9] А. Попов. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. с. 462—475.

[10] Тук искам да благодаря на Хр. Кодов за съветите му при палеографското нареждане на различните паметници.

Попов, който погрешно смята, че тая приписка била написана от един от писачите на сборника, поставя н вместо † а, кто вместо тко и чете 8 кѣле вместо 8 кѣле. Сирку[11], който подробно се спира на този сборник, приема четенето на Попов и тълкува н се така: „Этот же Грубадин писал и другие статьи."

При кръстчето се касае безспорно за отпращащ знак, каквито се срещат често из ръкописите. При другите случаи може да се говори за „русификация" на това място от страна на Попов, макар че неговото четене на ѣ вместо у произлиза от начина, по който се пише 8, което тука силно прилича на ѣ. Ние все пак смятаме, че трябва да се чете 8, тъй като в кратката приписка няма доказателство, че писачът действително си служи с ѣ.[12] За споменатата горе бележка Щепкин отбелязва правилно, че авторът на приписката не е идентичен с нито един от писачите на ръкописа. И той чете 8 кѣле, но продължава със заграсконн аще, с което ние не се съгласяваме.

Най-напред ще отбележим, че авторът на приписката — очевидно сърбин (срв. тко, грешнога) — е познавал лично поне един от писачите на сборника, към когото е имал и особено, сърдечно отношение. Той цитира името му[13] и се застъпва пред събратята си да се молят за него.

Името на друг писач на ръкописа срещаме в приписката на л. 203б, също написана в трето лице: снѝхъ двонѝхъ главизнахъ нспнса фа̑лъ прѣведъшѐ нз грѣцъка на блъгарьско. [ко]гы бѣхъме въ парао̑рне въсѣ братна. (Попов тук чете погрешно парао̑рнеѣ съ братна. Сирку разчита в цитираното горе произведение фа̑лъ като „Фудулъ" и го свързва с румънски „fudul", т.е. „горд". По-нататък той коментира, че се касае за „один от тех румын, которые, по свидетельству Каллиста, приходили в Парорию к Григорию Синаиту"[14]. Друго тълкуване на това място сигурно няма;[15] подреждането му по време обаче среща няколко трудности. Знаем, че Григорий Синаит е починал през 1346 г., а приписката по палеографските си черти може да се отнесе най-рано към 70-те години на XIV в. Ето защо трябва да предположим, че нашият писач не е познавал Григорий Синаит лично и че е пристигнал в Парория след неговата смърт.

Преди да разгледаме този въпрос по-подробно, нека да хвърлим поглед върху третата, за нас най-важна приписка на л. 190. Тя излиза изпод

---

[11] П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I. Время и жизнь патриарха Терновского. СПб., 1898 (репринт Лондон, 1972), с. 486.

[12] Буквата ѣ бихме очаквали в окончанието, а не в корена. Не се знае обаче дали писачът действително следва тая традиция. Краесловното -зби могло да произхожда от турската форма kule".

[13] Това име днес не се среща в славянските езици, макар че не се съмняваме в славянския му произход: поставяме го до корена „груб-", който често се среща в имена, срв. българ. *Грубан, Грубушарев, Грубешиев* или сърбохърв. *Грубиц* и др.

[14] П. А. Сырку. Цит. съч., с. 487.

[15] Думата „фудул" днес се среща в повечето балкански езици, но произходът ѝ още не е съвсем ясен.

перото на един от писачите, а именно на гореспоменатия Грубадин, както се разбира веднага по почерка: сна главїзнѫ нзвед҃ѡ ѡ кнїгы глемыа дїѡптра ѡ гръ[чь]ска на блъгарское. Изречението се отнася до един кратък пасаж, който се намира в непосредствено съседство с него и представлява част от петото слово на „Диоптра"с наслов расѫжденїе вещемъ. На Сирку последните две приписки служат като доказателство, че монасите в Парория действително се занимавали с преводи от гръцки на български език,[16] а след Сирку Яцимирски, единственият славист, който разглежда въпроса за превода на „Диоптра",[17] бележи малко прибързано: „Русские списки Диоптры инока Филиппа принадлежат к той группе памятников, которые перешли к нам с славянского юга в конце XIV века и представлены в одном переводе. Сделанный в 40 г. того же века перевод отрывка из Диоптры для одного сборника в восточной Болгарии остался одиноким. . ."[18] Както можем да разберем от посочената под линия богата литература, първата част на неговата теза се опира на информациите на Сирку. Какво обаче кара Яцимирски да говори за *един* превод, не е ясно, тъй като много информативната му иначе студия ни дава повод да смятаме, че по-голямата част от изброените от него 120 славянски преписа са му били лично известни.

При съпоставяне на пасажа в Хлудовия сборник с другите преписи най-напред се хвърля на очи едно обстоятелство, което нито Попов, нито Яцимирски са забелязали, а именно, че *пред* мястото, озаглавено „расѫжденне вещем", се намира друг кратък пасаж, който е също така извадка от „Диоптра" и фигурира и в другите преписи; само че в тях той е поместен *след* споменатото място. Защо преводачът е променил реда, може да се обясни с това, че краткият пасаж вероятно му се е сторил по-подходящ като преход в контекста.

Нека сега да сравним целия пасаж на л. 190 с най-старите известни южнославянски преписи:

Хлудов 237, л. 190/18	*Плевля 72, л. 294/21*	*Попов 76, л. 186/26*
Пать дѣланїѧ съ. нхже ради ѧгажаемн бѣ. пръвое, чистаа мл҃тва. второе, пѣнїе. нлн съ множество братен, нлї на ѥдїнѣ. третїе, чьтенїе бжтвны словесь духовны. четвръ-	Петь дѣланнн соу ѥже оугодна соу бѣ. пръвое чистаа молнтва. Второе пса/лмопѣнїе, нлн съ множемн нлн на ѥднѣ. Третнѥ, чьтенїе бжтвны словесь духовны. Чет-	Пѧ дѣланн сѫ ѥже вгодна [?] пръвое чистаа мл҃тва. в [?] фл҃мопѣнїе, нлн съ мно [?] ндн на ѥднѣ. третїе [?] бжтъвны словесъ дхо [?] четвръто, ѥже съ болѣз [?] (186/32)

[16] П. А. Сырку. Цит. съч., с. 487.

[17] А. И. Яцимирский. Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературам. — Изв. ОРЯС, т. XXI, 1916, кн. II, с. 68—83.

Не искаме тук да се занимаваме с мненията, изказани от редица други слависти, тъй като не се опират на никакви положителни основи.

[18] А. И. Яцимирский. Цит. ст., с. 68.

тое, болѣзнїѧ срца памать
о съгрѣшенїихъ. и о съмрти,
и о ѥжщои мжцѣ. патое рж-
кодѣлне:. (190/21)

врътое, ѩже съ болѣзнню па-
мать съгрѣшенїимъ и съмрь-
тн и мукамь. Петое рукo-
дѣлїе: (295/6)

(л. 190/21)

расжженіе вещ҃е:—

Вещї же, wвѣ сѫть по истн-
нѣ добра. ѡка же, зла. wвѣ
же посрѣднѣ и по истїнѣ
добраа, мждрость. правда. цѣ-
ломждрїе. и мжжство. по ис-
тинѣ же зла, немждрованіе.
неправда. блжженїе. и стра-
хованїе. посрѣднее же. богать-
сво. нїщета. слава. и неслa-
вїе. здравїе. и немощь. мно-
говченїе. И ненавченїе. и про-
чаа. Посрѣднее же глет сѧ,
по своиствѣ нн по истїнѣ добра.
нї по истїнѣ зла. нж по
потрѣбѣ имать, нлї сїе нлн
оно бывшее. ѩкоже богатво.
добро є, по матынї раздаемо.
зло же по сластехъ сынѣ-
даемо. побно же и нїщета.
добра є. трьпѣлївы и благо-
дарестьвны на навчащіа. зла
же хвленїа и несвободны w
еже не сътрьпѣтн ражаіщіа.
добро и слава, ѣда смѣрено-
мждрнѣ на навчаеть. и бж-
жщои славѣ насладїе. зла
же, егда раболѣпїе. и за стa-
ха чѧческаго и славы. вьсѣ
сь дѣваеть. добро и здравїе,
егда въ вгодїе бѣ. и въ дѣ-
ланїе заповѣдѣ его, сне нсть-

(292)

расоужденіе нествь-ным҃ вещемъ

Ѡ вещеи, овн соу въ истн-
ноу добрн. овы же злы.
овже срѣднюю. и истнною оубw
добры, моудрw. правда цѣ-
ломоудрнe. моужьство. въ истн-
ноу же злы, безоумнe. не-
правда. блоудь. страхованнe.
срѣднюю же, богатство. нн-
щета, слава, безславнe. здра-
внe. недоугъ. многоучennе.
ненаученнe. и таковаіа. срѣд-
нѣіа же нѣкако глют се, за
ѩже о себѣ, нняе по истннѣ
добра соуть нняе по истннѣ
зла. нь протнвоу потрѣбѣ
прнемлющн, нлн се нлн онw
бывающа. снрѣчь богатство
добрw оубw є на матынюю
даваемо. зло же на сластн
нждневаемо. такождe и нн-
щета. добра оубw є. трьпѣ-
лнвны и благодарестьвны на
оучещи. Зла же, ѩко хоулоу
и не свободоу w ѩже 292b
нетрьпѣтн раждающи. добра
є и слава. егда смѣрено-
моудрню на оучнть и боу-
дущее славы желанню. зла
же, егда раболѣпню и страха
ради чѧчьскаго вса творнтн
прѣпнраіеть. добрw и здравнe.

(18/22)

расжженіе вещ҃е—

[?]шен овы 8бw сѫ въ истн-
нж [?] н. овы же злы. овы
же [?] нлa и истнноа 8бо
добры, [?] т. правда. цѣло-
мждрїе. [?]ъство. въ истнnж
же злы, [?] нїе неправда. блж.
стра [?]нїе. срѣднаж же. Бо-
га [?]о. нищета. слава. без[?].
здравїе. неджгъ мно[?]нїе. не-
навченїе. и таковаа срѣднѣа
же нѣкако глат сѧ за ѥже
[?]бѣ, нняе по истннѣ добр-
ра сѫ нняе по истннѣ зла.
нж протнвж потрѣбѣ прнем-
лащн нлн се нлн онw бы-
ваіща. снрѣ богатъство до-
бро 8бw є на мнлостына да-
ваемw. зло же на сласти
нжневаемо. такоже и нищета.
добра
8бw є, трьпѣлнвны и благо-
дарестьвны на 8чащн. зла
же, ѩко хвлж и свободж w
еже нетрьпѣтн раждащн.
добра естъ слава. егда смѣ-
номждрї8 на 8чнтъ и бж-
щжа славы желанїю. зла же,
егда раболѣпїю и страха ра-
дн чѧчьскаго въсѣ творнтн
прѣпнрае. добро и здравїе ег-
да къ благовгожєнїе бжню и

шавлемь. зла же, егда къ
блажєнїѳ, и къ неправдамь.
побно и болѣзнь, добра же
егда благодарн и подъспѣш-
нїцѣ сна имати къ бестрстню
зла же, егда къ неблагода-
реніѳ и хвла и къ ꙗросте
приводнть. добро и многовче-
нїе, егда къ наказанїѳ и къ
полза, къ неправдѣмѣмь сна
имати. зла же, егда къ тщес-
лавїѳ. и подъ спѣшнїцѣ не-
правдѣ. добро и ненавѣченіе,
егда вправлѣеть на повнно-
вати сѧ къ вѣдащн. и ѡ
нныхъ прѣводнтн сѧ. полез-
нѣнмь же и къ потрѣбнѣмь.
зла же, егда своемѳ нена-
вѣченїѳ повннѣет сѧ съставлѣ-
тї. и не къ болшн паче по-
вннет сѧ. побно же[н]прочаа
есѣ. благородїе. и неблаго-
родїе. благолѣпїе. и нелѣпо-
та. доброгласїе, и нелѣпо-
гласїе. крѣпость. и немощь.
скорость. и мѣдость. на всѣ-
ко дѣло развмѣные. и нераз-
вмѣнїе. и къ славѣбамь и

(190/41)

егда къ благоꙋгожденню бо-
жню и дѣланню заповеден
его то прнемлемъ. зло же,
егда на блоу и на неправ-
доу. побнѣ и недоугъ. не до-
брь оубѡ егда благодарнмь
и поспѣшнмка, къ бестрастню
ть прнемлемь. зль же, егда
къ неблагодареню и хоулѣ-
нїю и гнѣвоу прнводнть. До-
брѡ и многоученне, егда на
оучнтельство и помощь обн-
днмѣмь то прнемлѣ зло же,
егда на тьщеславнѣ и съ
глнїе неправды. Добро и
ненавѣкновенне, егда оусрае
насъ повнноватн се вѣдещнмь,
и ѡ ннхъ прнѣматн полз.
зло же, / 293 егда своимь не-
навѣкновенїемъ покаѣе сьста-
влѣатн се, и не покарѣн се
болшнмь.
побнѣ и прочаꙗ еса, благо-
родне, и злородне. благообра-
зне, и злообразне. доброгла-
сне, и злогласне. крѣпость,
и немощь. скоро и кьсность.
хырость и нехытроство. и къ
послѣженню художьство.

(293/9)

дѣланїю заповеден ѥгѡ то
прнемлемъ.
зло ж егда на блж и на
неправдж. побнѣ и недгъ.
добръ ѳбѡ егда благодарн и
поспѣшнмка къ бестрастїю тъ
прнемле. злъ же, егд къ не-
благодаренію и хвленїю и гнѣ-
вѳ прнводн. добро и мнов-
ченїе, егда на ѳчнтельство и
помощь обнднмымъ то прн-
емле зло же, егда на тщес-
славїе и сглаиїе неправды,
добро и ненавыкновенїе, егда
встрает на повнноватн сѧ
вѣдащн, и ѡ ннхъ / 186 —
прнематн полж. зло же егда
свон ненавыкновенїемъ пока-
рѣетъ съставлѣтн сѧ, и не
покарѣтн сѧ болшн.
Подобнѣ и прочаа въсѣ, благо-
родїе, и злородїе. благообра-
зїе и злообразїе. доброгла-
сїе и злогласїе. крѣпо и не-
мощь. скорость и кьсность.
хытрость и нехытрствѡ. и
къ послѣженїю хждожство.

(186/10)

От това сравнение става ясно, че преводът в Хлудовия сборник явно се различава както по лексиката, така и по синтаксис и фразеология от превода, застъпен в другите преписи. Ето няколко примера:

а) срв. ред 12: **немждованне — безоумнѥ**;
срв. ред 16: **блжденне — блоудь**;
срв. ред 17: **н прочаа — н таковаꙗ**;
срв. ред 24: **по сластех сьнѣдаемо — на сластн нждневаемо.**

Интересно е тук различното предаване на антоними; срв. например гръцките форми с *α*-privativum:

срв. ред 15: **неславне — безславнѥ**;
срв. ред 50: **неблагородне — злородне**;

срв. ред 51—52: нелѣпогласне — злогласне и т. н.

б) срв. ред 18: по свойствоу нн по истине добра;
за неже о себѣ, ннже по истине добра;

срв. ред 20: нж по потрѣбѣ имати;
нь протнвоу потрѣбѣ прнемлющнх;

срв. ред 30—32: зла же, егда раболепне. н за страха чѧческаго н славы. вьсѣ сьдѣвает;
зла же, егда раболепню н страха ради чѧчьскаго вса творнтн прѣпнрает.

По тоя начин констатираме, че имаме пред себе си *два* различни превода на „Диоптра", направени от *един* гръцки извод, тъй като различията откъм съдържанието са минимални.[19]

Къде и кога са възникнали двата превода? Да се обърнем най-напред към Хлудовия сборник. От разгледаните по-горе приписки знаем, че сборникът се намирал веднъж в Парория, веднъж в „заградска кула". Двете местности съвпадат ли? Сирку посочва правилно — и това доказват различните графически черти на паметника, — че работата върху такъв обемист сборник се разделя между няколко лица и обхваща по-продължително време. Известно ни е също, че в Парория са живели множество монаси, особено по-млади, които е довела там от всички краища на Балканите известността на Григорий Синаит, между тях и бележитият Теодосий Търновски.[20] Повечето от монасите добре знаели както гръцки, така и сръбски и български език. За това не ни прави впечатление, ако намерим в сборника и сръбски, и български палеографически и правописни черти.

В литературата често се говори за манастира в Парория. Тази формулировка обаче не е съвсем правилна, тъй като името „Парория" служи като областно наименование, което според Киселков[21] трябва да се търси в Странджа планина: въ глоубочаншїн поустынн паропсцѣн, посрѣдѣ грѣкь н блъгарь, нже Пароріе зовомо є, както забелязва един от учениците на Григорий Синаит, сетнешният патриарх Калист.[22] В Парорие, или Пар[а]оріия, понеже понякога се среща и множествено число — „*τῶν Παροριῶν ἐκέκτητο, παρ' ἣν αἰτίκαν καὶ Μεσομίλιον ὠνομάζετο*"[23], — се намирал не само един, но редица манастири, които поради несигурното време били силно укрепени подобно на светогорските манастири. За съществуването на укрепени „кули" вътре и извън манастирския район може да се съди от факта, че цар Иван Александър по молба на Григорий за закрила против турците наредил да се построи кула. При това няма значение, дали трябва да четем „ѵ кулѣ" или „ѵ кѣлѣ", тъй като епитетът „заградской"

[19] Най-старият известен сръбски текст от края на XIV в., срв. V. Mošin. Ćirilski rukopisi manastira Sv. Trojice kod Pljevalja. Istor. zapisi 11, kn. 14, 1—2. Cetinje. 1958. p. 255.

[20] Вж. и Ив. Дуйчев, К. Куев. Българската литература през XIII—XIV в. — В: История на българската литература. Т. I. С., 1963. с. 270 и сл.

[21] В. Сл. Киселков. Средновековна Парория и Синаитовият манастир. — В: Сборник в чест на Васил Н. Златарски. С., 1925. с. 103—118.

[22] C. Jireček. Das Fürstenthum Bulgarien. Wien, 1891. p. 508; П. А. Сырку. Цит. съч., с. 105.

[23] В. Сл. Киселков. Цит. ст., с. 116—117.

вече посочва, че всякак става дума за самотна местност, разположена „зад града“ или зад неговите стени (под което може да се разбере и истински град или ограден със стени манастирски терен).

Всички тези разяснения ни водят до заключение, че трябва да търсим тая „заградска кула“ в непосредствената околност на парорийските манастири, може би и на пътя между манастирската околност и най-близкия град.

Да се спрем и върху въпроса за времето. В началото вече установихме, че палеографските черти на разглеждания сборник се отнасят до втората половина на XIV в. и че двете показания за Грубадин и Фудул принадлежат даже към края на XIV в. От друга страна, известно ни е, че Григорий Синаит е починал през 1346 г. По какъв начин тия две хронологически указания могат да се приведат в съгласие?

Ни един от стигналите до нас източници не дава положителни сведения, колко време след смъртта на Григорий манастирите в Парория са били обитавани. Все пак трябва да допуснем, че поне част от обитателите са останали там за още известно време. В противен случай това „кога бяхме в Парория всички братя“ би било без основание. За намерението да се продължи делото на Григорий съдим от това, че Теодосий Търновски, най-значителният му ученик, бил избран да го замести. Той обаче отказал предложената му чест, смятайки се за недостоен. Не знаем точно кога Теодосий е напуснал Парория, но е известно, че скоро се е установил в Килифарево, недалеч от Търново, откъдето тръгнал около 1360—1362 г. за Цариград при патриарх Калист.

До 80-те години на XIV в. наложителни, външни причини за внезапно напущане е имало не повече, отколкото до смъртта на Григорий. И щом преди е било възможно да се живее въпреки непрекъснатите разбойнически нападения, могло е да се живее и през следващите десетилетия, поне до смъртта на цар Иван Александър (1371), чийто авторитет е гарантирал известна защита. Тая мисъл се подкрепя и от друго указание: ако думите „кога бяхме в Парория всички братя“ датират най-рано от края на XIV в., трябва да предположим, че писачът на приписката през онова време е бил още доста млад, щом самият той се включва във „всички братя“. Това показва, че привличащата сила на Парория е била жива и след смъртта на Григорий.

Кога действително писачът е напуснал Парория, т.е. terminus post quem non на възникването на сборника, все още не можем с положителност да установим. Предполагаме само, че е било между средата и края на третата четвърт на XIV в.[24]

Нека сега се обърнем към цялостния превод. Най-напред да се спрем на въпроса за времето. От факта, че в гореразгледания сборник „Диоптра“ е преведена само частично, можем да заключим, че тогава цялостният превод или още не е съществувал, което е по-вероятно, или че не е бил достатъчно разпространен, та не е стигнал до писача на сборника. Иначе не би имало повод за частичен превод вместо преписване.

---

[24] За житието на Григорий Синаит Сырку смята, че било преведено „скоро после его издания — в свет — когда, несомненно, Парорийский монастырь еще существовал. . .“, т.е. приблизително в това време, в което е възникнал и нашият сборник; срв. П. А. Сырку. Житие. . . с. LXXIV.

Като terminus post quem non ни служат най-старите преписи — два български (включвам тук и изгорелия в Белград препис[25]) и един сръбски от втората половина на XIV в. и направеното в Цариград копие от 1388 г.[26] Ако извадим няколко години за разпространяване на цялостния превод от числото 1388, можем с голяма вероятност да смятаме, че цялостният превод е бил направен между възникването на частичния превод и 1380, по-точно казано, между 1360 и 1380 г.

Най-после би трябвало да се реши въпросът, къде е възникнал цялостният превод. За това имаме редица опорни точки, но за съжаление никакви положителни данни.

Важен е фактът, че „Диоптра", макар и написана през XI в., по своето съдържание добре е влизала в духовния обхват на исихазма. Можем да предполагаме, че поради това именно тя е била преведена на славянски език тъкмо по онова време. Видяхме вече, че част от „Диоптра" е била преведена за Хлудовия сборник, в който са събрани текстове с аскетичен, и, може да се каже, исихастичен характер.

От друга страна, знаем, че повечето от учениците на Григорий, след като са напуснали парорийските манастири, са се установили в Търново или около него, което поради своята близост и сигурност, да не говорим за културното му значение, не можело да не се смята за най-подходящо. За Теодосий Търновски вече споменахме, че е основал нов център около Килифарево, където са били между другите и Евтимий Търновски и Дионисий. От четирите най-стари преписа на цялостния превод два са българска редакция. Единият от тях показва явни следи на Търновската школа.[27]

Всичко това ни кара да смятаме, че като място за възникване на цялостния превод може да се приемат само две местности: Търново или самата Парория.

* * *

Докато в първата част на нашето изложение отделихме особено внимание на първия опит за превеждане на „Диоптра" на славянски език, сега ще разгледаме преписите, които произлизат от цялостния превод и са българска редакция. От първоначално шест запазени български ръкописа, след като изключим Хлудовия сборник и споменатия вече изгорял в Белград препис, остават четири и, както ще видим по-нататък, това число даже ще се намали на три. За редица други преписи имаме данни, че са направени от български първообрази: така например № 45 от Берлинската държавна библиотека,[28] ръкопис № 27 (27) 25 от манастира „Агапия" или

[25] № 444 (314) при Љ. Стојановић. Каталог Народне Библиотеке у Београду. Т. IV. Београд, 1903. с. 212 и сл.

[26] Рък. № Чудов 15, който днес се пази в ГИМ — Москва. Вж. Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965. с. 176.

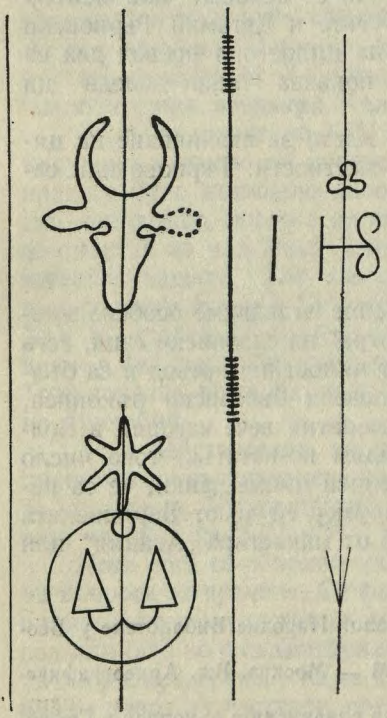
[27] Срв. Хр. Кодов, М. Стоянов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. С., 1964. с. 199—200; вж. и втората част на нашата статия.

[28] Срв. Б. Цонев. Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека. — В: Сб. БАН. Кн. XXXI. С., 1937. с. 80—83; Яцимирский. Цит. ст., с. 80—83.

№ 1092 от сбирката на Лукашевич, днес в Държавна библиотека „В. И. Ленин“ (ГБЛ) в Москва.[29]

1. Рък. № 418 от Лвовската научна библиотека, преди съхраняван в Базилианския манастир в Лвов под сигн. 19. Вж. B. D u d í k. Archive im Kgr. Galizien und Lodomerien — In: Archiv für österr. Geschichte. Bd. 39. Wien, 1868. p. 150; F. M i k l o s i c h. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Wien, 1862—1865. p. VIII: „Dioptr.—Leop.“; Е. К а л у ж н я ц к и й. Обзор славяно-русских памятников в библиотеках и архивах Львовских. — В: Труды III Археолог. съезда, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев, 1878. Т. II. с. 217—218. Ръкописът е писан със скорописно писмо от първата половина на XV в., обхваща 211 л. и представлява единственият изцяло запазен български препис на „Диоптра“.

2. Рък. № 128 от Църковния музей в София — л. 147 до края. Сб. „Пчела“ — като последна глава тук фигурира често обособената, главна част на първото слово „Плачеве и рыдание. . .“. Ръкописът доста подробно е описан от Е. С п р о с т р а н о в. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската църква в София. С., 1900. с. 177—186; но задоволителна датировка не се дава за него. Палеографските черти сочат втората половина на XVI в. Налице са два водни знака с контрамарки от 1560—1570 г.:



а — срв. Николаев[30] № 63 (1565) и № 78, '79 (1573);

б — срв. Брике[31] № 549 (1559), 553 (1567), и Николаев № 55 (1561). Същият воден знак ни е познат и от Сборник СА 56[32] от Сръбската академия в Белград и от Требник № 107 в Музеј Срба, Загреб, написан през 1575—1585 г.

[29] Вж. М. Б е з о б р а з о в а. Заметка о Диоптре. — ЖМНП, 290, 1893, с. 27—47; или Я. Н. Щ а п о в. Собрание рукописных книг И. Я. Л у к а ш е в и ч а и И. А. М а р к е в и ч а. — Записки ГБЛ, вып. 19 (1957), с. 26, № 107. В двете посо-

На л. 1а се чете приписка с дата 1615 г., но тя е писана от друга, по-късна ръка. Тъй че ръкописът може да се отнесе към втората половина на XVI в.

3. Под този номер обединяваме два ръкописа, от които само един има печатан опис, именно № 1025 от Народната библиотека в София. Според това описание[33] ръкописът се състои от 39 листа с размери 29×22 см. Написан е с дребен, малко неправилен полуустав, но от опитна ръка, в два стълбеца по 32 реда на страница. Авторът на посочения опис отбелязва, че става дума за един от най-старите славянски преписи на „Диоптра". Днес можем с положителност да кажем, че е най-старият известен препис на *цялостния превод*, тъй като ние вече знаем, че единственият по години, по-стар текст, Хлудовият сборник, показва друг превод. Именно за това трябва особено да се съжалява, че от този ръкопис е запазена в Софийската народна библиотека само една част, съдържаща второ и трето слово. Голяма беше изненадата и радостта ми, когато успях по време на научно пътуване до Москва и Ленинград през май 1974 г. да намеря втора част на този важен ръкопис. Н. Б. Тихомиров ми беше посочил един сборник от ГБЛ в Москва, който съдържал част от „Диоптра" и произхождал от XIV в. Още при първо преглеждане на този сборник — № 76 от сбирката на А. Н. Попов — веднага ми направи впечатление голямата му прилика със Софийския препис. По-късно направеното изследване потвърди това предположение.

Нека разгледаме сега двете части. Най-важните данни за ръкописа Попов № 76 вземаме от едно машинописно описание за нуждите на библиотеката: „№ 76 (М. 2575) Диоптра Филиппа Пустынника (отрывок) и Житие Андрея Юродивого (отрывок) — отрывки из сборника. Посл. четв. XIV в. Правописание болгарское. Полуустав в два столбца. 39 лл. 28,3×20,5 см. Без переплета. В рукопись вложены два листа с карандашными пометами, устанавливающими последовательность листов рукописи № 76 по рукописи М. 505 (собр. Пискарева). . ."[34]

чени места се говори за „молдавски" или „украински" характер на ръкописа; българските му следи обаче личат при съпоставяне с другите текстове. За интересния, смесения извод на този текст, който го свързва явно с рък. Плевля 76, ще говорим другаде.

[30] Вс. Николаев. Водните знаци на Отоманската империя. С., 1954.

[31] C. M. Briquet. Les Filigranes. 4 vol. Leipzig, 1923.

[32] Срв. Љ. Стојановић. Каталог рукописа и старих штампаних књига. (Збирка Српске Краљевске Академије). Београд, 1901. с. 187. Сборникът се състои от две части, които по-късно са били подвързвани заедно. По-новата част със споменатия воден знак съдържа цял препис на „Диоптра" (л. 1—167); по-старата, по почерка от XV в. част има два други водни знака (*а* — Брике № 3650 от 1438 г. и № 3658 от 1426 г.; *б* — Брике № 11 699 от 1432), които се срещат пак в преписа от университетската библиотека „Светозар Маркович" в Белград: Р С 44 — „Диоптра", сръбска редакция, полуустав от втората половина на XV в. Написан е в две колони от 28 реда, размери 22×29 см; 124 л., първите 4 от които са отрязани в средата. От текста на „Диоптра" липсва първото и част от второто слово, третото започва на л. 8б. Началните думи и точки са с киновар. От подвързията — дърво с кожа — е загубена горната корица. По външния си вид паметникът силно прилича на ръкопис № 1025 от Софийската народна библиотека, за който се говори по-нататък в текста.

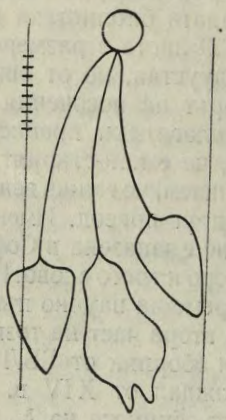
Между трите споменати ръкописа сякаш има интересна връзка, но не искаме тук да се спираме върху нея.

[33] Хр. Кодов, М. Стоянов. Цит. съч., III, с. 199—200.

[34] Ръкописът е съвсем кратко споменат в Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966. с. 232.

В последната част на горепосоченото описание следва: „На обороте одного из них отрывок (верхная часть листа) черногого варианта (писан рукой Д. П. Лебе-

Двата ръкописа показват същата, северноиталианска хартия със следния воден знак:



Срв. Брике № 7375 с варианти 7346 и 7354 (1335—1350).

Но най-явно доказателство за идентичността на двете части от този ръкопис намираме в последователността на листовете: л. 13б от софийската част на ръкописа завършва с думите **ищет же въ**, а на л. 2а от Поповата част текстът продължава: **сѣкж прнтчѧ н внижѧ малѫ**. И наистина съответният текст в друг препис (в рък. № 101 от библиотеката на Печката патриаршия) гласи: **ищет же въсакоу прнтчю н внноу малоу** (л. 18а).

Излишно е да изброяваме и другите палеографски прилики, тъй като приведените по-горе доводи са достатъчно показателни.

Виждаме, разбира се, че все още липсват много листове от този сборник. Все пак запазеният състав е достатъчен, за да може да бъдат установени основните въпроси спрямо съдържание, редакция и език.

Накрая ще се спрем малко и върху житието на Андрей Юродиви, поместено също така в споменатия Хлудов сборник.

Както узнаваме от самото произведение, то е било написано наскоро след смъртта на героя му от някой си презвитер Никифор. Из славянските ръкописи много е разпространено, и то в две версии: една пълна и друга силно съкратена, която често се помества като синаксарно четиво в пролозите. Доколкото ни е известно, това интересно произведение не е изследвано подробно — нито откъм съдържанието, нито откъм възникване на превода му. Само И. И. Срезневски му е посветил кратка студия.[35] От него узнаваме, че Андрей Юродиви е живял около 444—510 г. и че най-близкият му приятел е бил Епифаний, по-сетнешен патриарх в Цари-

дева) письма Александра Александровича Пушкина к В. А. Дашкову о передаче в Музей писем А. С. Пушкина." Връзката между А. А. Пушкин и ръкописа от сбирката на Попов не ни е ясна; може и изобщо да няма такава връзка, макар да е известно, че А. А. Пушкин е участвувал в Руско-турската война, през която много от южнославянските ръкописи са преминали в сбирката на руски граждани. За даренията на А. А. Пушкин и неговата биография вж. в Отчет имп. Московского и Румянцевского музея за 1914 г. М., 1916. с. 61—65.

[35] И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. IV. СПб., 1879. с. 149—184.

град.* В студията си Срезневски разглежда въпроса за времепроизхода на славянския превод, без да стигне до положителен резултат. Той само прави заключение: „Имея же в виду то, что и в XVIII веке язык перевода мог казаться устарелым, можем позволить себе домысль, что перевод сделан значительно ранее XIII веке.“[36] Той посочва шест руски преписа, всички от XV—XVI в., и показва, че в тях се намират явни следи от южнославянски първообразци, но без да бъде в състояние да приведе поне един такъв текст като пример. Днес това може да се направи и такова сравнение би било особено интересно, тъй като текстът в нашия сборник се отнася към най-стария досега известен славянски препис на житието на Андрей Юродиви.

* Тези сведения за живота на Андрей Юродиви, които привежда Срезневски, са неустановени и спорни. Днес се приема, че той е живял в края на IX и началото на X в., т.е. по време на Лъв VI Мъдри (886—911), а не на Лъв I Велики (457—474). *Ред.*

[36] Пак там, с. 164.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

ОБРАЗ АВТОРА В ЖИТИЯХ ПРОТОПОПА АВВАКУМА И СОФРОНИЯ ВРАЧАНСКОГО

(Опыт типологического сравнения)

ЛЮДМИЛА БОЕВА

Типологическое изучение сходных жанров — одна из первоочередных задач современного литературоведения. Именно путем типологического сравнения можно выяснить, какими подобными или совершенно отличными путями развивались в разных литературах те или иные жанры, направления, течения, каковы особенности применения определенного художественного метода и т.д. Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский — крупнейшие писатели русской и болгарской литератур эпохи перелома, перехода от старой литературы к литературе нового времени, от старых жанров, характер которых определялся служебными, внелитературными потребностями к новой, типично литературной системе жанров. Центральное произведение в творчестве обоих авторов — их житие. Оба эти произведения не только близки по жанру, но и отражают одинаковые процессы ломки старого жанра и зарождения в его недрах нового жанрового образования. Они показывают, что в русской и болгарской литературах процессы жанрового преобразования, обновления жанровой системы шли примерно в одном направлении, что одним из путей создания новой литературной системы жанров была трансформация церковных жанров, зарождение в недрах житий сюжетной, светской биографической и автобиографической повести.

Произведения Аввакума и Софрония, принадлежащие к двум разным литературам — русской и болгарской и к двум разным эпохам — XVII век и рубеж XVIII—XIX веков, можно и нужно сравнивать прежде всего по роли, которую они сыграли в развитии обоих литератур, в процессе формирования светской повести. Сравнение обеих житий впервые провел К. Мечев, написавший статью „Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский"[1], но он предположил, что несомненное сходство двух произведений проистекает из влияния одного автора на другого, с чем трудно согласиться. Тем

[1] К. Мечев. Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский — ТОДРЛ, т. XIX, 1963, с. 358—366.

не менее в статье отмечен целый ряд действительно характерных подобных мест в обоих произведениях, намечены сходства и отличия в характерах самих творцов.[2]

В нашей статье выбран один аспект сравнения: как изображен образ автора. И Аввакум и Софроний пишут житие о себе, рассказывают о своей личности, ломая тем самым старые, средневековые житийные традиции.[3] Герой сливается у них с повествователем, а рассказчик с автором. Форма рассказа от первого лица дает авторам возможность достичь максимума достоверности и интимности при изображении внутреннего мира своих героев, позволяет особенно глубоко и непосредственно описать психологию главного персонажа. Герой того и другого жития выглядит именно как рассказчик, скорее говорящий, чем пишущий, обращающийся постоянно к реально ощущаемому слушателю или ряду слушателей.[4]

В художественных произведениях от древности до наших дней образ автора всегда присутствует или как авторская творческая индивидуальность, не выраженная особым субъективным путем (способ эпического повествования, рассказа в третьем лице), или воплощенная в подставного, нарочито заменившего автора „рассказчика", „повествователя", „сказочника", „сказителя" и т.п., отличающаяся своеобразным обликом и особым способом выражения: стилем, языком, формой „сказа", вступающая притом в совершенно различные в каждом отдельном случае отношения с реальным автором. В автобиографических произведениях обычно наблюдаются переходы, перевоплощения рассказчика в героя, а героя в рассказчика, а иногда и полное совмещение этих образов.

Изучая образ автора в произведении, мы можем глубже проникнуть во всю идейно-художественную систему произведения, понять соотношение в нем субъективного и объективного, раскрыть и особенности авторского стиля, речевой структуры и мн. др.[5]

В древнерусской и древнеболгарской литературах изображение от I лица встречалось сравнительно редко, так как древние авторы стремились при изложении к соблюдению эпического повествовательного тона, к исторической достоверности и обобщенности. Образ повествователя — летописца, проповедника и моралиста, писавшего по канону и средневековому этикету, в исключительно редких случаях появлялся рядом со своими героями. Автор только иногда позволял себе личные оценки событий и

---

[2] Отдельно творчеству Аввакума и Софрония посвящено большое количество монографий, исследований и статей, перечислять которые нет надобности. См. соответствующие русские и болгарские библиографии. Отдельные ссылки будут делаться по мере надобности.

[3] „Само обстоятельство, что Софроний пишет свою автобиографию, уже означает разрыв со средневековой традицией умалчивания и принижения писательской личности. Средневековая болгарская литература не знает жанра автобиографии — этот жанр появляется у нас в эпоху Возрождения", — совершенно справедливо констатирует П. Динеков. Между свои и чужди. С., 1969. с. 162.

[4] Еще Боян Пенев писал, что произведение Софрония кажется не написанным, а „действительно произнесенным, рассказанным, — как будто он не писал, а рассказывал". Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 3. с. 326.

[5] В статье „Образ автора в современной болгарской литературе" П. Динеков высказал мысль о том, что столь распространенный опять в современной литературе способ изложения от I лица показывает тенденцию к обновлению некоторых старых композиционных и стилистических традиций. См. его книгу Историческа съдба и съвременност. С., 1971. с. 291.

людей и еще реже оценки себя самого и рассказ о своих делах и чувствах. В древней русской литературе образ автора можно найти только в произведениях таких крупных личностей, как князь Владимир Мономах, оставивший свои „Поучения“ с автобиографическими мотивами, игумен Даниил и Афанасий Никитин, личные чувства которых пропитали лирическим тоном их записки о путешествиях, написанные в традиционном жанре „хождений“, скоморох Даниил Заточник, свои чувства, страдания и переживания воплотивший в своеобразном жанре „Моления“, „Слова“ или „Послания“, одном из самых ранних опытов психологического самоанализа в русской литературе, и, наконец, царь Иван Грозный со своими посланиями, отражающими его своеобразную личность и судьбу.

В болгарской литературе непосредственными предшественниками Софрония Врачанского и авторами автобиографических набросков были Петр Парчевич и Партений Павлович[6]. До них отдельные личностные моменты, элементы авторской биографии можно уловить в некоторых словах, например, в „Слове Кирилла Философа о крещении болгар“, полемических произведениях, таких как „Беседа против богомилов“ пресвитера Козьмы, „О письменах“ Константина Костенечкого и пр.[7] Наконец, те же моменты можно встретить в житиях, так, в основном по личным впечатлениям написаны жития XVI века попом Пейо[8] и Матеем Грамматиком. Своеобразная композиция и специальный образ „рассказчика“ — „одного странствующего брата“, повествующего в „странноприемнице“ о случившемся с ним чуде, отличают оригинальный рассказ „Чудо с болгарином“. . . Но все же об автобиографической повести как цельном жанре можно говорить только от житий протопопа Аввакума Петрова и Софрония Врачанского.

Житие протопопа Аввакума написано в связи с знаменитым расколом, произошедшим в русской церкви. Все житие подчинено цели оправдать и защитить свое поведение и свои идеи в яростной полемике с никонианцами. Этим определяется построение жития, его сюжет и композиция. Автор не дает последовательного изложения всей жизни своего героя (самого себя), зачастую нарушает и хронологическую последовательность, берет только важные для борьбы кульминационные моменты и заканчивает житие не последними годами своей жизни, а „казнью“ своих сподвижников и ссылкой. По традиции примыкающие к житию рассказы о чудесах, о борьбе Аввакума с бесами фактически находятся извне композиции жития.

„Житие и страдания грешнаго Софрония“ написано с целью оправдания автора от большого греха, тяготящего его измученную совесть. Уйдя в Румынию из томящейся под турецким гнетом Болгарии, он оставил без призрения свою паству и рассказ о его жизни и страданиях, превышающих иногда меру возможностей человека, должен извинить его проступок, его грех. Поэтому и Софроний, хотя и строит свое повествование строго хронологически, как рассказ о жизни героя (о своей жизни) в ее последовательности, начиная от рождения, все же выбирает главные кульминационные пункты — муки и страдания, обиды и опасности, когда его герой

[6] См. Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II. С, 1964.

[7] Ср. Р. Димчева. Начало на мемоарната проза в българската възрожденска литература. — Лит. мисъл, 1972, 4, с. 62—80.

[8] На автобиографические моменты в житии Георгия Софийского указывал П. Динеков. Софийски книжовници през XVI век. Поп Пейо. С., 1939. с. 90.

на волосок стоит от гибели. И заканчивается рассказ логически тем, что автор найдя тихую пристань, начинает искупать свой грех, занявшись в Румынии книжным делом для пользы и просвещения своей паствы, своего болгарского народа.

Оба автора, таким образом, создают жития обдуманно, строят композицию так, чтобы доказать свою главную мысль, в нужном для повествователя аспекте изобразить образ главного героя.

Оба произведения рисуют жизненный путь своего героя как широко типичный, особенно Софроний, создающий настоящую эпопею страданий своего народа под турецким ярмом. Но если Софроний рисует народные страдания и не поднимается до протеста, то Аввакум отражает как раз мотивы народного антифеодального движения. Раскол, ярким представителем и идеологом которого он являлся, был, несмотря на свою религиозную оболочку, одним из выражений народного недовольства, антифеодальным выступлением.

Аввакум и Софроний создают широкие исторические фрески, показывая глубинные процессы социального и государственного развития. Своего героя они вписывают в точно означенную историческую эпоху. Софроний постоянно пунктуально называет даты, показывая точный хронологический след не только больших событий, войн и сражений, но и происшествий своей личной жизни. Аввакум не столь строго соблюдает хронологическую последовательность, но сохраняет при описании своего героя эпический повествовательный тон летописца, при отступлении от темы или более подробном рассказе о своих мыслях или чувствах, он, также как русский летописец в „Повести временных лет", замечает „Паки на первое возвратимся". . .

Оба повествователя рисуют образ своего героя в становлении и развитии, от рождения и первых лет учения до зрелого возраста. Они прослеживают созревание характера героя, его изменения от неопытной юности к старости. На своем жизненном пути герой проходит через испытания, сомнения, ошибки, тем не менее главные черты, определяющие его характер, не меняются ощутимым образом. У Аввакума — это настойчивость, непреклонность, верность идее, у Софрония — кротость и смирение, но и твердость, верность долгу, вере, народу.

Авторы избирают форму житийного рассказа, предписывавшего идеализацию главного персонажа, но постоянно ее нарушают и вместо рассказа о святом получается повествование о судьбе простого человека, типичной и характерной для его времени.

Образ героя складывается прежде всего из детально разработанного внутреннего мира, особенно глубок психологизм Софрония. Внешняя характеристика героя почти отсутствует, или по крайней мере сведена до минимума. Софроний вспоминает о себе, что „бях юноша тогива млад и и красен лицем", но не дает индивидуализированного портрета, повторяя скорее житийный трафарет; у Аввакума портрет героя совсем отсутствует. Правда, у Софрония все же сильнее проявляется „новая писательская позиция"[9] в том, что он догадывается о значении личности человека и прикладывает к своим сочинениям два лично нарисованных автопортрета. Тут и нотки ренессансного отношения к человеку. Конкретизируют и в какой-то

[9] П. Динеков. Между свои и чужди. с. 142.

мере индивидуализируют героя у обоих авторов и детали его одежды. У Аввакума такие детали внешнего облика зачастую дают свидетельство о бедности, тяжелой жизни сосланного протопопа: „Я су встал, добыл в грязи патрахель и масло священное нашол" — тут подчеркнуто грязное одеяние священника, но бывает, что он одет и как простой крестьянин: „а на мне на плеча накинут кафтанишко просто", „шубенко тонко, и живот озяб весь" или совсем раздет „в дождь прилучилось, одежды не стало, а зимовье каплет, — всяко мотаемся".

Детали внешнего вида используются иногда и для выражения духовных переживаний. Так, живописуя свое искушение с „девицей" и горькое сожаление после того, Аввакум пишет, что был „зело скорбен" и от плачу у него „очи опухли". В других местах внутренние переживания еще ярче подчеркнуты почти натуралистически точными внешними проявлениями. Например, когда он и его единомышленники решают выступить против Никона „. . . видим, яко зима хощет быти, сердце озябло, и ноги задрожали".

При изображении своего характера оба писателя используют одинаково как старые, традиционные житийные приемы, в которые зачастую вкладывают новое содержание, так и приемы, обусловленные новой эпохой. Как предписывалось в житиях, они описывают своего героя с момента рождения и жизни с благочестивыми родителями, раннего учения, послушничества и первых подвигов во имя божие. Только эта схема с самого начала наполняется жизненным правдивым содержанием, зачастую изменяющим и ломающим самою схему.

Например, начинают свой рассказ оба писателя традиционной формулой самоунижения. Но у Аввакума она использована для того, чтобы изложить в ней свои новаторские взгляды на язык и литературу. А у Софрония заявление о грешности, как и само заглавие жития, тоже не являются просто следованием традициям. В своей грешности, своей ошибке он глубоко убежден, она источник его мучительных внутренних переживаний и угрызений совести, так что старая формула выражает реальное душевное переживание героя, дает одну из важнейших черт его характера.

Когда в самом начале повествования вспоминается о родителях героев, снова нарушается канон, это вовсе не благочестивые христиане, а отец-пьяница, мать-постница и молитвенница (у Аввакума), „люта и завистлива" мачеха да рано умерший от чумы отец (у Софрония). С самого начала в рассказ вплетаются черточки правдивого, реалистического изображения, из которых в конце создается типический цельный образ героя-рассказчика.

После описания родителей Аввакум говорит о своем раннем сиротстве, женитьбе и посвящении в духовный сан. Софроний дает характерные черточки и при описании учения героя, упущенного Аввакумом. Отмечая по канону „голямое прилежание и остроумие" героя, он подмечает далее характерный для того времени факт: „Понеже у Болгариа не има философское учение по славянския язык, наченах да учиши по гречески язык и изучих октоих".

Тут начинаются и очень характерные отличия в характеристиках обоих героев, если Софроний уважает философию, прилежно изучает ее, горд, когда простые мужики называют его философом за то, что он читает им поучения на простом болгарском языке, то Аввакум тоже с гордостью заявляет, что „не учен диалектики и риторики и философии, а разум христов

всебеимам". Несмотря на столь отличное отношение к философии, оба они любят книгу, любят учить народ. Аввакум добрым словом поминает время своей работы в Казанском соборе, когда он „чел народу книги", а самое счастливое время в жизни Софрония было, когда он на Святой горе „учил деца на книжовное учение и добре проминувах". Отношение к книгам и философии связано у обоих писателей и с их отношением к родному языку, тут они оба определенно стоят за то, чтобы писать и учить на родном „природном языке". Только Аввакум в пылу полемики твердо и безапелляционно противопоставляет его философии и философам, особенно греческим, отождествляемым им с ненавистными никонианцами. Более того, в запале борьбы он как щит над головой поднимает защищаемую веру, она у него сильнее и выше разума. Софроний, который творит в более позднее время, несмотря на всю свою религиозность, последовательный просветитель и рационалист. Вопрос о языке связан у него с просвещением народа. Он понимает роль языка в демократизации просвещения и культуры.[10] Интересно, что в неприязни к грекам, греческой философии и демонстративном провозглашении себя простым и неученым, просто пишущим для простого народа ближе друг другу Аввакум и Паисий Хилендарский. Если Аввакум заявляет: „не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русский природный язык, виршами философскими не обык речи красить", то Паисий продолжает: „Не съм учил никак нито граматика, нито светски науки, но за простите българи просто и написах", такие же заявления найдем и у Ивана Вишенского и других украинских полемистов XVI века.[11]

Заявляя о своей горячей любви к родному языку, герои Софрония и Аввакума сходятся в призыве проповедывать в церкви на родном, понятном языке. Софроний так и делает. Аввакум замечает насмешливо, что простой мужик „он, мой бедный, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресный прибежит во церковь . . . ано и послушать нечево — по латыни поют." Даже от царя от требовал: „рцы по русскому языку, ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах."[12]

Из заявлений о любви к простому языку, из отношения к философии и науке складывается и представление авторов о писательском труде. Для героя Аввакума писательство только средство для защиты и пропаганды его веры. Только как проповедник и мученик за веру он будет угоден богу. Для Софрония же книжное дело — богоугодное, он убежден, что именно так может искупить свой грех и спастись: „Затова се трудя и аз сега денем и нощем да испиша няколико книги по нашему болгарскому языку. . ." Тут он ближе, чем к Аввакуму, у которого вера выше дел, к русским барочным авторам XVII века, обосновывавшим тезис, что писательство — это божье дело, писатель оправдывается литературным трудом, „словесность" — главное качество праведника. Но у Софрония совершенно отсутствует ба-

[10] П. Динеков. Между свои и чужди. с. 160.

[11] См. сравнение, проведенное А. Н. Робинсоном. Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI—XVII века (Иван Вишенский, Аввакум, Симеон Полоцкий). — В: Русская литература на рубеже двух эпох. М., 1971; об Аввакуме он там справедливо замечает, что тот отвергал целиком греческое посредничество и в челобитной к царю писал: „Любит нас бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его. Чево же нам еще хощется лутче тово? Разве языка ангельска?" (с. 72).

[12] Цит. по А. Н. Робинсон. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963.

рочное ощущение исключительности, барочная противоречивость (свойственная более Аввакуму) и др. черты барокко.

Показывая отношение к родному языку, понимание науки и философии, оба автора житий вводят нас в душевный мир своего героя, знакомят с его мировоззрением и характером. И взгляды героя, и его характер формируются постепенно, в тесном взаимоотношении с окружающими его людьми — в семье, в быту, среди толпы, с единомышленниками и с врагами, в царском дворце и архиерейских „палатах", в сибирской ссылке и в разных болгарских краях, в церкви, в тяжелой работе, в природе и т.п. Оба автора окружают своего героя богатым людским фоном — это и представители народа, крестьяне, стрельцы, казаки у Аввакума, простые христиане-„орачи" у Софрония, турки, гайдуки и кырджалии, бояре, купцы, монахи и высшие духовные чины, сподвижники и противники, друзья, родные и враги, образы, нарисованные с любовью и пониманием, и герои обличаемые, набросанные гневно и саркастически. Все они оттеняют или дополняют с той или иной стороны образ автора. Есть тут и характерные отличия — Аввакум более яростный критик, причем это глубокая и острая социальная критика. Он подвергает справедливому разбору все непорядки в церковном и государственном укладе, не стесняется упрекнуть и пригрозить божьей карой и самому царю. Софроний борется за национальное освобождение своей страны и его критическое острие направлено против чужеземных притеснителей, их несправедливости, подкупности, развратности, жестокости и пр. и пр. Аввакум — полемист и общественный борец, Софроний — историк и психолог, критические ноты для него совсем не так характерны, как, например, для Паисия, житие Софрония — это исповедь и моление, житие Аввакума — исповедь-проповедь и яростный памфлет.

Неуступчивость характера Аввакума, его гордость и демократическое нежелание подчиниться людям богатым и знатным, фанатизм и последовательность в буквальном исполнении религиозных предписаний проявляются с первых шагов героя в жизни, в первых же отношениях с окружающими его людьми. Эта черта характера не меняется у него до конца, только усиливается. Так, сразу же в первой деревне, где пришлось ему быть попом, мужики бьют его, когда он требует от них постной и святой жизни, когда изгоняет любимых народом скоморохов, в страшной ярости разбивает их „ухари и бубны" и даже, о чем автор впоследствии вспоминает с легкой насмешкой над самим собой, „един у многих" отнимает двух великих медведей, участвовавших в представлении. Потом следует конфликт с начальником из-за дочери вдовы, тот бьет священника, стреляет в него из пистолета. Протопоп же, на которого автор тут особенно ощутимо старается посмотреть как бы со стороны и справедливо оценить его поступки, то молится, как и полагалось бы святому и мученику, герою жития, „зело скорбит" и плачется, то откровенно и безбоязненно насмехается над начальником: „благодать во устнех твоих, Иван Родионович, да будет".

Следуя почти буквально за событиями своей жизни, Аввакум все же так строит композицию отдельных эпизодов, чтобы самим ходом действия, развитием событий подчеркнуть правоту и праведность своего героя. Так, после ссоры с Аввакумом начальник заболевает и, лежа на смертном одре, мирится с Аввакумом, признавая его правоту. Такое построение повторено неоднократно. В конфликте со Струной, приютивший последнего и бранив-

ший Аввакума Петр Бекетов сразу „умре горькою смертию зле". Преследовавший Аввакума воевода Пашков наказывается то болезнью младшего сына, то гибелью целого отряда казаков, ушедших в поход под командованием его старшего сына. Причем для необходимого композиционного эффекта, автор, ничтоже сумняшеся, смещает и сдвигает различные временные пласты.

Отношения же Аввакума с простым народом постепенно меняются, народ от непонимания переходит к любви и защите своего проповедника. В сибирской ссылке казаки Пашкова жалеют мятежного протопопа: „и оне, бедные и едят и дрожат, а иные, глядя, плачют на меня, жалеют по мне". И стрельцы, пишет он, которые сторожат раскольников, люди добрые: „они, горюны, испивают допьяна да матерны бранятся, а то бы оне и с мучениками равны были", „с нами возятся, нужица та какова прилучится, и оне всяко, миленькие, радеют". Тут и нотки возрожденческого интереса к любому человеку, даже происходящему из самых низов жизни, и гуманистическое уважение к простому человеку. И враги героя видят и понимают его популярность, недаром автор замечает, что, когда везли его в монастырь, то не дорогою — „болотами да грязью, чтоб люди не сведали".

Герой Аввакума — человек, ведущий активнейшую деятельность, неумеющий и нежелающий жить спокойно. „Не почивая, аз, грешный, пишет он о себе, прилежа во церквах, и в домех, и на распутиях, по градом и селам, еще же и в царственном граде и во стране сибирской проповедуя и уча слову божию". . .

Активно деятелен и герой Софрония, и он не мыслит свою судьбу в отделении от народа, от заботы о его пользе. Пусть он не из той породы бунтарей, что Аввакум, он не прославится громким подвигом, но зато он из тех незаметных героев, тихих тружеников, вся жизнь которых — подвижничество.

Герой Софрония тоже изображен в постоянном контакте с его средой, но среда эта активно враждебна герою. Иначе и быть не могло в разграбленной то бесчисленными войнами, то турками, то раздорами власть имущих измученной стране. С самых первых своих шагов по жизни герой сталкивается с обманом и корыстолюбием богатых родственников и кредиторов, возложивших на его плечи все долги умершего дяди, пославших его в Цариград, а в его отсутствие ограбивших его дом. И начинается полоса его бесконечных страданий — первая несправедливость, первый обман, первая тюрьма, а потом новые и новые. И первая встреча с турками очень колоритна, сначала они придираются, что „хартия моя недобра", пишет он, потом преследуют его „содомиты" и только подкуп и деньги делают свое и спасают его из тюрьмы. Потом конфликты героя и среды нарастают, становятся все опаснее и страшнее.

В отношениях с людьми ясно проявляются черты характеров обоих героев. Герой Софрония более простодушен и человечен. Он может поверить обманщику по старой дружбе, что стоит ему трех лет заточения в Видине, он всегда и во всем старается помочь крестьянам, хотя те могут и отступиться от него. На людское непонимание и неблагодарность он обижается и жалуется, изливая всю горечь своего сердца. „Седях при него като някои последни слуга, не хочеши де мя знай никак за человека, а остави за архиерея", — пишет он об обольстившем его Каллинике. „20

години учих децата им книжное учение", пишет он о своих прихожанах, а они не вступились за него, не поддержали: „Спроти това и мене дотегна". Ощущение чувства человеческого достоинства, уважение к себе, вполне понятное человеческое уменье рассердиться и обидеться показывает он в поведении своего героя. Но зато как он радуется, как светлеет душой, когда христиане помогают ему, скрывают его, вырывают от турок, просят за него любимца и мать паши и т.п. У героя Софрония больше понимания людских слабостей, потому что он и сам слаб и грешен, больше человеческой терпимости, чем у Аввакума. Например, когда он вспоминает, как не любили его простые священники-„орачи" за ученость и оговаривали перед архиереем, а тот тоже его ненавидил, то обобщает беззлобно народным пословичным афоризмом, так и должно было быть, никто не виновен, ведь „учен человек ученнаго люби, и прост простаго, и пиан пианнаго".

У Аввакума более сложное отношение к людям, даже своих врагов он то отчаянно ругает, то жалеет. И к сподвижникам он относится очень неровно, то проявляет удивительную терпимость и понимание человеческих слабостей, когда, например, прощает отступничество Неронова, но фанатично строг к двум сыновьям своим, испугавшимся смерти и не принявшим мученического венца: „да оне, бедные . . . испужався смерти, повинились. Так их и с матерью троих в землю живых закопали. Вот вам и без смерти смерть!" И себя и окружающих людей Аввакум чаще всего характеризует действиями и поступками, из эпитетов у него преобладают два постоянных: „бедной" (чаще всего для врагов и запутавшихся) и „миленькой" (для сочувствующих).

Среди образов людей у Аввакума выделяется образ его жены-помощницы и спутницы героя, опоры в слабостях его. Это один из самых светлых и ярких образов жития, оттеняющий лучшее в характере главного героя. У Софрония тоже есть образ жены. Он женится, как и Аввакум, не по собственному выбору: „понудиша ме роднини мои да мя оженят, почто не имаше кой да мя гледа", когда сам он был еще „млад и глупав". Только характер у нее был совсем другим, чем у жены Аввакума; Софроний, часто характеризующий образ человека одной-двумя меткими чертами, в двух словах дает реалистический набросок ее характера, была она „мало горделива" и мучила его упреками. Отношение его героя к жене и семье лишний раз подчеркивают кротость и скромность героя, только по настоянию своих детей, пожелавших, чтобы и у них отец был важным лицом, соглашается он, наконец, стать и архиереем, несмотря на то, что был уже стар и не тужил по церковной карьере.

В образах обоих авторов постоянно можно находить как сходства, так и рельефные отличия. Оба, например, по традиции часто вспоминают о своей грешности, защищают, особенно гласно Аввакум, необходимость христианского смирения для своего героя. Но Аввакум остается при декларации; как ни смиряет он свой непокорный дух, надетая маска все соскальзывает с его лица. Недаром он пишет о себе „никово не боюся, ни царя, ни князя, ни богата, ни сильна, ни диавола самого"[13]. Недаром считает он себя пророком, сравнивает с апостолом Павлом и ведет себя как пророк и вождь, он горд тем значением, которое приобрели его дела: „добрях дел нет, а прославил бог", — замечает без ложной скромности. И даже

[13] Цит. по А. Н. Робинсон. Цит. съч., с. 37.

с всесильным воеводой Пашковым, во власти которого было забить его насмерть, выбросить на берег, мучить и тиранить, он держится как сильнейший и правый: „аз есмь Аввакум протопоп; говори: что тебе дело до меня?“ гордо кричит он Пашкову.

Наоборот, у Софрония смирение и кротость вполне искренни и естественны. Правда, юным и неопытным и он бывал непокорен и непослушен, так, он не хотел примириться с ненавидившими его неграмотными попами: „И от безумная младость моя не хочах да им ся покорявам, като бяха тако прости и неучени. . .“ Но жизнь и обстановка порабощенной страны учили его иному, чем дальше, тем больше в характере его преобладали иные черты, нужно было, чтобы затронуто было его сокровенное убеждение, что-то поистине дорогое для него, чтобы он проявил силу характера. Так, когда его хотят потурчить под пушкой, а он смиренно терпит, но не сдается и пр.

Характер Аввакумовского героя более богат и разносторонен, характер Софрония более един и спокоен, более целен. У Аввакума, несмотря на всю его непреклонность, есть и моменты сомнений, колебаний. В его характере есть глубоко человеческое отношение к семье и жене, с другой стороны, он жалуется, что семья его связывает, иначе действовал бы он более решительно. Но именно жена поддерживает его в слабости и наставляет терпеть и дело свое продолжать. „Я-су ей за то челом. . .“ пишет автор. Но если у героя Аввакума есть колебания, зато совсем отсутствуют угрызения совести, сомнения в правильности своих поступков; он много раз бросает свою паству, вынужден бежать с одного или другого места, его укоряют за то друзья и сам царь: „На што-де город покинул?“ Но для него конфликты и смена мест, при которых он зачастую вынужден бросать жену и детей, — закономерные этапы на трудном пути борца и пророка, а уж в своей пророческой миссии он никогда не сомневается. Другое дело Софроний, у того нет сомнений и колебаний как поступить, он инстинктивно выбирает единственный верный путь, чтобы спасти себя от смерти, зато постоянно ощущаемый в подтексте грех за оставление паствы придает мотив усложненности его душевному миру.

Внутренний мир героя Аввакума полон кричащими противоречиями, основа которых в непоследовательности его мировоззрения. Он то заботлив и добр — до слез разжалобится над соседской скотиной, то гневен и беспощаден, то с добротой и пониманием относится к людям, жалеет и вероотступников, помогает спасти даже своего противника — попа Василия, то непримирим и неуступчив: „аще и умрети ми бог изволит, с отступниками не соединяюся!“ заявляет он царю. Столь же противоречиво его отношение к религии, то он, как и Софроний, за религиозную терпимость — нельзя в веру обращать ни пушкой, ни огнем и мечом, апостолы так не учили, то с фанатическим одушевлением сам готов жечь и убивать инакомыслящих. Он заботится о точном соблюдении божеских заповедей, преследует малейшее отклонение от них среди своих прихожан, а потом сам может льстить и лгать ради утверждения своего дела и только спрашивает сам себя после содеянного: „Не велико ли мое согрешение?“ Он то прост и хитер, как обыкновенный мужик, то разум апостольский хвалит сам в себе, то кается, то проповедует, то прощает, то казнит. Палитра чувств и действий героя необыкновенно пестра и богата.

Характер героя настолько противоречив, что существовало даже мнение, что Аввакуму не удалось создать целостного образа своего героя.[14] Так, В. В. Виноградов подобное мнение обосновывал анализом двойственности языка и стиля жития: „Попытка протопопа Аввакума в своем „Житии" сочетать просторечно-бытовую манеру изображения с книжно-агиографической, церковно-славянской не привела ни к художественному единству, ни к целостному образу героя." А. Н. Робинсон в одной из своих статей тоже подчеркивал двойственность характера Аввакума, который, с одной стороны, по традиции хулит себя, представляет червем и грешником, а с другой — пророком и провозвестником: „Литературная реализация этих принципов приводит к двойственной структуре авторского образа, основные признаки которого ярко выступают на фоне бытовых эпизодов, изображаемых как очередное „чудо". „Автор четко определил свою двойную сущность („грешный человек" — „пророк"). . ."[15] Отсюда Робинсон делает вывод о жанровых особенностях жития, называя его исповедью-проповедью. Нам кажется, что разностильность жития еще не дает оснований говорить и о раздвоенности характера его героя, попытка автора представить себя то грешником, то пророком, что ему то удается, то нет, не доказывает отсутствия единства в образе, его двойственности и т.п. Наоборот, как раз в сложности и противоречивости черт характера и поступков героя лучше всего видна правдивость авторского описания. Несмотря на то, что Аввакум старается придать своему герою черты обязательного в житиях христианского смирения, превалируют в нем черты простого земного человека, способного то унижать самого себя и посмеяться над собой и поплакать, то возвеличивать себя, вспомнив о высоких целях своей деятельности. Двойственности нет еще и потому, что, как Аввакум ни ругает себя, как ни колеблется, как ни притворяется, в его характере остается постоянной его основная черта. Как он ни искренен в раскаянии и обвинении себя в грешности, он не может стать иным, гордость и непокорность все время берут верх, определяют самую суть его характера.

Характер героя Софрония далеко не так сложен, его цельность не может быть поставлена под сомнение, но и в нем есть разные черты, также как любой живой человек способен он к доброму и к злому. С простотой и простодушной искренностью рассказывает, например, автор, как искушал его дьявол, когда он перестал учить детей, принял место сборщика даней и стал поступать не по совести, а чтобы угодить архиерею: „И покварих си благоговейное живение мое . . . по греческий обычаи да глубявам человеците зарад сродство и зарад другии вещи." Колебания и непоследовательность человека, его отступления от праведного пути, сложность человеческого характера Софроний еще не может понять и объясняет по старой церковной традиции вмешательством дьявола. Также поступает и Аввакум, который тоже дьявольским вмешательством объясняет непонятные или неожиданно плохие поступки людей: „дьявол научил попов, и мужиков и баб. . . — пишет он, — грех ради моих, замертва убили и бросили под избной угол." Тоже объяснение „грех ради наших" появляется и у Софрония,

[14] В. В. Виноградов. Реализм и развитие русского литературного языка.— Вопросы литературы, 1957, 9, с. 45. Против определения Виноградова, что житие Аввакума — „унифицированная проповедь", высказался Шкловский.

[15] А. Н. Робинсон. Исповедь-проповедь (О художественности „Жития" Аввакума). — В: Историко-филологические исследования. М., 1967. с. 361.

когда он размышляет о причинах бедствий в родной стране. Но эти традиционные мотивировки не мешают Софронию глубоко и точно анализировать характер и душу героя, создавая подчас удивительно точные психологические анализы своих чувств.

Софроний часто и подробно описывает свои слабости, он много раз испытывает смертельный ужас и не скрывает своего страха, да и кто бы не боялся на его месте, ведь сколько раз пришлось ему быть в тюрьме, стоять под виселицей с веревкой на шее, его били и мучали, угрожали посадить на кол. . . Он не стремится к мученической смерти, не борется, не сопротивляется, но и не изменяет ни своей вере, ни своему долгу. Он как тростник, клонится, но не ломается. Аввакума же — нельзя согнуть, можно сломать, убить, но нельзя согнуть. В этом отношении характеры их совершенно различны. Аввакум — более фанатичен, непреклонен, Софроний — как бы гибче, последовательнее, человечнее.

В своем житии Софроний описывает как несет его героя жизненный водоворот, крутит и мотает, ударяет о скалы и погружает в воду, он не сопротивляется, отдается воле течения, и оно выносит его на спасительный берег. Его герой не борец, не воин, да это зачастую просто и не под силу одному человеку. Он часто и открыто боится, психологически точно, вплоть до натуралистических черточек описывает свой страх, но он совсем не трус. Он проявляет смелость при исполнении своего долга священника, как говорит об этом эпизод с чумным, и даже скромно не осознает этого, замечая мимоходом, что бог его спас. Он отступает, когда нет иного выхода, например, обещает паше развести болгарскую девушку с ее мужем, которых он повенчал против воли паши. Обещает, чтобы спастись от смерти, и сам горестно замечает: „И аз що да сторя?“ Описывая страх и ужас героя, Софроний часто поднимается до высот подлинной трагедии. Он видит все тонкости душевных движений, замечает их внешние проявления, лаконично и точно сообщает о них. Герой его немеет от страха: „и от страх не можах на паша да отговоря, що ми думаше“, после пережитых ужасов ему жить не хочется, свет не мил: „И аз молчах, почто бях отчаял себе от живение“, от страха он болеет и стареет: „та от страх и ненужная теснота упадоша вси власи от глави моей“ и т.д.

Аввакум тоже хорошо знает страх, хотя он признается в этом не часто и только наедине с самим собой, но он не дает страху одолеть себя. Например, в эпизоде с всесильным боярином Шереметьевым, сына которого он обличал и укорял, Аввакум не только боится, он прячется перед ним и „запершися“ молится: „господи, укроти ево!“ И все же не покоряется, не соглашается и продолжает „порицать“. Бесстрашно укоряет он и царя с царицей, не говоря уж о ненавистных никонианцах. Гордо кричит: „. . . отступников отрицаюся и клену, — враги они божии, не боюсь я их. . .“

Подкупает тон, которым описывает Софроний своего героя — это предельная искренность и простота, абсолютное отсутствие гордости, хотя он и ощущает и защищает свое человеческое достоинство. Все люди равны перед богом, считает он и горько философствует: „Почто они на кони, а нии пеши, како возможно ест равно да ходиме?“ Идея равенства людей перед богом ясно проводится и Аввакумом. Софроний, описывая самого себя, смотрит на своего героя иногда и как бы со стороны, это прежде всего в тех случаях, когда мягко иронизирует над его поступками, причем обычно это горький юмор, никогда не подымающийся до сатиры и сар-

казма, как у Паисия, в его юморе скорее ощущается трагический подтон. Нужда заставляет его, врачанского епископа, прятаться от турок, разбойников, кырджалиев, гайдуков и пр. и пр., то выдавая себя за доктора в зеленом колпаке, то переодевшись в женскую одежду („и аз завих главу мою сас шал и узех в руку камчик"), скрываться в турецком гареме („аз от страх побегнах при самия кадина, а она по нихное обычая обращаще лице от мене да я не гледам"). В гареме он прячется целых двадцать шесть дней и чуть не умирает от голода, т.к. г**ря**тавшие его турки были беднякими и хлеба у них в достатке не было. Характерная черта героя проявляется тут, он не поддерживает национальной розни, у него нет ненависти к простым туркам, и среди них он видит бедных и богатых, добрых и злых. Пятнадцать дней скрывается он в каком-то „хане", попадает „на конак", прямо к Пазванским гайдукам: „И аз седях между тях, влашка качула имах на главу мою, зовяха ме и язаджи Стоян. Не можах ни да чета нищо, ни молба да сторят." Причем все эти перипетии очень быстро следуют одна за другой, только мы радуемся спасению героя, как наступает новая опасность, только ушли турецкие войска, в село приходят разбойники, и герой снова попадает из огня да в полымя. Тут и черты реалистического показа и необычайный динамизм изображения.

И Аввакум иногда иронизирует над собственным поведением, причем зачастую злее и острее, чем Софроний. И его герою приходится бегать и прятаться от своих преследователей. Так, после того, как он побил Ивана Струну, весь город ополчился на него и хотел его „в воду свести". Правда, трагический аспект, подтекст, свойственный рассказу Софрония, тут совершенно отсутствует, юмор Аввакума ближе к народной едкой насмешке: „Мучился я с месяц, от них бегаючи втай, пишет он, иное в церкве ночью, иное к воеводе уйду, а иное в тюрьму просился, — ино не пустят." В так называемой редакции „В" добавлен еще более смешной момент: „Княгиня меня в сундук посылала: „я-де, батюшко, над тобой сяду, как-де придут тебя искать к нам". Герой — в сундуке или в гареме, одно смешнее другого! Есть у Аввакума и горькая насмешка над собой. В самый тяжелый момент он говорит себе: „Любил, протопоп, со славными знатца, люби же и терпеть, горемыка, до конца." Народный параллелизм и афористичность придают особую силу его словам.

Своеобразный вид насмешки, но уже не над собой, а над вселенскими патриархами, когда Аввакум юродствует перед ними и, отвергая страшные обвинения, не желая отвечать, „ложится", показывая свою „простоту" и непочтение к патриаршьему суду: „И я отошел ко дверям да набок и повалился: „посидите вы, а я полежу". Юродство было одним из видов подвижничества и протеста, очень распространенным на Руси. (Ср. с юродивым в драме А. С. Пушкина „Борис Годунов" — обличителем цареубийцы. Или см. судьбу поэта и юродивого в одном лице, старообрядца Афанасия, сподвижника Аввакума). Юродство как „позорище", насквозь театральное зрелище с особым костюмом и особым языком жестов, трактует А. М. Панченко, показывая значение института юродивых и их роль в общественной жизни Древней Руси.[16]

И Аввакум и Софроний нарушают обязательную однолинейность при описании душевного мира своего героя, характерную для старой житий-

[16] См. Русская литература. 1973, 4, с. 239. Отчет о совещании в Пушкинском доме АН СССР в честь 85-летия В. П. Адриановой-Перетц.

ной литературы. Они стремятся не просто показать разнообразие переживаний, волнующих их героев, но и совмещение разных чувств в их душе в одно и то же время: горе и радость, надежда и отчаяние и т.п. Так, Аввакум часто восклицает: „И плачу и радуюсь, благодаря бога!“ Описывая „казнь“ своих единомышленников и „чудеса“, когда они говорят с отрезанными языками, он снижает высокое и чудесное бытовыми деталями и заключает совсем просто „И смех с ним, и горе!“ Или, когда воевода Пашков бьет его, он смеется над ним и просит богородицу: „уйми дурака тово!“ Софроний, кроме того, показывает и как бы двойной подтекст, две стороны при размышлениях героя, когда он одновременно решается и не может решиться что-то сделать: „И аз какво сторя? Харашлик ми не остана, мирна искат от мене. Да поида — зло, да не поида — пак зло.“

В характеристике обоих героев имеется и социальная дифференциация. Герой Аввакума, кажется, стоит ближе к народу, он демократичнее; крестьянская, антифеодальная направленность проявляется и в его яростной защите старого, старой веры, старых обычаев. Софроний, наоборот, образованнее и прогрессивнее, он скорее руководитель и пастырь широких масс, борющийся за их просвещение. Аввакум прямо и с гордостью говорит о своем низком происхождении, называет себя „человеком нищим, непородным“ или замечает: „какой я философ, грешный человек, простой мужик“. И голод, и наготу он знает не как мученик-святой, а как бедный и работящий крестьянин. И в сибирской ссылке, спасая семью, он работает по-мужичьи, то рыбу ловит, то таскает тяжкие сани, то по-бурлацки впрягается в ярмо: „А дети маленьки были, едоков много, а работать некому: один бедной горемыка-протопоп нарту сделал и зиму всю волочился за волок“. С народной точки зрения оценивает он людей, через отношение к народу показывает он первый раз и Пашкова: „. . . суров человек: беспрестанно людей жжет, и мучит, и бьет. И я ево много уговаривал, да и сам в руки попал“.

Бедность, голод и холод хорошо знакомы и герою Софрония. И он по происхождению не из знатных, раннее сиротство, необходимость платить чужие долги, потом жизнь бедного священника, которому нечем было жить при абсолютно бедных прихожанах, потом опять-таки не менее бедный архиерей, который едва-едва собирал „мириу“ . . Тут плати, там подкупи, а сборы мизерные — вот судьба православного священника при турках. А по характеру он не скуп, замечает о себе: „и що имах пари — вси разнесох“. . . Но он разумно бережлив, всегда все точно подсчитывает, сколько денег дал, чтобы его посвятили в священники, сколько пришлось добавить, когда появился конкурент, сколько стоит подкуп и за сколько он мог выкупить собственную жизнь. Из его описания мы узнаем о голоде в стране и о страшной дороговизне и т.д.

Точно выписанный бытовой фон окружает образы обоих героев. Особенно богат и колоритен он у Аввакума, делающего настоящее „открытие русского быта“. Софроний более лаконичен, у него преобладают отдельные детали, только изредка складывающиеся в целостный образ. Например, такова картина его разграбленного дома, где не осталось ни ложки, ни плошки, а голые и голодные дети сидят на рогоже, а у автора нет ни гроша, чтобы накормить их. У Аввакума такие наброски зачастую переходят в жанровые картинки. Например, когда он жалеет о курочке, кормившей его детей в ссылке, или когда описывает холодный и голодный

быт своей семьи в Сибири, свою тяжелую работу, поиски пропитания и т.п. Стиль Аввакума особенно богат художественными реально-бытовыми деталями.[17] У Софрония художественная деталь чаще всего используется при описании людей, одной чертой, беглой деталью может он дать целый запоминающийся характер. Например, в эпизоде с пашой, от которого все побежали, не разбирая дороги, как бараны, хотя тот хотел только узнать от них дорогу, автор определяет пашу двумя словами: „грозен был", но за ними чувствуется глубокий подтекст. У Аввакума есть художественные детали и при описании самого себя, например, ничто не может глубже выразить его гнев и удивление от того, как обращались с ним его враги—никониане, как одна деталь, которую он подчеркивает и которая имеет глубокий смысл. В России до Петра борода была украшением и достоинством, а Аввакуму, как он замечает с горькой насмешкой: „И бороду враги божии отрезали. . . оборвали, что собаки, один хохол оставили, что у поляка, на лбу". Или еще более впечатляющая деталь. Одно из его бегств в Москву он описывает так: „Аз же, взяв клюшку (деталь, не имеющая большой художественной ценности), а мати — некрещенова младенца побрели. . .", а это деталь удивительной выразительности, ею все сказано — тут и необходимость поспешного бегства, только что родилось дитя — уже бегут, даже покрестить его не было времени, и тяжесть жизни протопопа и его жены, сразу после родов пустившейся в опасный путь, и их одиночество, и горе, и вся глубина несчастья . . . И Софроний умеет иногда придать трагическое звучание конкретной художественной детали. Для выразительности искусно использован у него и метод контраста. Чтобы подчеркнуть страдания героя, он окружает его враждебной природой: „Нощ темна, време беше дождовно, а планина стръмна, висока", а тут еще — точная правдивая деталь — ноги болят. В ней собрано многое, и то, что герой уже стар, ему невмоготу ходить по горам, и то, что ходить приходится много и часто, как иначе соберешь „мириу", а зачастую приходится и бегать, и прятаться, и торопиться, потому что ночь коротка. . . „Ала тамо планини високи, кон не можи да са язди, а мене боляха нозете. Не можах да ходя пеш, а восход и нисход има два часа. И докле да возляза и да сляза, воистину сас слези оплаках живот мои."

Природа, картины пейзажа, может быть, впервые, как в русской, так и в болгарской литературе, описаны у Аввакума и Софрония так колоритно. Герои их живут в окружении то противостоящей, то помогающей им природы. Как параллель к переживаниям героя и как фон для его действий она используется одинаково у обоих авторов. Когда герою плохо, его жизни угрожает опасность, также грозна и опасна окружающая его природа. У Софрония — это обязательно зима, страшный холод, снег: „Ала беше снег глубок, зима люта" или опять-таки природа как живое существо, препятствующее герою: „Ака като мя водеше през полето, беше трева и бурян до колене и не можах да ходя. Колко крати падах, а он (турок) тегляше въжето, в мале хочеше да мя придави". И у Аввакума есть такие моменты, когда природа словно помогает его мучителям. Так, когда его битого бросили на открытом: „Осень была, дождь на меня шел, всю нощь под капелию лежал," — вспоминает он. Правда, у Аввакума природа чаще

[17] А. С. Демин. Реально-бытовые детали в Житии протопопа Аввакума (К вопросу о художественной детали). — В: Русская литература на рубеже двух эпох. М., 1971. с. 230—246.

всего не просто фон, контрастный или параллельный, а живой элемент окружающего его мира, очень активно им воспринимаемый и осмысляемый. Когда Пашков в наказание хотел выгнать его из челна и заставить одного идти по берегу, Аввакум словно впервые так ясно увидел, какие высокие горы обступают их, как обрывисты берега, как непроходимы леса: „утес каменной, яко стена стоит и поглядеть — заломя голову!"

Пейзажи у Аввакума имеют иногда (чего нет у Софрония) и познавательное значение, это прежде всего при описании незнакомых, новых мест. Способ изображения — однотипные перечисления всего, что видит любопытный глаз путника: горы, леса, звери и птицы. Часто он видит новый пейзаж и оценивает его с мужицкой точки зрения, эти оценки и описания своеобразно переплетаются с трафаретно-библейскими пейзажами, славянизированными абстрактными эпитетами и сравнениями: „Лук на них ростет и чеснок, — больше романовскаго луковицы, и слаток зело. Там же ростут и конопли богорасленныя, а во дворах травы красныя и цветны и благовонны гораздо. Птиц зело много, гусей и лебедей по морю, яко снег, плавают. . ."

Пейзажные описания Аввакума более разнообразны, это и хмурая природа, подавляющая человека, и естествоиспытательские заметки о природе натуралиста, путешественника, это и светлый пейзаж, проникнутый более радостным настроением, подготавливающий описание возвращения героя из Сибири на родину и пр. У Софрония пейзаж однообразнее, одного, мрачного, тяжелого колорита, но от этого не менее впечатляющий.

В тексте Аввакума мы найдем и широкое использование символических картин, образов старой церковной литературы, прежде всего употребляющихся там, где он характеризует своего героя как пророка и посланника, осуществляющего божью волю. Описаны видения его героя, чудеса, которые он якобы творит. Но и эта символика под пером Аввакума зачастую упрощается, даже материализуется. Реальное содержание вкладывается в традиционный символ и раскладывает его. Корабль-видение, плавающий по морю житейскому, оказывается тогда обыкновенным дощанником, чудесное спасение из волн достигается тяжким трудом и настойчивостью тонувших и т.п.

У Софрония чудеса, видения, религиозная символика отсутствуют, все его страдания и спасение от них — из реальной жизни. Герой даже не просит божьей помощи, он только терпит все во имя божие, во имя своей веры и своего народа.

Образ автора индивидуализирован в обоих житиях и с помощью художественного языка. Использование выразительных и изобразительных средств языка и у Софрония и у Аввакума примерно однотипно. Оба автора особенно часто говорят о поступках и действиях героя, даже живописуя его душевный мир, подчеркивают действенность нагромождением глаголов. Эпитетов у них гораздо меньше, они всегда конкретны и точны, часто тяготеют к тому, чтобы как фольклорные эпитеты стать постоянными: „тешкий долг", „голямая нужда", „неповиннии человеци", „смертнии страхове", „благоговейное живение", „лютая ракия" и пр. у Софрония, „миленькой", „бедной", „проста речь" у Аввакума, „грешный" постоянно у обоих. Больше эпитетов при описании природы. Например, у Аввакума есть одно описание, сделанное необычной для него формой нагромождения назывных предложений, каждое наименование уточнено выразительным эпи-

тетом, всякий следующий однородный член дополняет и все более усиливает предыдущий, в конце достигается поистине трагическое звучание, еще подчеркнутое авторским обобщением — страшные времена! „Река мелкая, плоты тяжелые, приставы немилостивые, палки большие, батоги суковатые, кнуты острые, пытки жестокие — огонь да встряска, люди голодные, лишо станут мучить — ано и умрет! Ох, времени, тому!“

Сравнения у обоих употребляются не часто и как обыкновенно в древней литературе берутся из животного мира. „Гледах като вол как зас хочут да мя умертвят“, или „Ние гледахме като овци на заколение“, или „боязливи есме като зайци“ (у Софрония), дети, „как собаки“ в нарту впрягались (у Аввакума) и т.п.

Но больше всего используются именно глаголы, причем оба автора умело ими пользуются, чтобы передать нарастание действия, создать драматическое напряжение. Например, о своих и народных страданиях от турок Софроний говорит, используя серию быстрых восклицаний, в каждом из которых главное место отведено глаголу, означающему действия насильников: „. . . какво ли зло ни сториха на християни! Що на ум ни прииде, това ни сториха. Колика человеци избиша!“ Или одними глагольными сочетаниями передается обстановка, сложившаяся после того, как он обвенчал христианскую девушку с болгарином против воли паши: „След три дни разбрах, като гонил султан отца ея да го убии, а он побегнал, и уфатил брата ея и бил го много и углубил го. И аз тогива убоях се и прийдох в усомнение голямое“. Нарастание действий в этом отрывке подготавливает неминуемое трагическое окончание, осуществление угрозы, направленной против самого рассказчика. Действительно, случай с болгарской девушкой едва не стоит ему головы. И у Аввакума через нарастание действий, через нагромождение глаголов переданы самые опасные для героя происшествия: „пришли, вытаща меня били батожьем и топтали замертва убили и бросили. . .“ Иногда глагольность соединяет он с многосоюзием, тогда описание несколько замедляется, становится как бы внушительнее, приобретает качества эпического монументального повествования, характер героя при этом рельефнее выделяется. Апостольский пафос несколько приземляют широко вводимые в повествование просторечные слова и выражения: „Егда ж россветала в день недельный, посадили меня на телегу, и ростянули руки, и везли от патриаршьего двора до Андрониьева монастыря и тут ма они кинули в темную полатку, ушла в землю и сидел три дни, ни ел, ни пил; во тьме сидя, кланялся на цепи, не знаю — на восток, не знаю — на запад. Никто ко мне ни приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно.“

Знаменательно, что каждый из героев Аввакума и Софрония имеет свою, особую манеру речи, свой стиль выражения. Очень оживляют действие диалоги, особенно часты они у Софрония, служат ему для конкретизации всякого собеседника и играют обычно определенную композиционную, сюжетообразующую роль.

У Аввакума главный герой говорит по-простому, по-мужичьи, „вякает“, употребляет диалектные слова и обороты (постпозитивный член и пр.), грубо ругается . . . Стиль его неровен и нервен, он зачастую так же противоречив, как и поведение самого героя, темпераментен, гневен, невыдержан. В нем и гнев, и ярость, и сатира, и слезное умиление. (Как раз эти контрасты Аввакума позволили отдельным исследователям зачи-

слить его в барокко.[18]) Широко использует герой Аввакума и церковную лексику, он образован, хотя демонстративно твердит о своей неучености, отвергает „красноречие". Он искусно использует и высокие славянизмы, и церковную символику, и „плетение словес". Иногда он словно предугадывает, из чего сложится русский литературный язык будущего, и в своем „природном" языке умело сочетает церковнославянские слова, и разговорную лексику. Но часто смешиваются настолько исключающие друг друга элементы, что можно говорить о макаронизме, режущем слух.[19]

Стиль Софрония ровнее, он более чутко употребляет контрастные языковые формы. У него сравнительно редко встречается высокая церковная лексика, есть нанос и греческих, и турецких слов, но только тех, которые употреблялись в образованных кругах болгарского общества того времени. В основном язык его героя — это разговорный болгарский язык нового времени, открытие и освоение которого было начато еще его учителями — дамаскинарами. Стиль Софрония более однообразен, иногда и монотонен, он спокойнее, целостнее, как и сам характер героя. Рассказ течет естественно, нигде не сгущаются краски, отсутствуют резкие сломы и неожиданные переходы. Характеризуют его скромность, доходящая до самоотрицания, кротость и особая пропитанность чувствами. Житие, действительно, просто переполнено, пресыщено чувствами героя. В его речи так много риторических восклицаний и вопросов, вздохов, слез, сожалений, что не без оснований был поставлен вопрос о наличии у Софрония элементов просветительского сентиментализма.[20] И все же, нам кажется, Софрония нельзя зачислить в сентименталисты, так же как и Аввакума включить в барокко, каждый метод складывается из совокупности ряда черт и характерных признаков, нельзя судить о его наличии всего по одной схожей черте при отсутствии главного, на чем базируется всякий метод, — соответствующего мировоззрения и системы определяющих этот метод эстетических приемов.

И Аввакум и Софроний ближе всего подходят к реалистическому способу изображения, у Софрония — это по своим основным чертам просветительский реализм. Правы тут П. Динеков, писавший о „ростках реализма" у Софрония, М. Арнаудов, упоминавший о его „наивном реализме", Э. Георгиев, говоривший о рождении реалистического метода под пером Софрония и др.[21] И в отношении Аввакума, нам представляется, надо говорить о явном тяготении к реализму, как основе его художественного метода, проявляющемся в стремлении отразить жизнь правдиво, осознать социалную суть происходящего, в бытовизации, в описании людей, данном в причинной связи с окружающей их средой, и в наличии пока еще отдельных,

---

[18] См. трактовку русского барокко в работах А. Морозова.

[19] Может быть прав был Н. К. Гудзий, когда замечал, что „Аввакум не проводит ясной границы между языками русским и церковно-славянским", см. его вступительную статью к Житию" Аввакума. М., 1934, с. 33.

[20] Точка зрения, высказанная Соней Баевой. Более крайним представляется нам мнение К. Генова, находившего у Софрония и „сентиментальный способ художественного отражения" (с. 143), и даже „известные романтические ростки" (Романтизмът в българската литература. С., 1968, с. 144).

[21] П. Динеков. Начало новой болгарской литературы. — Acta Lit. Ac. Sc. Hung, t. V, 1962, p. 432; М. Арнаудов. Софроний Врачански. с. 66; Е. Георгиев. Софроний Врачански в развитието на Българското възраждане и на новата българска литература. — Лит. мисъл, 1959, 6, с. 89.

но важных черт, как типических, так и индивидуальных в характере главного героя. Но это, конечно, еще не классический критический реализм XIX века, а всего лишь подступы к нему.

Итак, Аввакум и Софроний в своих автобиографических повестях создают два полнокровных цельных человеческих образа, типические для своего времени и четко индивидуализированные. Оба автора при изображении этих образов пользуются подобной художественной методологией. Оба несознательно, интуитивно подчеркивают в своих героях те черты, которые характерны для людей переходного времени, что проявляется как во взглядах их героев, так и в их душевных переживаниях и особенно в их поведении.

Период перехода от старой к новой литературе, в России падающий на XVII век, а в Болгарии из-за неблагоприятных условий запоздавший более, чем на столетие, характеризуется в этих странах некоторыми сходными чертами. Примерно одним путем шло в них развитие и обновление жанров. Стремление общества к самосознанию, замечал В. Г. Белинский, сказалось в том, что в литературу стал обильно проникать элемент исторический и сатирический. Действительно, в начале этого периода осознание новых явлений и фактов происходит в исторической форме, потом линия развития ведет к бытовизации и сатире, с одной стороны, к психологизированной автобиографии, с другой. В России господствующим жанром первой половины XVII века были исторические повести, осмыслившие события Смутного времени, в Болгарии переход к новой возрожденческой литературе прямо связан с историческими хрониками, среди которых особую, поворотную роль сыграла Паисиева „История славеноболгарская". Середина и вторая половина века отмечены расцветом бытовых и сатирических повестей, а завершают XVII век сочинения Аввакума и противостоящее ему творчество поэтов русского барокко. В Болгарии новые явления подготавливаются творчеством дамаскинаров, отработавших прежде всего новый литературный болгарский язык. Их деятельность продолжает и подытоживает Софроний Врачанский.

Всякое сравнение неточно и условно, поэтому, намечая линию развития, которая представляется нам во многом сходной для русской и болгарской литератур, мы должны особо оговорить и существование определенных, довольно-таки глубоких отличий. Если Софроний вместе с Паисием открывают эпоху Возрождения в болгарской литературе, то Аввакум завершает в России древнюю литературу, стоя на самом пороге Петровских преобразований и новых литературных открытий, сделанных русской литературой в XVIII веке. И Софроний и Аввакум, сыгравшие одинаковую по своему значению роль в процессе формирования новых жанров, в создании светской повести, исходили из совершенно различных побуждений. Если Софроний был просветителем и гуманистом, человеком нового времени, писателем возрожденческой эпохи, то Аввакум своими взглядами, мировоззрением, фанатизмом, отношением к учению и философии еще целиком связан со старой, допетровской Русью. Но все же в разные периоды времени, в разных литературах оба они открывают и утверждают новые светские жанры, новые способы изображения человека и двигают таким образом вперед поступательное эстетическое развитие литературы.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

РУСКИ ИЗВОРИ ЗА „НЕДЕЛНИКА“ НА СОФРОНИЙ ВРАЧАНСКИ

ПЕТЪР АТАНАСОВ

За книжовната дейност на Софроний Врачански са писали мнозина наши и чужди учени. Но най-голямо внимание се е отделяло на „Неделника“. Това е лесно обяснимо. Той е едно от най-значителните дела на врачанския епископ и същевременно първата възрожденска печатна книга, с която се слага началото на нов етап в развитието на българската просвета и култура. Оцени се могъщата сила на книгопечатането, което стана първостепенно средство за осъществяване на благородните задачи на нашите възрожденски дейци. Не по-малка е заслугата на „Неделника“ и за въвеждането на живата родна реч в печатната книга. Така Софроний решително подкрепи призива на Пайсий Хилендарски за правото на българина „да се учи на свой език“. Благодарение на този „простий болгарский язик, каквото хоратиме ний“ „Неделникът” си осигури и извънредно широко разпространение сред нашия народ. За сто години той претърпя осем издания, нещо необикновено за тогавашните наши условия. Всички тия качества отдавна се изтъкнаха от изследователите на книжовното дело на Софроний. Посочиха се и новите елементи в съдържанието на „Неделника“, които бележат прехода от Средновековието към хуманистичния повей на Възраждането, към демократизацията на нашата просвета и култура. Направиха се опити да се разкрият и книжовните влияния, под които се е развивал и се е оформил Софроний, както и източниците, които са използувани при изготвянето на „Неделника“. Но постигнатото в това направление е все още малко, недостатъчно доуточнено и аргументирано.

За чуждото влияние върху Софроний и за израстването му като книжовник пръв заговори Марин Дринов. Той сочеше като главна подбуда, за да се впусне Софроний в книжовна дейност, допира му с културата на съседните народи, със съвременната му новосръбска и новогръцка литература.[1] Това мнение се подкрепи по-късно и от Боян Пенев, който добави и силното влияние на западноевропейската културна и литературна мисъл.[2] Същото се повтаря и от по-късни автори, като се изпуска пред вид

[1] М. Дринов. Съчинения. Т. II. С., 1911. с. 326, 327.
[2] Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. III. С., 1933. с. 276.

влиянието, което са оказали върху Софроний руските печатни книги от XVII и XVIII в. Само Б. Ст. Ангелов спомена за „безспорното въздействие на руската литература върху Софроний, показано от самия него в съчиненията му“[3]. Но и той не премина към по-задълбочено изследване, с което да се засвидетелствува до каква степен е стигнало това влияние.

Общуването на Софроний с руските печатни книги е започнало още през най-ранната му възраст. Когато станал деветгодишен, започнал „книжное учение“, както се предполага, при даскал Милко, който освен с книжовна дейност се занимавал и с подвързване на руски старопечатни книги. Една от тях е Лвовското четириевангелие от 1636 г., съхранявано във Варненския музей на Възраждането.[4] На форзаца на горната корица от подвързията той е отбелязал: „Даскалъ Милко ѿ село Котел. Да се знае въ лѣто ѿ рождество Хѵ аѱмз (1747) како сн повезахъ сіе евгліе Хво. Настоетель хаџн Георгн, хаџн Денко, хаџн Атанась.“

По това време Софроний е вече ученик при същия даскал и вероятно е имал възможност да види у него и други руски старопечатни книги, дадени за подвързия. Този даскал Милко, който станал отпосле и свещеник, създава и своя книгописна школа в родното си селище, към която на младини е принадлежал и поп Стойко.[5] За изводи на тази школа безспорно са служили и руски старопечатни книги. Така например през 1768 г. йерей Стойко преписва в Котел един Часослов, който се съхранява в Народната библиотека „Кирил и Методий“ под № 285. В този препис ярко личи руската редакция, макар и да се забелязват някои новобългарски езикови елементи.[6] Неговият текст изцяло се покрива с текстовете в руските печатни часослови от XVIII в. Ето и сравнението:

Часослов, Москва, 1762	*Софроний, 1768*
Деватыѧ часъ	Начало деветій часъ
Прнклонн Гдн оухо твое н оуслышн мѧ, ѩкѡ ннщъ н оубогъ есмь азъ. Сохрани дшѵ мою. ѩкѡ препобнъ есмь, спсн раба твоего бже мой оуповающаго...	Прнклонн Гдн оухо твое н оусланш ме, ѩко ннщь н збогъ есмь азь. Сохрани дшѵ мою ѩко препобнь есмь, спсн раба твоего бже мой уповающаго...
Помнлѵн мѧ Гдн, ѩкѡ къ тебѣ воззовѵ весь день. Возвесели дшѵ раба твоегѡ, ѩкѡ къ тебѣ взѧхъ	Помнлѵн ме Гдн ѩко к тебѣ воззовѵ вес днь. Возвесели дшѵ раба твоегѡ, ѩко к тебѣ возехь дшѵ

[3] Б. Ст. Ангелов. В зората на българската възрожденска литература. С., 1969. с. 126.

[4] П. Атанасов. Украинские кириллические старопечатные книги XVI—XVII вв. в Болгарии. — Советское славяноведение, 1972, кн. 6, с. 76.

[5] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 13.

[6] Пак там, с. 136.

дѣшѧ мою. Ꙗкѡ ты Г҃дн бл҃гъ н кротокъ н многѡ мл҃тнвъ, всѣмъ призывающымъ тѧ. Внѣшн Г҃дн молнтвѧ мою н вонмн глас҃ моленіѧ моегѡ...

Ꙗко ты Г҃дн бл҃гь н кроткь н многомл҃тнвь всѣмь призывающнмь тѧ. Вынушн Г҃дн мл҃твѧ мою н вонмн гласа моленіѧ моего...

Основание за преписване от руско печатно издание дава и самото съдържание на книгата. Тя е „малък“ Часослов, в който са изпуснати някои текстове, а главно място е отредено на популярните молитви, съкратени памети за светците, които църквата чествува в течение на годината. От своя страна и поп Стойко е изоставил някои текстове, които не са накърнявали значението на преписа и като учебно пособие.

Друг препис на Софроний от московско издание е Служебникът, за който в науката пръв съобщи А. П. Стоилов.[7] От 1808 до 1852 г. този ръкопис е бил собственост на Черепишкия манастир, а по-късно е станал притежание на скопските митрополити Доротей и Неофит. В библиотеката на Неофит го видял и Иван Снегаров[8]. Кратко научно съобщение за същия Служебник, който сега вече е в неизвестност, публикува през 1938 г. и Йордан Иванов[9]. И тримата автори, които са го видели и описали, са единодушни, че е руска редакция, преписан от руско печатно издание. Към тях се присъединява и Б. Ст. Ангелов, като добавя, че такова руско издание Софроний могъл да намери в Арбанаси, дето прекарал четири месеца през 1795 г., „отколкото в подложения на постоянни разрушения и опустошения град Враца и околността му“[10].

Указания, че този Служебник е преписан от руска печатна книга, дава и репродуцираният текст към статията на Й. Иванов. Този текст напълно се покрива с текста в московските издания от XVIII в.

Бж҃твєннаѧ лі҃тѵргіа нже во ст҃нхъ ѻц҃а нашегѡ іѡанна златоустагѡ

Служебник, Москва, 1770

Мл҃тва предложенія

Бже, бже нашъ, ннын хлѣбъ, пнцѵ всемѵ мірѵ, Г҃да нашего, н бга

Софониев Служебник

Молитва на предложеніе

Бже, бже нашъ, нб҃ный хлѣбъ, пнцѵ всемѵ мірѵ, Г҃да нашегѡ, н

[7] А. П. Стоилов. Ръкописна архиерейска служба на епископ Софроний Врачански. — Църковен вестник, бр. 28, 22 юли 1916, с. 262—263.

[8] Ив. Снегаров. Из скопските книгохранилища. — Общ подем, 1918, кн. IX—X, с. 447—449.

[9] Й. Иванов. Неизвестен ръкопис на Софрония Врачански. — Родина, 1938, кн. 1, с. 159—162.

[10] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 140.

Їнсᲂ Хр҃та, послaвый спсᲂ, и нзбавителѧ и блгодѣтелѧ, блгословѧщa и wсщaющa нaсъ. Самъ блгословн предложенїе сіе, и пр҃инмн є в пренбньін твой жертвенникъ. Помaнн їaкw блгъ и человѣколюбецъ пр҃инесшнхъ и нхже рaдн пр҃инесошa, и нaсъ newсвѫденьі сохрaнн во сщеннодѣйствін бж҃твенньіхъ твонхъ тaннъ. Їaкw стнсѧ и прослaвнсѧ прeч҃тное и великолѣпое нмѧ твое, оцa и снa и ст҃aгw дхa, нынѣ и прнснw и во вѣкн вѣкwвь, aмнн.

бга Їнсᲂ Хр҃та, послaвый спсᲂ, и нзбавителѧ и блгодѣтелѧ, блгословѧщa и wсщaющa нaсъ. Самъ блгословн предложенїе сіе, и пр҃инмн є в пренбньій твой жертвенникъ. Помaнн яко блгъ и человѣколюбецъ пр҃инесшнхъ, и нхже рaдн пр҃инесошa: и нaсъ newсвѫденьі сохрaнн во сщеннодѣйствін бж҃твенньіхъ твонхъ тaннъ. Їaко стнсѧ и прослaвнсѧ прeч҃тное и великолѣпое нмѧ твое, оцa и снa и ст҃aгw дхa, нынѣ и пр҃инw и во вѣкн вѣкwвь, aмннъ.

Свидетелство за общуването на Софроний с руските печатни книги и в Букурещ е екземплярът от „Чиновник архиерейскаго служения", издаден в Москва през 1760 г., стигнал и до нас. Сега този екземпляр се съхранява в библиотеката на Врачанската митрополия. По белите му полета Софроний собственоръчно е написал в гръцки и румънски превод текста на някои църковни възгласи, за да може да го ползува като наръчник при изпълнение на своята епископска служба в Румъния.[11]

Всички изследователи, които се занимават с живота и дейността на Софроний, сочат букурещкия период за най-важен в неговото книжовно дело. В Букурещ той осъществява и дълго назряващата мисъл у нашите книжовници за използуване на типографската техника при изготвяне на българската книга. Но и досега не е изяснено кога и къде Софроний подготвя своя „Кириакодромион, сиреч Неделник".

Повечето изследователи предполагат, че Софроний е събирал материали за „Неделника" още като свещеник в Котел, когато е произнасял от църковния амвон поучителни слова пред миряните. Неоснователни са обаче твърденията, че материалите за тия слова йерей Стойко е извличал главно от гръцки източници или преписвал от готови стари български преводи. Много по-убедителни са фактите, които свидетелствуват, че Софроний широко е използувал руските печатни книги, които е преписвал или подвързвал. От тях той черпи материали отпосле и за епископските си проповеди, за които сам говори: „И приидох на епископиа моя. . И приеха ме християните радостно, и ходих по церквите в неделя, праздници и полагах поучение по нашему болгарскому язику. А они християни, като не чуле от други архиереа таковое по нашему язику поучение, имаха ми като едного Фи-

[11] Ив. Гошев. Църковни старини из Врачанската епархия. — Год. Богосл. фак., XI, 1933 —1934, с. 12—13.

лософа."[12] Тъкмо тези поучения може би са съставяли и основата при изготвянето през 1802 г. във Видин на сборника „Поученіе и словосказаніа на праздниковь г҃сднихъ, и на бг҃ородичныіхъ и бг҃оугодныіхъ". Покъсно двадесет от тях преминават в състава на „Неделника", а именно № 26, 28, 61, 62, 64, 69, 70, 71, 73—75, 78, 80, 83—85, 87—90. Този факт даде основания на А. Т.-Балан[13] и Б. Пенев[14] да виждат във Видинските поучения първата редакция на „Неделника". Към това мнение Д. Петканова добави: „който е източникът на сборника от 1802 г., той ще е източникът на Неделника"[15]. Нещо повече: тя заяви, че „при съставянето на Видинския сборник Софроний си е служил изключително със *славянски* източници"[16]. Това е напълно вярно. Но тези източници не бива да се търсят предимно сред сборниците със смесено съдържание (дамаскините), които са били твърде много разпространени у нас през XVIII в.,[17] или сред старите български Пролози от XV и XVI в. Наистина сам Софроний съобщава, че е „изписвал" поученията и словосказанията „отъ бг҃одх҃новеныхъ мужей собрано ниже в прологѣхъ wбрѣтающихсѧ". Но в послеслова на сборника той открито заявява, че тези слова и поучения е събрал от много книги на славянски език и „исписал" на просто българско наречие, защото много свещеници, монаси и прости четци не разбирали печатните славянски книги. Така Софроний ясно и категорично определя и източниците, които е ползувал. Те действително са на славянски език, но не наши ръкописи, а книги, изготвени с „типографски славянски слова". Такива печатни славянски Пролози до изготвянето на Видинския сборник, па и на „Неделника", са издавани само в Русия и главно от Московския печатен двор. От московските печатни Пролози Софроний е използувал и „Слово вь день ст҃аго славнаго великомученика ѳеѡдора Стратилата, мученіе его", откъдето пренася механически и добавката в заглавието: „нынѣ новопреведено ѿ греческаго языка на словенскій", което е подвело някои наши учени да смятат, че Софроний е извършил превода от гръцки език.[18]

От послесловието на Видинския сборник също може да се заключи, че той е подготвян за широко разпространение между свещеници, монаси и четци. Дори не е изключено идеята за това да е била внушена на Софроний от поп Пунчо, който още през 1796 г. замисля да отпечата свой сборник, но не успява да осъществи намеренията си. Нека отбележим, че Мокреш, селото на поп Пунчо, в миналото, а и сега е в района на Видинската епархия. От него до Видин има около 60 км и много е възможно този просветен свещеник да се е срещал със Софроний, когато е отивал по служба във Видинската митрополия. За такава среща и обмяна на мисли между два-

[12] Софроний Врачански. Житие и страдание. С., 1966. с. 33.
[13] А. Т. - Балан. Софроний Врачански. За стогодишнината на новата нечатна книга (1806—1906). С., 1906. с. 63 и 109.
[14] Б. Пенев. Цит. съч., с. 306—307.
[15] Д. Петканова-Тотева. Неделникът на Софроний. Извори и идеи. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. IX, 1960, с. 217.
[16] Пак там.
[17] Б. Пенев. Цит. съч., с. 281.
[18] Д. Петканова. Цит. ст., с. 217 и 218.

мата книжовници подсказва и послесловието във Видинските поучения. В него има мисли и подбуди, които четем и в поп Пунчовото предисловие. Софроний пише: „пронзведохъ сію кнігу... на болгарскін простьін н краткін язьікь...“; поп Пунчо съобщава: „кнігу сію... пронзведохъ... на простаго єзика радн простн людіе да разумеють всяческое“, защото „Ѡ братіа нашн сщенїцн нлн монасн мнозінна не умеють проповедатн тнпографскн словеса“.[19] При това и двамата заявяват, че използуват едни и същи извори: „собрано нже въ пролозѣхъ“ (Софроний) или „нарнцаемаго прологь... пронзведохъ от цамп“ (Пунчо), т.е. от московските печатни Пролози.

За случая не е без значение да спомена, че и Софроний подобно на поп Пунчо поставя на челно място автопортрета си в известния прототип на „Неделника“, който сега се пази в Шуменския музей.[20] Такава образна изява на писателя не се среща в сборниците на нито един от техните предшественици-дамаскинари.

За общуване между двамата книжовници говори и големият брой еднакви слова, заимствувани от московските печатни Пролози. От тези Пролози, а не „от по-стари български сборници, написани на недостъпен или недостатъчно достъпен за народа език“[21], са „произведени“ в техните сборници не само Слово на Григорий папа римски и Слово за въздвижение на честния и животворящ кръст, но и много други. Едно от тях е и Слово за Петър митаря, от което предаваме текстовете на Софроний и на поп Пунчо, съпоставени с руския проложен текст, за да подкрепим нашето твърдение.

Прологъ, Москва, 1744

Въ тойже день слово стагѡ Іѡанна мт҃нвагѡ ѡ Петрѣ мьітарѣ

Во афрікін фригінстѣй, сей бѣ Петръ мьітарь, немлостнвъ sѣлѡ, нниколнже помнлова нницагѡ, нн памятн нмѣ к цркважъ бжінмъ. Оукланаше бо ѕшн ѡ просящнхъ мт҃тьіню. Блгін же члколюбецъ бгъ не хота смертн грѣшннкѡмъ, но пекійся всѣхъ спасеніемъ, нмн же вѣдьій сѣдбамн, коегождо спастн, н сію вещь сотворн. Во єдинѡ оубѡ врема маломощньімъ

Софроний, 1802

Слово стагѡ Іѡанна мт҃тьівагѡ ѡ Петрѣ мьітарѣ

Во афрікін фригінстем той Петрь беше гюмрюкчіа. Н толкос беше немт҃тнвь члвкь, що не помнлва никогн єдного сіромаха, нн церквата бжіа нмаше накогн на памать. Н когн внджше након божнкь чн ще попросн ѡ него мт҃тьіна, а онь бѣгаше. Ала благін н члколюбнвь бгь що не хоче смерть на грѣшнаго

[19] Б. Цонев. История на български език. Т. I. С., 1919. с. 284.
[20] Д. Петканова. Цит. ст., с. 221.
[21] Ив. Моллов. Ръкопис от Софрония Врачански. — Сп. БАН, XXXV, 1926, с. 81—82.

сѣдящыимъ на оулицѣ и наченшыим хвалити домы мл҃тивыихъ и за нихъ бг҃а молити: такожде и немилостивыя оукоряхѫ. Дойдеже слово и до сегѡ Петра, іакѡ немилостивъ есть ѡнюдъ. Єдинъ же ѿ нихъ глаше: азъ днесъ возмѫ ѿ негѡ милостыню. И сотворше между собою залогъ, хотяще испытати, и пришедъ ста оу врата дома егѡ. Идущю же Петр и носящю на ослѣ бремя хлѣбѡвъ кнадзю на обѣдъ. И поклонися ему нищии сотворивыий залогъ, и нача просити прилѣжнѡ крича. Онъ же не wбрѣтъ камене, но восхитивъ хлѣбъ, и поразн тѣмъ и лице егѡ, и ѿиде. Нищий же просяй похвативъ хлѣбъ, прінде к дрѫжинѣ глѧ: іакѡ ѿ самыю рѧку егѡ взяхъ хлѣбъ сей. И похвали бг҃а іакѡ мл҃тивъ есть чл҃вка, ами са грижи всякымѫ за спсениего и сас свое знанныи сѣдь хоче всякаго чл҃вка да спси, та таа вещь и зарад Петра оучинн. На еднъ день сѣдали на оулицата бѣдныи и маломощныи божицы сиромасн. И наченали между себѣ си да хвалат мл҃тивнте чл҃вцы и да молать бг҃а за нихь, а немл҃тивнте оукоряваха и мамряха за нихь. Прінде рѣчь между тах и за тогѡ Петра какое весма немилостивь и никомѫ не е подаль нищо мл҃тина. А едни ѿ нихъ рече: братіе, да знанте како азь днес ѿ него мл҃тина оуземам. И оучинихя между себѣ залогь. И онііа божикь ѿиде прн Петра и хочешн да го испита дали можи да земе ѿ него нищо мл҃тина. И ѿиде и стана на вратата мѫ домовыи. И Петрь идаше и носаше сас мски бреме хлѣбь на кнадза зарадн wбѣдь. И онііа божикь поклони мѫ са. И начена да зове сас голам глас и просаше ѿ него нищо мл҃тина. А Петрь ѿ гнѣвь като не нанде камень да фарли той час на онаго божика, а онь грабна еднь хлѣбь и фарли го сас гнѣвь верхь оного божика и оудари го сас хлѣба в лицето, и ѿиде оу пѣть свои. И онііа божикь потече и оузе онііа хлѣбь и ѿиде прн дрѫжината своа и сказа нм како оузе тоа хлѣбь ѿ самыіа рѫцѣ неговыи, и похвали бг҃а како е мл҃тивь..

Вь тойже день слово стаго Iwана мⷭтнвагw и сказаніе за Петра мнтара. Сін рече каматара нн сиромах за бга даваше, нн пⷭтника ва домь свон пⷭщаше.

Той беше Петрь каматарь немилостивь и ннкомⷭ за бга не даваше и на памет мⷭ не доходеше ⷭ цркⷭ да дойде, бгⷭ да се помолн. И когн виделе некого сиромаха, а wн сн затискаше ⷭшнте да не чⷭе, че мⷭ сака за бга и много пⷭти ходнхⷭ прн него, та мⷭ сакахⷭ за бга и wнь нм ннщо не даваше. И ва едно време бехч се сабралн юⷭ го сиромасн просецн, слепн и хромн, и сⷭхн и маломощнн, та седехⷭ на ⷭлице, та сн дⷭмахⷭ и фалехⷭ мⷭтнвнте чⷭвецн, що нмь даваxⷭ мⷭтннїа. За бга и благославаха гн и за ннхъ бга молехⷭ, а немⷭтнвнте ѱⷭваxⷭ и проклнніахⷭ. Дойде дⷭма и за Петра немⷭтнваго, че онь ннкомⷭ ннщо не дава. А еднн ѿ просецнте дⷭмаше: Азь днеска щемь да земемь мⷭтнню ѿ него. А wнн рекохⷭ: W, чⷭвече, защо дⷭмашь и ннїа свн сакахме ѿ него мⷭтнню и не даде нн, та тебе самомⷭ ще лн да даде. И направнха междⷭ себе wбзалогь да ще лн ⷭзе нлн не. И wтнде еднн просекь и станⷭ прн врата Петровн, и Петрь заносеше на мскⷭ време хлебь градскомⷭ кнезⷭ на wбедь. И поклонн се просека Петрь до землю и прилежномⷭ мⷭтнню сакаше, а Петрь на просеко сась ⷭбн скръчеше и дⷭмаше да бнх нашль камнкь, главⷭ бн тн строшнль, а не за бга да тн дадемь. И не може да найде камнкь, нело ⷭзе хлебь и фрълн сръднть, та ⷭдарн просека ⷭ главⷭ и тогнва сн ѿнде на свон пⷭть. А онїа просекь ⷭзе хлебо и рече: бгъ да простн, и wтнде прн дрⷭжнната сн и дⷭмаше нмь: Виднте лн ѿ самою рⷭкⷭ неговⷭ ⷭзехь тоїа хлебь и пофалн бга ꙗкw мⷭтнвь есть...

Словото за Петър митаря е една от най-често срещаните творби за милосърдието в нашите дамаскинарски сборници. Големият интерес към него ще трябва да се обясни не само с преобладаващия белетристичен елемент, но и с идеологическия заряд, който е допадал на нашите книжовници от XVII и XVIII в. Безспорно и те са се вълнували от ужасяващата беднота, която ги е заобикаляла, и от коравосърдечието на богатите към изпадналите в нищета хора. Но в дамаскинарските сборници словото се явява в по-друга редакция от редакцията в московските печатни Пролози. То е с опростено повествование и без увода, в който се разкрива местодействието и острата характеристика на героя като човек, немилостив и скъперник. Дамаскинарският разказ започва направо с облога на божиците сиромаси

и пестеливо разкрива действията и нравственото преустрояване на героя. В тази си форма той неизменно се преписва през XVII и XVIII в., като понякога претърпява само езикови и стилни изменения. Едва през втората половина на XVIII в. нашите книжовници изоставят тази редакция и възприемат по-пълната форма на словото в московските печатни Пролози. Към това заимствуване някои пак пристъпват със стария механичен подход на буквалното преписване. Но други, като поп Пунчо и Софроний, „произвеждат" московския печатан текст на „простаго язика, ради простие людіе", с изявена свобода. Подобна писателска активност на двамата книжовници проличава и в по-горе съпоставените текстове. Вижда се дори и стремеж да приближат „превода" на говорим български език по-плътно до своите вкусове и разбирания. Този именно стремеж, който ги отличава от техните предшественици и съвременници, робуващи на буквалния препис, не всякога се е оценявал правилно при проучване на книжовното им наследство. На такова недоглеждане се дължи до голяма степен и погрешната насока при търсене на изворите, от които Софроний е черпел материали за своя Видински сборник.

Има признаци, които свидетелствуват, че Софроний е отнесъл Видинския сборник и в Букурещ. Там навярно се е опитвал да осъществи мечтата си — да го види отпечатан. За случая той е потърсил моралната и материалната подкрепа на митрополит Доситей и на двамата епископи Константин и Йосиф, което личи от списъка на спомоществователите в „Неделника". Тогава Доситей „человек стар летами, учен и в мъдрости наказан"[22], а също и другите двама висши духовници сигурно са били запознати със съдържанието на сборника, предлаган за печат. Те не може да не са забелязали, че в неговото начало се намират слова, които съответствуват на втората част от руските и румънските издания на „Учителното евангелие". Този факт може би е породил и идеята да се осъществи подобно българско издание, за което са посъветвали Софроний да подготви и първата му част. Това се подсказва и от завършека в неговото житие, дето разказва, че в Букурещ се е трудил „денем и нощем", за да изпише книги за изоставените български миряни „по нашему болгарскому язику, та ако не би возможно мене да сказувам им сас уста моя да чуят от мене грешнаго некое полезное поучение, а тие да прочетут писание мое и да уползует ся"[23]. На този денонощен труд се дължи и появата на новопреобразения сборник, добил по-споено съдържание и подредба на книга, предназначена за църковна практика и домашен прочит, под наслов „Кириакодромион, сиреч Неделник", повлиян от заглавията на румънските издания от 1748, 1768 и 1772 г.

Неправилното тълкуване на Софрониевия послеслов във Видинския сборник се повтори и при търсене източниците на „Неделника". Първата погрешна стъпка бе сродяването му с „Кириакодромиона" на гръцкия проповедник Никифорос Теотокис, отпечатан за пръв път в Москва през 1796 г. и за втори път в Букурещ през 1803 г. Дълго време в нашата наука се поддържаше мнението на А. Т.-Балан, подкрепяно и от Б. Пенев, че голяма част от сборника на Теотокис била преведена от Софроний и вместена в „Неделника".[24] Едва през последните две десетилетия това мнение се изо-

[22] Софроний Врачански. Цит. съч., с. 50.
[23] Пак там, с. 51.
[24] А. Теодоров-Балан. Цит. съч., с. 109; Б. Пенев. Цит. съч., с. 310.

стави и някои изследователи потърсиха източниците за „Неделника“ в старите славянски ръкописи. Особено ценни разкрития направи румънската изследователска Мария Радулеску. В своя труд за славянския източник на „Учителното евангелие“, напечатано на румънски език с кирилски букви през 1580—1581 г. в Брашов от дякон Кореси, тя отдели голямо внимание и на „Неделника“,[25] който според нея твърде много се родее по съдържание с тази румънска книга и следователно с нейния славянски източник.

Повод да търси славянски източник за брашовското „Учително евангелие“ М. Радулеску намира в съобщението в предговора на книгата, че за изготвянето ѝ е послужил славянски оригинал, който бил открит в Търговище (Влашко) от митрополит Серафим. В същия предговор се добавя още, че преводът на румънски език са извършили поп Йоан и поп Михаил, свещеници при българската църква „Св. Николай“ в Брашов.[26] За използуване на славянския превод свидетелствуват и заглавията на проповедите, както и оглавлението на книгата, напечатани на славянски. Въз основа на всичко това още през 1898 г. руският учен А. И. Яцимирски писа, че за оригинал на този труд е послужил руски ръкопис, тъй като южнославянски преписи на „Учителното евангелие“ не са били известни.[27] По-късно съветският учен Г. И. Коляда изказа мнение, че за оригинал не е послужил руски ръкопис, а „Учителното евангелие“, напечатано от Иван Федоров в Заблудов през 1569 г. Своето мнение той подкрепя и с копията, заимствувани от художественото оформление на руското издание.[28] Интересни за случая са и разкритията на румънския учен Греку, който доказа, че брашовското „Учително евангелие“ съдържа поученията на цариградския патриарх Йоан Калека. При превода на тези поучения брашовските свещеници обаче не са използували преписи на гръцки език, каквито сега се съхраняват в библиотеката на Румънската академия, а на славянски език.[29] Дирейки славянския превод на Калековите неделни слова, през 1958 г. Радулеску откри такъв превод в Народната библиотека „Кирил и Методий“, а именно Даниловия сборник № 304.[30]

При проучване на Даниловия сборник Радулеску установи, че той е късен препис от славянски превод на Калековите проповеди. От друга страна, оказа се, че проповедите в румънското „Учително евангелие“ не само че се родеят, но в повечето случаи са и идентични с него, с българския превод. Това даде основания на авторката да заключи, че именно българският превод в ръкопис № 304 е послужил за образец на преводачите на брашовското издание от 1581 г. На трето място Радулеску установи, че съдържанието на 54 проповеди от Даниловия сборник съвпада, общо

---

[25] M. Râdulescu. Originalul slav al Evangheliei cu învățătura a diaconului Coresi. București, 1959.

[26] P. Atanasov. L'imprimerie en Roumanie et les Bulgares de Brasov au XVIe s. — In: Etudes balkaniques, № 6. Sofia, 1967. p. 134, 137.

[27] А. И. Яцимирский. Новый труд по старой славянской библиографии. — Изв. Отд. русск. языка и слов. Акад. Наук, кн. 41, 1898, с. 1066.

[28] Г. И. Коляда. Из истории книгопечатных связей России, Украины и Румынии в XV —XVII в. — В: У истоков русского книгопечатания. М., 1959. с. 86.

[29] М. Радулеску. Български редакции на сбирката проповеди от патриарх Йоан Калека. — В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Стоян Романски. С., 1960. с. 935.

[30] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народна библиотека в София. Т. I. С., 1910, с. 241.

взето, със съответните слова и поучения в „Неделника“[31]. Така се дойде до заключението, че за основен източник на Софроний е послужил не „Кириакодромионът“ на Никифорос Теотокис, а славянският превод на словата на Калека.

До същите изводи стигна и Д. Петканова, която е работила едновременно в тази насока.[32] В своите по-обширни изследвания върху „Неделника“ тя изнесе и други интересни факти и констатации, тясно свързани с неговите източници. Между другото изтъкна още, че Даниловият сборник № 304 напълно съвпада по броя и реда на словата си, по техния словоред с друг сборник с неделни поучения и празнични слова от XVI в., руска редакция, съхраняван в Историческия музей — Москва.[33] Петканова изреди и други 13 по-стари, но също еднакви по превод руски преписи. Не пропусна да отбележи, че освен посочените от нея руски преписи същият превод се появява в Русия под название „Учително евангелие“ и като печатна книга.[34] Тя посочи някои от по-първите издания, но за съжаление не потърси връзката им със Софрониевия „Неделник“.

При съпоставяне на Даниловия сборник № 304, писан в Търново през 1626 г., с руските печатни издания на „Учително евангелие“ веднага проличава, че те имат един и същ славянски превод, с еднакво съдържание и еднакъв словоред. Единственото различие е в правописа. Руските издания са в руска, а Даниловият сборник — в ресавска редакция. И в него, както и в руските издания, е включено словото на руския писател Кирил Туровски: „Кирила недостойнаго мниха, слово на Вазнесение господне в четвръток 6 неделю по пасцѣ от пророчьскыіхъ указанiи и о въскресенiй въсероднаго Адама изь ада . . .“

За да се види до каква точност се съвпадат текстовете в Даниловия сборник с текстовете на московските издания на „Учителното евангелие“, ще си послужим с един пример:

ПОУЧЕНИЕ В НЕДЕЛЯ ТРЕТА НА СВЕТИЯ ПОСТ

Даниилов сборник, 1626	*Московско издание, 1744*
Връховньiн же апломъ Петръ оусльiша Га глюща: iако подобатъ сн8 чл҃чю много пострадтн, и прѣзрѣнѕ бьiтн ѿ старець и архiерен и книжнiк. И оубiенѕ бьiтн и въ третн днь въскрѕтн. И iакоже въздѣ топлѣнш8 соущ8 Петрѕ паче дрѣгьiх оученикъ нздѣ таковьiн же iавлiетсѣ. Глаше	Верховньiн оубw аплwмъ Петръ оусльiша Гда глюща: iакw подобаетъ сн8 чл҃ч8 многw пострадатн, и презрѣнѕ бьiтн ѿ старецъ и архiерен и книжнiк. И оубiенѕ бьiтн и въ третiн день воскрѕтн. И iако же вездѣ топлѣйш8 сущ8 Петрѕ паче дрѣгнхъ оученикwвъ, нздѣ таковъ

[31] М. Радулеску. Цит. ст., с. 935, 940.
[32] Д. Петканова. Цит. ст., с. 199—243.
[33] Пак там, с. 206.
[34] Пак там, с. 207.

Хт҃в мл҃тивъ себѣ боудн Гн҃ не бꙑтн тебѣ сіе. Хс҃ же рече емв ндн за мен сатана съблазньмн есн, ꙗко немоудрьствуешн бж҃іа, но чл҃чьскаа...

же ꙗвлаетса. Н глаше Хр҃тв: мл҃дъ тьі Г҃дн, не нматъ бꙑтн тебѣ сіе. Хр҃тосъ же рече емв: ндн за мною сатано, соблазнь мн есн, ꙗкw не мьіслншн ꙗже сѵт бж҃іа, но чл҃чскаа...

При такава точност в словореда на текстовете дори би могло да се допуска, че монах Даниил в Търново е имал на ръка някое от руските издания на „Учителното евангелие“ или техен препис в ресавска редакция, направен в някой от атонските манастири. Според румънския учен Йон Геции и преводачите на брашовското „Учително евангелие“ от 1581 г. са използували Иван Федоровото издание.[35]

Сборникът с неделни и празнични поучения на Йоан Калека се отпечатва за пръв път на славянски език под название „Учително евангелие“ в Заблудов през 1569 г. от първите московски печатари Иван Федоров и Петър Мстиславец. Това е първата им книга, след като напускат Москва и се установяват при литовския хетман Григорий Александрович Ходкевич, от когото е поместено и предисловие. Текстът е разделен на 77 глави. Повествованието започва с притчата за митаря и фарисея и завършва с поучението за отсичане главата на Йоан Предтеча. В същия ред и брой са подредени и словата и поученията в ръкопис № 304.

До края на XVI в. заблудовското „Учително евангелие“ претърпява още две преиздавания, изготвени във Вилно. Първото издание излиза през 1580 г. и е дело на Василий Михайлович Гарабурда, който се предполага да е бил поставено лице на известната вилненска типографска фамилия Лука и Кузман Мамоничи. Това издание според А. С. Зернова, отлична познавачка на руските печатни книги, е „копие на заблудовското издание от 1569 г.“[36].Но най-интересното е, че неговият издател е имал връзки с Атон, откъдето е получил и един ръкописен сборник с поучения от гръцките църковни отци.[37] При такава връзка може да се предполага, че неговите издания и изданията на Мамоничите са стигнали и до атонските манастири, за да се използуват по-късно и като изводи за преписване.

Едва след 15 години, през 1595 г., Мамоничите пускат под свое име друго издание от „Учителното евангелие“, което също е препечатка на заблудовското издание от 1569 г. То е известно в два варианта: единият е с колонцифри и сигнатура, а другият — само със сигнатура.[38]

Издадените и през XVII в. славянски учителни евангелия запазват в основата си своето съдържание и предназначение — да служат не само като пособие за църковните проповедници, но и за домашно четене. Някои от тях са преработени и сверени с гръцките текстове. За такова сверяване

[35] Ion Ghetie. Activitatea de traducere şi reparire a cărti româneşti la Braşov la sfîrşitue secolului al XVI lea. — Limba Română, 1975, 6, p. 612.

[36] А. С. Зернова. Типография Мамоничей в Вильне (XVII). — В: Книга. Вып. 1. М., 1959. с. 176.

[37] Пак там, с. 174.

[38] Пак там, с. 204.

се говори в предисловието на „Учителното евангелие“, издадено от Геоден Балабан в Крилос през 1606 г. То било представено най-напред за одобрение от патриарх Мелетия, който възложил на „люде искусни в това художество . . . да иследват и на много места да изправят“[39].

Новото в изданието на Геоден Балабан е обявяването за автор на книгата цариградския патриарх Калист. Изданието се придружава и от цялостранична фронтисписна гравюра-портрет на „Стѣін Калістъ архіепіскн града Константнна“.

Същият гравиран образ с малки промени в надписа — „Стѣін Калистъ архіепископъ Константіна града нова Рнма н вселенскін патрнархъ“ — се появява и в изданието на филиала на вилненската братска печатница в Евье, излязло през 1616 г. То е изготвено по нов превод от гръцки език. От него са открити пет варианта, отличаващи се само по посвещенията на различни лица. Едно от тях е адресирано към Богдан Соломерецки, подписано от видния украински учен Мелетий Смотрицки. Останалите четири варианта са посветени на други знатни хора и носят подпис: „Иноцьі монастьіря братства Виленского“. Сравнени едно с друго, тия посвещения са буквално еднакви във встъпителната част. Само посвещението на Смотрицки се отличава с разказа за подкрепата, която получил от князете Острожски и Соломирецки, за да има възможност да се занимава със „свободните науки“ и „чуждоземни академии“. В края Смотрицки отбелязва още, че е превел „Учителното евангелие“ от „знаменитаго Калиста патриарха Константинопольскаго з словенского на язик руский“.

За нас голям интерес представлява краят на текста в колективното посвещение, наситен с патриотично-хуманистично звучене, което му придава висока стойност. В този текст централно място заема прославата на родния език. Авторите доста вдъхновено говорят за ползата от превод на разбираем народен език. Защото за мнозина „достопочтеният“ старославянски език е станал непонятен и затова преводът от него на прост говорим език отново „якобьі змертвьіх воскрешен, а вьіданием здруку на все широкии славнаго старожитного народу Росиского крайнини разослан будучи“, ще послужи за величие на своя народ.

Тия вдъхновени слова за ползата от предаване текстовете на „достопочтения“ старославянски език на понятен, прост и говорим народен език сигурно са въздействували и на нашите книжовници от XVII и XVIII в. Подобни патриотични повици се срещат и в други украински издания, съхранявани и сега в нашата страна. Затова е неоправдано да се приписва изцяло на гръцко влияние заслугата за изоставяне от нашите книжовници на средновековната традиция и преминаване към демократизиране на литературата. Авторитетна опора в похода за въвеждане в книжнината на говоримия народен език те са намирали и в изданията на украинските писатели. От предисловията на тези издания са научавали, че е дошло време да се премахне бездната между народ и книжовници, която е съществувала от векове. Например в „Триод постен“ (1627) именитият украински книжовник Павло Беринда помества „синаксари“, повествователни статии, предадени на украински език, близък до народа. Това е направил, както заявява, по желание на „рода нашего Малой Русски благородни, граждан-

[39] 400 лет русского книгопечатания (1564 —1964). Т. I. М., 1964. с. 80.

ски и други различни люде не учили словенски език". Издателите на книгата дори се извиняват на читателите „великоруси, *българи*, сърби и прочии" заради тази постъпка, тъй като в нея няма нищо осъдително: „мы смотрением се сотворише ради ползы о преобрѣтания братии своеи". Те се позовават и на авторитета на апостолите, които проповядват, че е по-добре да кажеш пет разбрани слова, отколкото хиляда на неразбран език.

От крилоското „Учително евангелие" (1606), от изданието, отпечатано в Евье (1616), и от изданието на Кирил Транквилион в Рахманово (1619), в което е включил и свои проповеди, у нас и сега се намират екземпляри. Но най-много екземпляри в нашата страна се съхраняват от московските издания на „Учителното евангелие". През XVII и XVIII в. то се препечатва в Москва повече от двадесет пъти, като се следват неизменно съдържанието и текстът на Иван Федоровото издание в Заблудов от 1569 г.

За нас московските издания от XVII и XVIII в. на „Учителното евангелие" представляват особен интерес поради факта, че много от техните неделни слова и поучения съвпадат по съдържание и текст със съответните слова в Софрониевия „Неделник". Такива са словата (според номерацията в оглавлението на „Неделника") № 1—4, 7—12, 20—25, 29—50, 52—61, 64, 67, 83, 85 и 88, или всичко 53 слова. Ето и примери на текстове от няколко слова.

Московско издание, 1744 — *Софроний, „Неделник", 1806*

Поученіе в недѣлю месопостна

Страшенъ есть день онъ, второгw пришествіа Хр̃това, и градущагw суда братіе моа и трепетно намъ суднше оно іавлаетсѧ и испытаніе страшнѣйшее. Єгда престолн поставѧтсѧ и книги разгнутсѧ, и судіа нелицемѣренъ сѧдетъ, тмамн безчисленнымн аггелы служнмь. Тогда трубі возгласатъ велмн, аг̃гласнмн дх̃новенін. Тогда нб̃са погнбнутъ и составленіа всѧ разжнгаемаѧ растаютсѧ. И будетъ нб̃о ново, и земла нова, и земленаѧ всѧ wбновятсѧ. Тогда wснованіа земленаѧ вострепещутъ всѧ и мертвін ѿ гробовъ востанутъ, и возрастомъ єдннымъ всн будутъ, и всако естество чл̃ческое нато и оумнленно, нелицемѣрному судін престанетъ... Аг̃гла окрстъ прстола егw

Страшенъ естъ оныін денъ пришествіа Хв̃а, слышателн мон, страшенъ и трепетем естъ оныін судъ, и испнтаніе егw страшно естъ, кога сѧ престолн поставѧт, и книги да сѧ ѿворатъ, и судіа нелицемѣрнтн на судъ хоче да сѣднн, и wколо негw безчетнw хілядн аг̃гли хочутъ да служат ему. Тогнва возгласно востр̃бнтн нмат. Тогнва нб̃о и земла и все зданіе бж̃ію ѿ огнь хоче да сѧ ступн и да погнне. Новое нб̃о и новаа земла хоче да будѣ. Тогнва всѧ основаніа земленна ще потреперн и всн мертвіа ѿ гробwвъ хочут да востанутъ, всн на єдн т̃ возрасть ка будутъ. И все естт̃во чл̃чкое голо и оумнлено ка стон пред

страшнагѡ со страхомъ и трепетомъ стоѧще, пламенни видѣннемъ и страшни, и сѧни...

страшнаго и нелицемѣрнаго сѹдіа и га...

И а҃гли около страшнаго престола со страх и трепетъ хочѹтъ да стоатъ на гледъ пламенн, страшнн...

Толкованіе

Wле глаcъ благѡ слышаніа! Wле честн нензреченньіа и неисповѣдимьіа· Бл҃гословен и о҃ца моегѡ рече похвалнін и нзбраннін, достойнн оуготованномѹ ц҃рствію нсконн міра...

Толкованіе

Оле, добраго гласа слышаніа! Оле почесть нензреченнаа и ненсказаннаа. Бл҃гловен и о҃ца моегѡ рече, похваленн и нзбранін и достойньін на това ц҃рство що е наготовнно ѡ пред свѣто...

Поученіе въ недѣлю третую сташѡ великаго поста

Прообразѹа и предпнсѹа бж҃твенньі Мѡѵсен животворащін и бж҃твенньін кр҃тъ, жезломъ Чермное море пресѣче и еврен немокренн и нескорбнѡ проведе, іакѡ стѣна бо ѡбоюдѹ сташа водьі. И по прехожденін жндѡвъ, жезломъ пакн море въ преднее совокупленіе составн и гордаго и превзатаго Фарѡна со всѣмъ воннствомъ морскою пѹчнною покрьі. И в пустьінн жезломъ, гѡрькіа водьі мерскіа оусладн, и ѡ сѹха камене водѹ преславнѡ нсточн, и жаждѹщій народъ напон и насьітн. Къ снмъ же ч҃вдесемъ Єгнпта Мѡѵсей жезломъ мучн, и водѹ въ кровь преложн, и мнѡгаа и великаа она чѹдеса содѣа...

Про образовалъ и пропнсовалъ пророкъ Мѡѵсей бж҃твеньін и животворащін кр҃тъ г҃дн, когато прнсѣкла со жезлъ свой Чермное море, и еврейскіа народьі провел немокрено и нескорбно. Понеже като оударнл бьіл море со жезлъ свон направо. Ѡ чѹдо голамое! Раздѣлн сѧ море на двое и бьіша стѣньі ѡ двое страньі, и такѡ стоалло докле промнналн всн еврей. А после пакн оударнл напрекн и оучннлъ кр҃тное знаменіе и собрала сѧ онаа вода и станала еднно. Тогнва сапотопнл гордьін Фарѡнъ со все воннство свое и встанал ѡ ннхъ нн еднн. іѡще пакн и оу пустьінн с тоа жезлъ ѡ сѹхагѡ камене преславнѡ вода нсточнлъ и жадньі народъ напонл и насьітнлъ. И пакн с тоа жезлъ въ пустьінн оусладнлъ онаа горкаа вода. Пакн с тоа жезлъ на Єгнпетъ водѹ в кровъ прнложнл и много другін голамьі и чѹдеса оучннна с негѡ.

От горното съпоставяне явно личи, че при Софроний словоредът на някои места търпи промени, но това трябва да се обясни с желанието да се направи руската редакция на църковнославянския текст по-лесно разбираема не само за свещениците и монасите, а и за простите четци, за които е предназначен „Неделникът". Понеже те „не разумѣютъ типографскна слова, ціо глаголетъ" ,той е принуден да замени много думи с думи от говоримия български език, други да размества, а на места и да добавя цели фрази, за да изясни още по-добре смисъла на казаното. Такова свободно отношение към източника действително е непознато в ранната книжовна дейност на Софроний, когато буквално преписва часослови, молитвеници и служебници от руски печатни книги. Но при изготвянето на тия църковни книги той е бил принуден да се съобразява с традицията и механически да следва източника, от който преписва. Техните молитви, канони, ектении и други литургически жанрове не са позволявали отклонения от класическите текстове. Промяната на слова и фрази в тях често се е окачествявало като ерес и престъпление към православното християнство. Съвсем друго е положението при поучителните слова и беседи. При тях Софроний се изявява не само като добър преводач от руски език, но и като книжовник и редактор, който се съобразява с предназначението на сборника, с нуждите на времето и на неговите читатели. В случая той се явява следовник на Паисий Хилендарски, като отлично се възползува от неговите книжовни похвати. За Софроний, преписал на два пъти „История славянобългарска", не е било трудно да ги открие и да ги възприеме, тъй като добре е познавал и руските печатни книги, от които се е ползувал Паисий. И той като Паисий си позволява да променя, да добавя или да изоставя според своя вкус и замисъл използувания източник. Но тези промени при Софроний не засягат съдържанието и вложената идея в поученията и словата, а само развитието на повествованието, което на места се удължава или се съкращава, за да се пригоди към по-лесно възприемане от „болгарскому простому и невежему народу".

За да разкрием по-добре подхода на Софроний към неговите извори, ще си послужим и с Видинския сборник. В него, а отпосле и в „Неделника" той „пренася" от московските печатни Пролози двете творения на Климент Охридски Поучение на предпразненство Рождество Христово и Поучение пред кръщение господне, без да посочва техния автор. С едно от тях ще илюстрираме нагледно как е извършено „пренасянето" на текста му от московските печатни Пролози на „болгарскін простьі ізыкъ".

Пролог, Москва, 1735

Въ той же день. Поученіе на предпразднство Р҃жства Х҃това

Да есте вѣдѧще, братіе, іакw въ сій день постъ предъ праздникомъ Р҃жтва Х҃това, воньже съ любовію и чистотою соберитеса в шестьій часъ на молитвѕ, гнѣвъ поправше, плотскіа

Видински сборник, 1802

Поученіе на предпразднство Рождество Х҃во

Да знанте, братіе, како е днес пость напред праздника Рождство Х҃во, тогw ради днес сас любов и сас чистина да са соберете на шестьій час в църквата на молба и

скверньі wчистившеса и вса неподwбнаа дѣла wвергше, да достойнн бѫдемъ оустнамн чистьімн, и сердцемъ непорочньімъ, прнчастнти тѣлѫ бжію. Въ не же насъ дѣла wблечеса Гдь нашъ и wбнніца волею. Понеже внда нькі слобою грѣховною погрѫженьі, и дѣлькі бгостѫдньімн діаволѫ поработившаса и не возможе насъ зрѣти въ толнко зло впадшнхса: но преклонь нбса, снниде на землю и без порока, и без прнмѣса, во оутробѫ пречтькіа двькі вселнса. Слово бжіе собезначалное, плотію человѣкъ бьість сѫгѫбъ естествомъ. Человѣческій родъ wбновнти хота, и въ первую породѫ ввести, нз нея же бѣхомъ нспали, врага послѫшавше, нже завнстію прелстнвъ прадѣда нашего Ада́ма, перваго человѣка и въ смертное жнтне врннѫ...

ако нмамн гнѣвь на нкакого чвка, да го wставнмь и плотскнти мресотн да wчистнмь и всн дрѫгін непрнлнчньін работн да ѿфарлнмъ ѿ нас. И такw да бѫдемь достонньі сас чистьін оуста и сас безгрѣшно срдце да са прнчастнмь тѣло и кровь бжіа. Почто са зарад нас Гдь нашь вь плоть wблече и сас своа вола сіромахь стана. Чотн внде нас като сме потьнали оу грѣховнаа зльіна и поработнли сме са оу бгосрамньін работн, и не бьі возможно да гледа нас що сме оу толнкое зло падналн. Амн прнклонн небето и слезе на землата и безсмѣшеніе мѫжеское вселнса w оутробата на пречнстаа дѣвнца. Що е слово бжіе wбезначалное сась плоть чвкь стана двонньі естнствомь. Понскаль да wбновн ччкіа родь и да го вьведе пакь оу рай що бѣхмн нспадналн нз него като послѫшахме дѫшаннна діавола и сас завнсть прельстн прадѣда нашегw Ада́ма перваго чвка и оурннаго в смертное жнвеніе..

Софроний, „Неделник", 1806

Поученіе на самое предъ празденство Рождества Хртова

Да знайте, братіе мон, како есть днесъ постъ на пред празденство Рожство Хво. Тогw ради днес с любовъ и с чистота да са собнрете на шестьій час в црковъ ствю на матвѫ, снреч на ствю літѫргію. Ала перво потребнw есть нам, ако нмамн на нкоегw чвка гнѣв, нли карес да wставн и да са простнм с негw, и плотскіа грѣховньіа нашы мресотьі да wчистнмъ и дрѫгін непобньіа работн нашьі да ѿфарлнмъ ѿ насъ. И такw с чистьін оуста и с чистое тѣло, и со безгрѣшное срдце да бѫдемъ достонньі да са прнчастнмъ тѣло и кровъ Хрта бга нашегw. Понеже гдь

нашъ і҃нс Хс за насъ во плоть wблакльса есть и с вола своа сіромахъ станалъ. Понеже вндѣлъ насъ како бѣхме потоплены оу грѣховнаа глъбина, и поработнли бѣхме насъ оу б҃гопротивныи и срамны работи. И не было возможно томѵ да гледа насъ како есмы оупаднали оу толкое зло но преклонилъ нб҃са и слазалъ на земли, и безъ мѵжеское смѣшеніе вселилса во оутробѵ пречистыа дѣвицы Мр҃іи. Слово бж҃іе що е собезначаленъ оц҃ѵ, человѣческаа плотъ прі҃алъ и станалъ чл҃вкъ, двоинъ естествомъ, и б҃лгонзволилъ да обнови родъ чл҃вѣческіи, и паки да възведе егѡ въ рай що сме были ѿ негѡ нзпаднали мы, когато послѵшалъ прн оц҃ъ нашъ Адамъ онагѡ дѵшманнна діавола, що былъ со завистъ прелестилъ егѡ и въ смертное жнвѣніе оурнналъ егѡ, и спротн негѡ всн свѣтовныа чл҃вцы на смертъ прнведены были...

От съпоставените по-горе три текста на едно и също поучение явно личи, че Софроний съвсем не се е „придържал по-тясно о източника си", когато е изготвял „Неделника", както пише Петканова[40]. Напротив, тук се забелязват много по-големи отклонения от източника, отколкото във Видинския сборник. Освен това в приведения текст от „Неделника" няма нито дума, която да липсва във Видинския текст и да подсеща, че е взета направо от руския извор. Повторното преписване „направо от източника, от който се е черпил материалът през 1802 г."[41], се изключва и от факта, че Софроний не е използувал за Видинския сборник само московските печатни Пролози, а и много други руски печатни книги, които едва ли е могъл да отнесе със себе си в Букурещ. Само двата тома на Пролога, които са огромни фолианти, имат по 700 листа, или всичко 1400 листа, което е принуждавало нашите църкви да ги поделят и да ги подвързват в четири книги. Не по-малки по обем и формат са и другите руски издания. Например Маргаритът на Йоан Златоуст надхвърля 850 листа. Такъв огромен товар Софроний едва ли е могъл да носи със себе си, когато е излязъл от Видин и е тръгнал да странствува из влашката земя. Още по-съмнително е да е могъл да намери всички свои руски източници в Букурещ.

Обилна светлина върху работата на Софроний, когато е правил преписи от свои ръкописи, хвърля и Ст. Романски в труда си „Нов Софрониев препис на Паисиевата история от 1781 г., съпоставен с преписа от 1765 г." (София, 1938). Знае се, че първия препис от Паисиевата история, направен през 1765 г., йерей Стойко поставя на вечно съхранение в църквата „Св. Петър и Павел" в Котел. По-късно, през 1781 г., той си изготвя друг препис от него за свое лично ползуване. За случая твърде интересни са изследванията на Романски, с които изяснява връзката между двата преписа на Стойко Владиславов. Докато в първия препис Софроний следва точно текста на „История славянобългарска", във втория си позволява да бъде по-свободен и независим. Тая свобода, проявена при изготвяне на препис от първия препис, е ръководена главно от стремежа да се обезсили

[40] Д. Петканова. Цит. ст., с. 219.
[41] Пак там.

църковнославянската основа на Паисиевия език и да се внесат в текста думи и форми от живия народен говор. За изтъкване на такива чести изменения на думи и форми, съкращения и допълнения Романски е отделил доста голяма част от своята монография. Софроний си е позволил да прави изменения и съкращения дори и в призива на Паисий:

Ѡ неразвмнѣ н юрwдѣ ч(є)л(о)-в(ѣ)че, защо са срамашь да наре-чешь себѣ бол'гарннь н не четешь своята книга, що є по свой ѣзыкь, н не говорнш по свой ѣзыкь.

(В преписа от 1765 г.)

Ѡ неразвм'не і юродѣ, порадн что се срамѣшь да се наречеш волгарннь н не четешь по свой ѣзыкь н не дѣмашь.

(В преписа от 1781 г.)

Много правилно Романски отбелязва, че „Софроний се държи свободно към своята подложка [от 1765 г.], като се старае да предаде смисъла на всяко изречение, както той го разбира." По същия начин Софроний е преписвал словата и поученията от Видинския сборник за „Неделника".

Ето защо, когато се говори за различия между текста на „Неделника" и на заимствуваните слова от Видинския сборник, не бива да се забравя казаното и от Б. Пенев[42]. Софроний наистина се е старал да пише по-книжовно, по-литературно, ръководейки се от съзнанието, че подготвя книга за печат. Това му е позволило да прояви отново своята писателска активност. Не бива също така да се отхвърля и мнението на А. Т.-Балан , че в архаизирането на „Неделника" имат дял и печатарите.[43] Те едва ли са се ограничили само с „правописанието" на текстовете.

От съобщението най-долу на титулната страница узнаваме, че „правописанието" на „Неделника" е извършено „Ѡ Днмнтрїа Мнхаїлw Поповнч н ѿ Гewргїа снн егw. Тип. рьім." Това са членовете на старата „печатарска династия" на Поповичите,[44] която десетилетия поред ръководи печатницата в Римник. Техните прадеди, бащи, братя и синове активно са участвували във всички по-значителни издания на споменатата печатница, като са ги придружавали със свои стихотворни посвещения на меценатите — владици, князе и княгини. Не случайно Б. Пенев свързва името на Поповичите с известната ода, посветена на Софроний Врачански.[45] На тях принадлежат и няколко издания на „Учителното евангелие" на румънски език с кирилски букви, в художественото оформление на които изданията явно личи руското типографско влияние. Общо казано, Поповичите са били наследствени типографи, високообразовани хора, книжовници и отлични познавачи на румънската и руската печатна книга.[46] А от такива хора, и при това сънародници, Софроний, който за пръв път подготвя книга за печат, сигурно е получил голяма и всестранна подкрепа. Тя се

[42] Б. Пенев. Цит. съч., т. III, с. 30 —310.

[43] А. Т.-Балан. Цит. съч., с. 112.

[44] Gh. Opresc u. Grafica românească în secului al XIX-lea. Vol. I. Bucureşti, 1942. p. 298.

[45] Б. Пенев. Цит. съч., с. 914—917.

[46] П. Атанасов. Начало на българското книгопечатане. С., 1959. с. 14 —144.

е изразила не само в правописа, но и в тяхното разбиране за книжовен език, в редактирането на книгата,[47] което също е допринесло да се получат някои различия между текстовете на източниците, Видинския сборник и „Неделника".

От всичко казано дотук следва да се заключи, че „Неделникът" не може да се оприличава като обикновен препис от готов български превод на Калековите и други слова. Не бива повече да се заблуждаваме с думата „преписах" в заглавието и предисловието на „Неделника". Мисля, че Софроний най-правилно се е изразил, когато казва в предисловието „аз да препишу и пренесу". И действително той е извършил тъкмо такава работа при изготвянето на „Неделника". За него църковнославянските текстове в руските старопечатни книги не са текстове на чужд език, както гръцките, а на свой „славянскаго языка", от който не „превежда", а преписва и „пренася" на „болгарский простий языкъ". За такова тълкуване свидетелстват страниците на „Неделника", в които изобилстват думи, фрази и цели изречения, преписани буквално от текстовете на руските издания, използувани за източници от Софроний. Ето само няколко от хилядите примери:

„Учително евангелие", Москва, 1744	*„Неделник", Римник, 1806*
...Не хощу смертн грѣшнnка...	...Не хощу смертн грѣшнnка...
Wбратнтн н жнву бытн ему...	Wбратнтн н жнву бытн ему...
Тогw радн оубw грѣшнагw	Тогw радн грѣшнаго мнлва,
мнлуетъ, праведному...	а праведнагw...
...Стын оцы нашн н оучнтелн...	Стыі оцы нашн н оучнтелн...
...Н не бы воздала...	Н не бы воздала...
Ѡ бга блгословенiе...	Ѡ бга блгословенiе..,
мысленныа знмы...	мысленнаа знма...
процвѣтнн...	процвѣтныn
плоды добродѣтелнн	плод добродѣтельныn
Прiнтн духовныа красоты	Прiемне духовнаа красота
Чlвколюбiа н мнлосердiа схожденiе	Чlвколюбное мнлосердное схожденiе
В дрѣвнѣмъ законѣ пнсано есть: проклатъ всякъ внсан на древѣ.	На ветхын закон пнсано ест: проклат всак выcан на древѣ.

Маргарит, Москва, 1641	*„Неделник", Римник, 1806*
Єднnъ пут смертныn ест,	Єднн бн есть поуть смертныn,
а не другiн...	а не друг н...
Чаша обща	Чаша обща

[47] М. Арнаудов. Софроний Врачански. С., 1963. с. 72.

Єдин страх и единъ долгъ
Днесъ славин, а оутре безславен
И рабн, и свободни, славни и неславнін, грѣшницы и праведницы
Ласкающаа плоть
Юность кровнврѣніе и оуза грѣховнаа, наоукъ нечистоты, юность лютьін конь, иже на всю погубу потребен.

Єдин страх и един долгъ
Днесъ славенъ, а оутре безславенъ
И робьі и свободнін, славнін и неславній, и грѣшнін и праведнін
Ласкающаа плоть
Младость крововрѣніе, и оузи грѣховньін, наоука нечистаа. Младость лютьін конь, що є на всакаа погуба потребен.

Но когато предава неясните и трудно разбираеми текстове в печатните славянски книги на „болгарский простий языкъ“, Софроний много сполучливо казва, че „произведох . . . от славянскаго простраиаго языка на болгарский простий и краткий языкъ. . .“

Относно някои заключения на М. Радулеску и Д. Петканова се налага да се спрем и върху техните твърдения, че по съдържание „Неделникът“ на Софроний Врачански с малки изключения отговаря на съответните неделни поучения в съхраняваните в Народната библиотека „Кирил и Методий“ български ръкописи № 689 и 760. Те са преписи на превод, направен от гръцки език от дамаскинаря Йосиф Брадати. В първия ръкопис са поместени проповедите от митаря и фарисея до неделята на всички светци, а във втория — от неделя първа до неделя тридесет и втора с още няколко други слова. Според двете авторки тези два български ръкописа се сближавали с поученията на Софроний, но се отдалечавали от Данииловия ръкопис № 304. Това им дава основания да допускат, че преводът на Йосиф Брадати е правен от по-късна гръцка редакция на поученията на Калека, легнала в основата на превода, който се открива в „Неделника“.

При съпоставяне обаче на текстовете от уводите и изложенията на проповедите в „Неделника“ с тези текстове в превода на Йосиф Брадати веднага проличава, че различията не са „почти незначителни“, каквито ги окачествяват авторките. Те не са само в резюмирането на някои пасажи в проповедите на ръкопис № 760, а има много по-големи пропуски и съкращения. В това отношение могат да се посочат много примери. В ръкопис № 760 проповедите за 6-а и 15-а неделя са представени само с първия евангелски цитат и с приписка на преписвача: „хотехъ свръшити слово, но узеша ми изводъ и много пожалихъ“. Нямат увод и започват направо с първия евангелски цитат и проповедите на 13-а, 28-а и 29-а неделя. От друга страна, уводите в проповедите за 25-а, 26-а, 27-а и 31-а неделя са предадени с голямо съкращение и опростяване. Изобщо в ръкопис № 760 текстът на проповедите е превеждан сухо и опростено, като са изоставяни редица подробности. В тези проповеди липсва оная свежест и обширност, с които се отличава всяка работа на Софроний.

Единствената прилика в уводите на „Неделника“ и в ръкопис № 760 е преместеният увод на Калека в поучението за неделя пета от поста за увод на Цветница. Този увод и в московските учителни евангелия е запазил мястото си, както е в гръцките ръкописи. Явно е, че и Софроний е предпочел комбинацията, използувана от Йосиф Брадати. Навярно тя

е пренесена от „по-късна редакция", направена в Гърция. В такъв случай ще трябва да предполагаме, че и Софроний е имал под ръка тази по-късна гръцка редакция.

Освен в уводите големи различия личат и в заключенията на проповедите. В превода на Йосиф, преписан от Тодор Врачански, в повечето случаи заключенията са резюмета на пасажи от тълкуването на последния евангелски цитат в оригинала на Калека. В „Неделника" те са обособени в нов раздел под название „поучение". Самата тази промяна в структурата на словата е наложила да се доразвият по-обширно някои мисли, залегнали в съдържанието на последното тълкуване, или да се изготвят нови текстове, като понякога се заимствуват и от други източници. Така например в проповедта за митаря и фарисея част от обяснението на последния евангелски цитат от Калека съответствува на началото на „поучението" в „Неделника". Същото е сторено и в проповедта за блудния син, и в проповедта за седмата неделя след русалиите. В проповедта за неделята на мироносците „поучението" в „Неделника" се покрива напълно с по-голямата част от последното тълкуване на Калека. Така е станало и при „поученията" към проповедите за неделята на самарянина, за неделята на слепия, за 16-а, 17-а, 21-ва и 29-а неделя след русалиите. В други „поучения" пък се преразказват по своему мисли, които са развити в последното тълкуване на проповедта. Срещат се и „поучения", в чиито текстове са вмъкнати добавки, които не се схождат с текстовете от тълкуванията на Калека. Такова е „поучението" към проповедта за 22-ра неделя.

В заключенията към някои проповеди в „Неделника" са вмъкнати идеи, мисли и цели пасажи, заимствувани и от чужди източници. За такива допълнения в „Неделника" към творбите на Калека говори и М. Радулеску. Според нея в „Неделника" се срещат пасажи от по няколко реда, а и по-големи части, които съвпадат с текстовете в „Кириакодромиона" на митрополит Никифор Теотокис. Така например „поучението" в проповедта за Томина неделя в „Неделника" съвпада с последната част на омилията на Теотокис за същия ден.[48] Части от омилията на Теотокис за втората неделя след русалиите образуват „поучението" на проповедта за същия ден в „Неделника". „Поученията" в проповедите за 4-а и 9-а неделя в „Неделника" имат съответствие с омилиите на Теотокис за същите недели.[49] Първите няколко реда от „поучението" към проповедта за 11-а неделя имат съответствие в омилията на Теотокис за същата неделя. Началните редове на „поучението" към проповедта за 17-а неделя съвпадат с началото на омилията от Теотокис за същата неделя.[50]

Румънската изследователка е констатирала съвпадения и на пасажи, които се намират пръснати из текста на тълкуванията на някои евангелски цитати. А за увода на проповедта за 14-а неделя в Неделника пише, че е идентичен с увода на ерминията за същата неделя у Теотокис.[51] Всички тези съвпадения явно свидетелствуват, че Софроний е имал пред себе си и книгата на Теотокис.

Радулеску обаче не допуска, че Софроний е могъл да прави преработка на разнообразен материал, да взема пасажи или по-големи части от един

[48] М. Радулеску. Цит. ст., с. 956.
[49] Пак там.
[50] Пак там.
[51] Пак там.

или друг автор. За нея е по-вероятно „да се е преписвало например в една проповед всичко, каквото е давал българският превод на по-късната редакция на сбирката на патриарх Калека“[52]. Но срещу такова предположение решително се противопоставят редица слова във Видинския сборник. Още при неговото изготвяне Софроний си служи с комбинаторен метод. Няколко от видинските слова са съставени от комбиниране на текстове от двама и повече автори. Такива са например „Слово стгw іwанна Златоустаго, w честн сщенническіа“, в което е използувано и проложното „Слово стагw Анастасіа нгумена сінайскагw еже не wсуждатн“; „Слово стаго іwанна Златоустаго, w милостыінн н w рабѣхь“ е комбинирано с проложното безименно „Слово похвалное дающымь милостнню нищымъ“. А от двете проложни Златоустови слова „Поученне к женамъ да будут молчалнвн“ и „О злыіх женахь“ Софроний е изготвил „Поученне кь женамь іако да будуть разумнн н молчалнвн“. Но най-интересна е комбинацията, която Софроний е направил при изготвянето на Слово за въздвижение на честния кръст. Във Видинския сборник то е съставено от словото за въздвижение на честния животворящ кръст, взето от московските печатни Пролози, и от Поучението на Климент Охридски за същия кръст, напечатано в същите Пролози. При използуването на тази комбинация в „Неделника“ Софроний е прибавил вече и увод, който заимствува от Поучение за въздвижение на честния кръст в московските печатни учителни евангелия. В новия си вид това слово със своята тройна комбинация не само неоспоримо свидетелствува за комбинаторните похвати на Софроний, но и потвърждава използуването на московските печатни учителни евангелия. Ето и примери от текстовете на трите комбинирани слова, съпоставени със словото в „Неделника“.

„Учително евангелие“, Москва, 1744

„Неделник“, Римник, 1806

УВОД

Красньі день н свѣтльін праздннкъ честнагw н жнвотворащагw крта, праздннющс днесь, радостію радѣемсѧ, н веселіемъ веселнмсѧ, просвѣтнхом оубw снмъ, н дховнw просіѧхом разумѣвающе н зращс еже въ семъ велі̀е таннство ѡ̀ насъ, бжіа чл̀колюбіа н мнлосердіа схожденніе. Что же лн есть таннство; іакw еднородньій снъ бжій, волею на страсть

Красній день, н свѣтльій праздннкъ, н веселое торжество празднуваме днесъ воздвнженіе Чтнаго н животворащаго креста Гдна, слыішателн мон. Н радѣем сѧ н дховнw веселнм сѧ, като гледаме що е оутакмнл днесъ бгъ нашъ радн насъ голямое таннство н чловколюбное мнлосердное схожденіе свое. Понеже еднородньій снъ н слово бжіе нзволнл

[52] М. Радулеску. Цит. ст., с. 958.

свою прихоⷣнтъ, еже есть всегѡ мі҃ра ѡчищеніе и спасеннїе: и предаетъ себе насъ ради, клатва бывъ, да насъ ѿ клатвы и грѣха свободнтъ преблагі҃н. Сегѡ ради и пришелъ есть да свщьіа под закономъ нскѵпнтъ, ꙗко же пишетъ: да всновленіе воспрі҃немъ, да ктомѵ не бѵдемъ раби, но свободнн: не ктомѵ пристрастнн, но безстрастнн, не ктомѵ міролюбцьі, но бг҃олюбцьі, не ктомѵ по плотн ходаще, но по дх҃ѵ.

та предал ссѣ на мѵка, зам да бѵдѣ ѡчищеніе и спасеніе на всма свѣтъ. Преблагі҃н Г҃дъ за насъ клатва станал замъ да нзбавн нас ѿ предѣдная клатва, и да нскѵпн насъ що сме бьіли по законньіа грѣх, та да бѵдем снове бжіе, да не сме вече робьі, но свободнно, и да не сме вече свѣтолюбцьі, но бг҃олюбцьі, и да не ходнм вече по плотска вражда бг҃ѵ ест.

Пролог, Москва, 1735 *Видински сборник, 1802*

ИЗЛОЖЕНИЕ

Маѳентін нже мѵчнтелъ сн҃ъ Маѳіміана Єрквлеса, братъ ѳеодѡрьі, женьі Кѡнстантіновьі. Сей вь Рнмѣ гоненіе веліе воздвнже на хр҃тіаньі и мнѡгн оумѵчн. Сіаже слышав цр҃ь Кѡнстантінъ поснлаше к немѵ пнсанїа, да престанетъ ѿ мѵчнтелства злагѡ. И вндѣвъ его непокорающага помьіслнвъ к томѵ и бранін на него нтн. Еще же и бошеса чарованїа злагѡ Маѳентіева. И молашеса бг҃ѵ нбснѡмѵ. Єго же и хр҃тіанской народъ почнтаетъ. Еже даровати емѵ образъ побѣдьі на мѵчнтела. И ѕѣлѡ ѕбѡмолащѵся цр҃ю и ꙗвнса емѵ в полѵднн, и свщьімъ с ннмъ, образъ кр҃та г҃днж вображенъ звѣздамн сіающъ паче слнца.

Махентіа рнмскій царь мѵчнтель хр҃тіанскін, що бѣше сьінь на Махіміана цр҃а Єрквлеса, а брать на ѳеодора жена, на Константіна цр҃а; Той Маѳентіа цр҃ь на Рнмь голамо гоненіе воздигна на хр҃тіаньіте, почто беше ідолопоклоннкь и много хр҃тіаньі оумѵчн и оубн. Това като чю царь Константінь провождаше на Маѳентіа цр҃а пнсаніе, да престанн ѿ таковое злое мѵчнтелство. И като гѡ вндѣ како са непокорава на пнсаніето мѵ помьіслн вече сас вонска на него да нди, ала са бошше ѿ Маѳентіювьіте діаволскій магін, и молашеса бг҃ѵ нбснѡмѵ, да мѵ подарн након образь да надвій тогѡ мѵчнтела. И като са много молаше цр҃ь Константін на бг҃а, ꙗвн мѵ г҃дь нападнн образь кр҃та нзобразень сас звѣздьі и свѣташе по боле ѿ слнцето.

„Неделник“, 1806

Маѳентіа Рымскін цръ н мѣчнтелъ хрнстіанскін, що е бѣлъ сн̃ъ на Маѳіміана цр̃а Єркѵлеса, а братъ Ѳеодорьі женѵ Константіна цр̃а. Той Маѳінтіа цръ на Рьімъ голѧмое гоненіе повдигналъ бѣлъ верхъ Хр̃тіаньіте, понеже бѣлъ ндолопоклонникъ, н многѡ хр̃тіане оумѵчнл н оубнлъ бѣіл. Това като чѵл бѣіл цръ Константінъ пратнлъ пнсаніе на Маѳентіа цр̃а да престане ѿ таковое злое мѣчнтелство. Послѣ вндѣлъ како сѧ непокорава на пнсаніе єгѡ намѣслнл вече с войска да понде верхъ негѡ. Ала сѧ боѧше ѿ Маѳентіювнй діаволскій магін. Н наченалъ да сѧ молн бг̃ѵ нб̃сномѵ, та да подарн емѵ нѧкон образ да побѣдн тогѡ мѣчнтелѧ. Н като сѧ молѧше цр̃ъ многѡ на бг̃а ѣвнл емѵ бг̃ъ на полѵдне образъ кр̃та нз образе со звѣздьі, н свѣтел бѣіл повьіше ѿ слн̃це.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

(ПОУЧЕНИЕ ОТ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ)

Пролог, Москва, 1735

Днесь, братіе, кр̃тъ прест̃ьін воздвижетсѧ, разрѣшаѧ прегрѣшеніѧ наша н всѧко лѣто wбновлѧѧ воздвиженіемъ своимъ н wбетшавшаѧ грѣхомъ срдца наша поновлѧетъ, тѣмъ бо стьімъ кр̃томъ нскѵпленн бьіхомъ, ѿ клатвьі законньіѧ. Нѧ томъ бо прнгвоздисѧ гдь̃ бг̃ъ нашъ, н рѵкопнсаніе грѣха нашегѡ раздра. Нѧ томъ оумертвн всѧ прегрѣшеніѧ наша н съблажненіѧ. Тогоже дадє намъ вл̃ка н бг̃ъ орѵжіе на протнвнаго врага. Тѣмъ смерть оумертвисѧ, н адъ разрѵшисѧ. Тѣмъ Ѧдамъ оумерщвенньін древле. Пакн wбновисѧ н Єва ѿ клатвьі свободисѧ. Древньімъ бо вкѵсомъ бѣ нспалъ нз раѧ

Видински сборник, 1806

Ѧмн днес, братіе кр̃ть, прест̃ьін воздвигнаса н нашето прегрѣшеніе разрѣшава н на всѧкаѧ годнна сас своето воздвиженіе wбновлява wбветхельін грѣхове на срдцето нашн: Сас той стьі кр̃ть нскѵпнхме са нін ѿ клатвата законнаѧ, почто са на него прнкова гдь̃ нашъ а раздра грѣховное нашем рѵкопнсаніе н на него оумертвн всѧ согрѣшеніѧ н соблазненіѧ нашѧ. Тогѡ дадє намь вл̃ка нашь н бг̃а орѵжіе на протнвнаго врага нашегѡ. Сас него сѧ смерть оумертвьін адь са разсьіпа. Н Ѧдамь що беше оумрѧль сас него са подновн н wжнве, н Євва сас него са кортолнса ѿ клатвата. Ѿ древо

древле, древомъ же пакн крⷮтнымъ веселнсѧ в рай.

оукѵса Адамь н нспадень быль нз раѧ. Н пакь сас дрѣвото крⷮтное насели са оу рай.

„Неделник", 1806

Амн нін днесъ, хрістіане, братіе мон, гледаме како са воздвнга кеестъ стьін н да вѣрѵваме како со воздвнженіе егѡ wбновлѧетсѧ wбветшалін грѣхн сⷣца нашнх. Понеже с тоѧ стьін крⷮ нскѵпнхмн са нін ѿ клатвьі законньіѧ. Като са прнкова на него гдь наш н раздралъ грѣховное нашьі рѵкопнсаніе. Н на негѡ оумертвнлъ все согрѣшеніе н соблазненіе нашьі. Н тогѡ дадѣ вⷣка наш Хс оржжіе на протнвньіѧ дѣшманьі нашьі. Он с негѡ смерт оумертвнл н ада расьіпал. Н Адам цо беше оумрѧл с него са подновн н wжнве. Н Єѵа с него са свободнла ѿ онаѧ клатва. Оукѵсалъ Адамъ ѿ оное дрѣво н нзгонен быі нз Раѧ, а с това крⷭтное дрѣво пакн понде оу рай...

Съвсем очевидно е, че слабото запознаване с творческата лаборатория на Софроний доведе и двете авторки до погрешното „откриване" на „готов български превод" от XVIII в., от който Л. Милетич бе издал седем слова, писани на български народен език с гръцко писмо.[53] Тези седем слова според М. Радулеску „съвпадат напълно, от първата до последната дума, със съответните проповеди от „Кириакодромиона" на Софроний"[54]. Същото заяви и Д. Петканова: „абсолютно всичко, от началото до края, съвпада със Софрониевите поучения"[55]. Тя дори добави: „Всички наблюдения и съображения дават основания да се направи изводът, че Софроний черпи неделните слова, съставящи основната част от „Неделника", не направо от гръцки оригинал, а от български превод, направен най-вероятно през XVIII в. на доста книжовен език."[56] Но няколко години по-късно Петканова нарече погрешен този свой извод, тъй като „преводачът на неделните слова в „Неделник" е Софроний, а издадените от Милетич поучения са преписи от неговата книга"[57].

При новата постановка Петканова смята неделните слова на Йосиф Брадати и на Софроний Врачански за два различни превода от „Кириакодромион" на монаха Агапий Критски, който преработил неделните слова на патриарх Калека, а Акакий Диакрусис ги издал през 1675 г. във Венеция. Но в Софрониевия „Неделник" липсвали две от словата на Агапий. Освен това тълковните слова у Софроний външно имали друга форма. Раз-

[53] Л. Милетич. Два български ръкописа с гръцко писмо. С., 1920.
[54] М. Радулеску. Цит. ст., с. 958.
[55] Д. Петканова. Цит. ст., с. 213.
[56] Пак там.
[57] Д. Петканова-Тотева. Хилядолетна литература. С., 1974. с. 192; Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII—XVIII в. — Год. Соф. унив., Фак. слав. филологии, т. 62. 1968.

личия се срещали и в тяхното съдържание. Някои от уводите били разместени, а други — не съвпадали. Намирали се и несъответствия в отделни изречения, разпръснати из тълкуванията или поученията, „а заключението на словото за неделята на слепия у Софроний е различно от това у Агапий". Тук-там Софроний направил и пропуски, добавки, позволил си и да „побългарява", което не се отдалечавало по същество от гръцката основа.

Според Петканова повечето различия не се дължали на Софроний, а на някой от издателите на книгата на Агапий, която се препечатвала няколко пъти. Затова авторката допуска Софроний да е използувал по-късно издание, в което първоначалният текст е претърпял известна редакция. Но това предполагаемо гръцко издание не било познато и на Петканова.[58]

След направените от нас съпоставки с текстове на руските старопечатни книги и „Неделника" на Софроний смятаме за уместно да отбележим още, че и при новите си „открития" Петканова забравя писаното от нея, а именно че Софроний „винаги отделя превеждането от преписването"[59]. А в цитирания от нея пасаж от предисловието на „Неделника" на два пъти се споменава, че се преписва, а не че се превежда от гръцки език. Дори в него много ясно и определено се посочва от какъв език се преписват именно евангелските тълковни слова. „Понеже по нашей болгарскій земли много и свещеннищы и простый человѣцы нахождатьсѧ що четутъ и не разумѣватъ wт свещеннаго писанніѧ словенскагw ради глубокагw ѧзыка. Тогw ради азъ потрудихъ сѧ и преписахъ сію свещенную книгу на болгарскій простый ѧзыкъ, понеже всѣ простый болгарскій народъ да наставит себѣ на путъ правый и истинный."[60] А този „словенскагw глубокагw ѧзыка" е езикът на руските старопечатни книги, за които Софроний дава указания и в послесловието на Видинските поучения, дето с поразително същите изрази говори за неразбирането от свещеници, монаси и прости четци на „типографніа слова".

Не може обаче да се отрече, че в по-новите изследвания на Петканова върху „Неделника" има и ценни приноси, за които трябва да ѝ благодарим. Те прибавят още един източник „Кириакодромиона" на Агапий, който Софроний е имал под ръка и от който е използувал идеи, мисли, дори и пасажи, особено в някои заключения, с които се обръща към слушателите и читателите. Комбинираният и творческият подход са често явление в „Неделника".

Накрая се налага и сега да повторим казаното от Б. Пенев, че „въпросът за източниците, от които се е ползувал Софроний при съставянето на Неделника, още не е изяснен задоволително"[61]. Към заимствуваните поучения от руските издания на „Учително евангелие" трябва да добавим и споменатите вече две поучения (№ 73 и 89) от Климент Охридски, „пренесени" от московските печатни Пролози и Словото против плача за умрелите (№ 84), което се заимствува от руските издания на Златоустовия Маргарит. Остават да се издирят още източниците на 36 слова и поучения, а именно № 5—6, 13—19, 26—28, 51, 62, 63, 65, 66, 68—72, 75—78, 81—82,

[58] Д. Петканова. Из гръцко-българските книжовни отношения. . . с. 108.
[59] Д. Петканова. Неделникът на Софроний Врачански. . . с. 216.
[60] Д. Петканова. Из гръцко българските книжовни отношения. . . с. 114.
[61] Б. Пенев. Цит. съч., с. 310.

86, 87, 89—94. Някои от тях са може би преведени от гръцки език, както се сочи в заглавието и предисловието на „Неделника", а за други ще трябва да продължи търсенето им из руските старопечатни книги.

В заключение на всичко гореизложено може да се каже, че досегашната насока при търсене изворите на „Неделника" ще трябва значително да се коригира. Ще трябва да се коригират и констатациите, че Софроний „не допълва поученията от старите книги, а преписва, общо взето, точно"[62], които пречат за правилното осветляване на неговия творчески лик. Не бива един от най-видните представители на нашата възрожденска книжнина да се принизява до най-обикновените преписвачи, като се омаловажава и качественият подходна Софроний при изготвяне на сборниците. Наистина тематически Софроний не се откъсва от своите предшественици, но не се примирява с техния осакатен в качествено и художествено отношение материал, а се насочва към руската старопечатна книга. От тази съкровищница на многовековното славянско литературно богатство той загребва с широки шепи. „Пренася" поученията на прославените наши и чужди проповедници на православието заедно с множество белетристични творби на Средновековието, които творби отлично се свързват с нравствено-религиозните и просвещенските цели на Българското Възраждане. Така той не само разширява книжовните взаимоотношения между руси и българи, но освежава от чистите извори духовната култура на своя народ, укрепва неговата верска устойчивост, разгаря обичта му към живия роден език и изпълнява най-патриотичната повеля на времето.

[62] Д. Петканова. Неделникът на Софроний Врачански..., с. 242.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

САТИРИЧЕН ЕЛЕМЕНТ В БЪЛГАРСКАТА КНИЖНИНА ПРЕЗ XVIII В. С ОГЛЕД КЪМ ПОЯВАТА НА САТИРАТА НА БАЛКАНИТЕ И В УКРАЙНА

РОСИЦА ДИМЧЕВА

I. Сатирата у балканските народи през XVII и XVIII в. Да се изследват сюжетите и тенденциите в българската възрожденска сатира с оглед на балканското и руското литературно движение е интересна и актуална задача. Целта на тази статия е да се разкрие появата на сатиричния елемент в нашата книжнина през XVIII в. на сравнителна основа, като се привлекат някои наблюдения из турската и гръцката литература от XVII и XVIII в. и се направят типологически паралели с украинската сатира през втората половина на XVI и началото на XVII в.

Дълбоките изменения в турския феодализъм от втората половина на XVI и през XVII в. са основа на всички негови по-късни модификации през XVIII и XIX в., когато в Османската империя възникват буржоазните отношения и се формират нетурските нации. Тези промени са обществено-исторически предпоставки за появата на сатирична критика най-напред (през XVII в.) в турската литература и по-късно (предимно през XVIII и XIX в.) в литературата на поробените балкански народи при по-благоприятните условия на относително подобрение в националното и културното им развитие.

Ако в началото на XVII в. митът за силата и могъществото на империята още не е помръкнал, толкова по-чувствително се долавя вътрешното разложение вследствие на упадъка във военно-спахийската система, на териториалните загуби, анархията и сепаратистките въстания, на невижданата страст за забогатяване и на чудовищния произвол над народните маси. Романтическото и анакреонтично направление в турската литература отстъпва на историческите трактати, които полагат началото на политическия памфлет и на сатирата.[1] Турските памфлетисти, между които има някои видни историци, се опират на установения в обществото ред,

[1] В. Д. Смирнов. Очерк истории турецкой литературы. СПб., 1891. с. 59, 72; A. Bombaci. Histoire de la littérature turque. Paris, 1968. p. 333.

представят се като пазители на неговите норми, от които има печален упадък. Те не атакуват институциите, а само техните извращения. Прибягват до наивно-утопични предписания за възвръщане на променилото се османско общество към миналото военно и териториално могъщество.[2] Ако някои памфлетни екскурси на турски историци са далеч от спокойното прозаично съзерцание и могат да се разглеждат като изява на поетическо вдъхновение, стихотворните сатири на Рухи, Вейси и Неф'и са продукт на страстно изживяване на впечатленията от безутешната действителност, където въображение и сарказъм напомнят за традициите на сатирата на Изток.[3] Осемнадесети век бележи отлива на старата турска литература в унисон с цялата безнадеждна и умираща епоха на изчерпания и безцветен персианизъм.

Залезът на Османската империя означава несравнимо по-големи нещастия за покореното, безправно християнско население и най-вече за българите. При крайно жестока тирания, свързана с големи морални и материални бедствия, сатирата на поробените срещу формите и институциите на господствуващия режим е невъзможна. Началото на този вид творчество у гърци, българи и сърби е свързано с по-нататъшното разложение на турския феодализъм, създало условия за национално и културно движение. Докато турските памфлетисти от XVII в. прибягват към консервативна, отбранителна сатира, като се противопоставят на хаоса и индивидуалистичния произвол на новото време, революционната сатира е живата струя на литературата на възраждащите се балкански народи.

2. Ролята на гръцкия религиозен хуманизъм за сатиричната струя в църковната книжнина. Украинският сатирик Иван Вишенски и гръцко-славянската общност. Шестнадесети и XVII в. са най-критичната епоха за гърците. Културните средища се изместват постепенно от центъра към периферията, към островите, които са още притежание на западните страни. От 1453 до 1600 г. владее епоха на несигурност. Въпреки връзките с гръцката емиграция в Италия разривът със западната култура е почти цялостен. В покорените земи настава оттегляне към миналото, към религиозните и националните традиции. „Опора и сили за съпротива срещу гнета се търсят в средновековното наследство — отбелязва Б. Кньоз — наблюдаваме период на лутания, период на преход, когато един свят умира, а другият се мъчи да се роди и, както винаги, смъртта и раждането настъпват в печал."[4] В такава атмосфера сатирата е немислима. Не съществува и една по-здрава традиция в тази област, тъй като византийските книжовници разработват преди всичко догматиката и полемиката. Литературата е далеч от политическата сатира на Аристофан, доразвил гениално примитивните форми на присмеха, на култа и на народната карнавална игра. Централизацията и автократизмът в държавата и консер-

[2] В. Д. Смирнов. Кучибей Гёмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции. СПб., 1873; А. С. Тверитинова. Второй трактат Кучибея. — Ученые записки Института востоковедения, т. VI, 1953; Б. Цветкова. Елхадж Ахмед Али паша. С., 1972; W. F. A. Behrnauer. Hâgî Chalfa's Dustûru'l-amel, ZDMG. Bd. XI. Leipzig, 1957.

[3] Е. И. Маштакова. Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе (XVI—XVII вв.). М., 1972; I. Goldzieher. Über die Vorgeschichte der Higâ' — Poesie. — In: Abhandlungen zur arabischen Philologie. Leiden, 1896.

[4] B. Knös. L'Histoire de la littérature néogrecque. Stockholm, 1962. p. 394.

ватизмът в духовния живот пречат за появата на по-значително сатирично изкуство във Византия.[5]

Сатирата в Гърция намира благоприятни условия за развой едва през втората половина на XVIII в., но необходимо е да се спрем на първите кълнове на едно критично направление в църковната книжнина през времето на религиозния хуманизъм (1600—1670). Този период представлява голям интерес за нас както поради близостта с някои аналогични процеси в българската литература през XVIII в., така и поради засилените връзки между православния Юг, от една страна, и Русия и Украйна, от друга, при които възниква голямото сатирично творчество на атонския монах — украинеца Иван Вишенски (1550 — около 1620 г.).

Седемнадесети век поставя началото на религиозния хуманизъм в Гърция — движение, извикано от дотогава със западния хуманизъм от предходния век и свързано със съвземането на църквата, която поема ръководството на просветата и патриотичното възпитание на народа. Изпъкват две основни национално-религиозни задачи: защита на елинизма от турското насилие и отпор на католическата пропаганда. Църковни дейци с широка култура като възпитаниците на италианските университети Мелетий Пигас (1550—1601) и Кирил Лукарис (1572—1638) внасят нов реформаторски дух в образованието на духовенството и на народа и желаят да покажат, че гръцката нация е способна за обновление. Разбрали значението на прякото общуване с масите, те си служат в беседи и проповеди с говорим език. Едно от най-значителните начинания на Лукарис като цариградски патриарх (1621—1638) е преводът на евангелието на новогръцки език, извършен между 1622 и 1630 г. от Максим Галиполски. Това дръзко за епохата дело, вдъхновено от Лутеровите идеи, извиква резки неодобрения от страна на консервативните елементи в гръцката църква.[6] Преведени на говорим език, отново оживяват класиците на византийската литература — Симеон Метафраст, Йоан Дамаскин, Теодор Студит. При условията на робството се възражда старата връзка с древнохристиянския патристичен литературен период. Особен интерес с оглед към пробуждане на критичния дух извиква сатиричната струя в словата на Йоан Златоуст (IV в.), запазили отблясък от демократичните идеи на ранното християнство с борбата за реформиране на нравите, с идеала за апостолска църква, със смелите изобличения на богаташи и духовенство, с всичко свежо, анекдотично живописно и непосредствено на импровизираната проповед, със сърдечната топлота и близост между апостол и последователи.[7]

Тази византийска книжнина наред с прогресивните възгледи на Лукарис подхранва изобличителния тон в съчиненията на един от най-популярните автори от първата половина на XVII в. — Агапий Критски.[8] Поставил си задача да популяризира живота и морала на старите християнски

---

[5] Византийското наследство в морализаторската сатира получава известно развитие на о. Крит, който постепенно се превръща в културна крепост на Венеция срещу натиска на Изтока (XV и XVI в.) (B. K n ö s. Op. cit., p. 215 etc.; K. K r u m b a c h e r. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897. p. 681, 809—810, 873).

[6] B. K n ö s. Op. cit., p. 429.

[7] Е. П ю ш. Св. Йоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897.

[8] Срв. Д. П е т к а н о в а - Т о т е в а. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII—XVIII в. — Год. Соф. унив., Фак. по слав. филолог., т. XII, 1968, с. 57—60; L. P e t i t. Échos d'Orient. Paris, 1899—1900. p. 278—285.

светци, този хуманист с национална чувствителност внася в своите новогръцки преводи сатирични моменти, които издават живо отношение към проблемите на съвременността. По повод на житията на мъчениците за вярата от Симеон Метафраст или на повестта за Варлаам и Йоасаф той развива на народен език етически и социални идеи, като опростява своята поука, така че тя да стане достъпна за всички. Вгледал се в реалните условия наоколо си при многобройни пътувания в страната и до Венеция, Агапий негодува срещу покварата на свещеници и монаси, срещу егоизма и сребролюбието на богатите, разкрива дълбоката си покруса от робските неволи и съдействува за нравствено-патриотичното възпитание на паство и духовни водачи. В новогръцките му преводи религиозната книжнина изразява вековните традиции, патриотичното чувство и националните пориви на народа. Сатиричната струя се проявява обаче не рязко и в широк размах, а някак инцидентно. Преобладава верски поучителното, тъй като времето не позволява по-бурни манифестации на омраза към политическата власт. Усилията на Агапий за простонародно църковно учение са споделяни от редица негови предходници и съвременници: от Йоаникий Картанос, Дамаскин Студит, Алексий Рартурос и Максим Маргунски (XVI в.); от Франциско Скуфос и Евгений Янулис (XVII в.); особено от известния народен проповедник Козма Етолийски (XVIII в.), който се стреми чрез религиозно и морално възпитание да подготви духовете за свободата. Критическото отношение към църковните въпроси намира място по-късно в книгата на М. Антракитис „Християнски мироглед" (1699), а проповедите на Илия Миниатис (1669—1714) съчетават религиозно и патриотическо вълнение. Заслужава да се отбележи мъдрият и ироничен дух в словата на Мелетий Пигас, особено в изобличенията на суеверието у невежите.[9]

Развитието на просветната дейност през първата половина на XVII в. е свързано с възраждане на философията, изтласкана през византийския период от схоластиката. Епохата на Лукарис е епоха на Галилей, Бейкън и Декарт, но в поробена Гърция намира отзвук италианският неоаристотелизъм. Теофил Коридалеос (1560—1646), ученик на падуанския философ Чезаре Кремонини, пренася древната гръцка култура от Италия в Константинопол. В историята на философията Коридалеос е скромен коментатор на Аристотел, а за Гърция — пръв представител на западната мисъл, противник на теоложкия догматизъм и на източната мистика.[10]

Основната задача, която стои пред дейците на религиозния хуманизъм — възраждането на елинизма, — е тясно свързана със защитата на православието срещу пропагандата на Рим. На тази основа през втората половина на XVI и началото на XVII в. става възможно единението на гръцкославянския свят срещу католическата контрареформация, която се стреми да проникне в православните страни на Балканите и да подчини Украйна и Белорусия.

В края на XVI и през XVII в. в егейските острови и Южна Гърция проникват йезуитите. През 1583 г. те се настаняват в Константинопол. Първите сведения за дейността на католическото духовенство в България

---

[9] К. Т. Димарас. История на новогръцката литература. С., 1971. с. 109, 125, 127—129.

[10] Cl. Tsouurkas. Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Korydaleé. Bucarest, 1948. 2 éd. Thessalonique, 1967.

датират от 1565 г.[11] Опасността от католицизма е още по-голяма в Украйна и Белорусия, които през 1569 г. попадат под властта на федеративната полско-литовска държава Реч Посполита. Под ръководството на П. Скарга йезуитската пропаганда в Полша бързо съкрушава противоречивите протестантски движения и подема борба срещу православието.[12]

За настъпилия в Западна Русия терор под прикритието на католицизма немалко вина имат православните епископи-ренегати и някои магнати-родоотстъпници, които съдействуват на йезуитите за подготовката и провъзгласяването на Брестката уния от 1596 г. Униатството става основна опасност за националната украинска и белоруска култура. Защитата на православието се слива със защитата на народността.

Отзвук на изострилото се политическо и културно съперничество между гръцко-славянския и католическия свят е полемичната и апологетична литература. Най-видните дейци на гръцката църква се проявяват в защита на православието — патриарсите Йеремия II (1530—1595), Мелетий Пигас, Кирил Лукарис, Нектарий Критски (1602—1676), проповедникът Илия Миниатис. Разцветът на полемичната книжнина е ново доказателство за това, как прозелитичните опити на папата водят до засилване и оформяне на източната църковна реторика като жанр. Покрай демократизма в желанието за отпор срещу завоевателя-мохамеданин и папските домогвания апологията на православието цели възраждането поне на духовна Византия, заменянето на стария сепаратизъм между православните балкански държави с противоположното общо чувство на християнска солидарност, което подхранва шовинистичното в новия елинизъм.

Докато в Гърция при всичко национално в разработката на верския въпрос споровете имат предимно догматическо-богословски характер в духа на византийската традиция, в Украйна и Белорусия, особено след унията от 1596 г., на преден план застават политически и общокултурни проблеми. В открити писма, във възвания и в памфлети се обсъждат възбудено най-актуалните събития — чуждият гнет, разгромът на православието, измяната на църковните водачи, грабителските нрави на курията, реакционната дейност на йезуитите, заплахата, надвиснала над националната култура.

Общата опасност и общите политически интереси пораждат оживени връзки между Гърция, от една страна, и Московска и Западна Русия, от друга. През 1588 г. патриарх Йеремия II предприема пътуване през Полша до Москва във връзка с организацията на руската патриаршия, което намира отзвук в Украйна. От края на XVI и началото на XVII в. в Западна Русия започва основаването на гръцко-славянски училища, които съдействуват за откъсване образованието от влиянието на католическите културни институти. През 1594 г. Пигас изпраща Лукарис с религиозно-политическа мисия в Литва, където бъдещият константинополски патриарх престоява с прекъсване до 1602 г., води борба против католици и униати, участвува на страната на православните в Брестския събор. През 1596 г. Лукарис става ректор на Вилненската школа с намерение да я преобрази в

[11] Н. И. Милев. Католишка пропаганда в България през XVII в. С., 1914. с. 15. Противодействието, което католическата пропаганда среща в България, се обяснява донякъде и с борбата, водена от патриарх К. Лукарис през първата половина на XVII в. против латинското влияние на Изток (цит. съч., с. 53).

[12] М. А. Стельмашенко. Петр Скарга. Киев, 1912.

академия, но не успява поради верските преследвания. Украинският публицист Христофор Филалет включва 7 писма на Пигас против униатите в знаменития си полемически трактат „Апокрисис", насочен срещу книгата на Скарга „Бресткия синод" (1597).[13] Атон снабдява Украйна и Белорусия с антипапски памфлети. Такъв е случаят с изобличителното съчинение „История о едном папе римском", което включва вариант на историята за жената-папа Йоан VIII. С особена популярност се ползува легендата за „кучешкия пост", извлечена из написаното от Евтимий Търновски Житие на Иларион Мъгленски, където се осмива една от „ересите" на арменската църква.[14] Немалка роля играят и традициите на антикатолическата пропаганда в Киевска Русия, които също свидетелствуват за гръцко-славянски връзки.[15]

В Гърция и в Западна Русия православни и протестанти проявяват склонност за обединение срещу общия враг — Рим. Двамата най-значителни представители на религиозния хуманизъм — „еретическият" патриарх Лукарис и философът Коридалеос — показват известна склонност към протестантството. Интересен документ, извикал бурно неодобрение сред правоверните дейци на православието на Юг и в Украйна (у киевския митрополит П. Могила), е „Изповедта" (1631) на Лукарис, където са проявени стремеж към обнова на теологията и влечение към някои положения на реформацията.[16] От своя страна западноруските публицисти заемат от протестантите и дори от католиците сатирични образи и похвати.[17]

При такива обстоятелства Иван Вишенски изпраща от Атон — крепостта на православието — пламенни памфлети срещу целия социално-политически и църковно-религиозен строй на Реч Посполита. Проникнат от напредничавия дух на първите християнски проповедници, този голям сатирик на Украйна съчетава новите реформационни тежнения с увлечения в исихазъм, кирило-методиевската традиция в защита на народност и национална култура с „богомилска" проповед за равенство между хората, против крепостничеството, против съсловната организация на обществото, осветени от държава и църква. Творчеството на далечния предтеча на Гогол и Шевченко представя за българската наука особен интерес не само поради привлекателните аналогии между борбата у нас срещу Фенер и движението срещу папизма в Западна Русия, но и с неизследвания въпрос за вероятното влияние на богомилството върху украинския апостол на чистата вяра и националното възземане.

Сатиричните послания на монаха-демократ имат странна съдба. Открити за литературната история след близо 200 г. забвение, те срещат в

---

[13] В. Кпös. Op. cit., p. 400, 421, 424—425; И. Н. Голенищев-Кутузов. Гуманизм у восточных славян (Украйна и Белорусия). — В: Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963. с. 44 и сл.

[14] Л. Махновець. Сатира і гумор української прози XVI—XVIII ст. Київ, 1964. с. 19—22, 36—37.

[15] Л. Махновець. Цит. съч., с. 14 и сл. Известна роля в антикатолическата пропаганда в Киевска Русия играе и Григорий Цамблак като киевски митрополит от 1415 до 1419 г. (В. В. Качановский. Из истории сербской литературы, I. Полемическая литература против латинян и еретиков. Киев, 1900. с. 44—45.

[16] В. Кпös. Op. cit., p. 428. Срв. с. 385, 401 и сл.

[17] В. Н. Перетц. Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI—XVII вв. — В: Сборник по русскому языку и словесности. Т. I, вып. 3. Л., 1920. с. 56—73; Иван Вишенский и польская литература XVI в. — Сб. Отд. русс. яз. и слов. АН СССР, т. 101, 1926, № 2, с. 15—49.

средата на XIX в. възторжения прием на демократичната украинска общественост, видяла у Вишенски един от създателите на родната литература, така сроден на новото поколение с всичко енергично и социално отзивчиво на своята натура. Обхванат от благородния порив да възкреси личността на атонския пустинник, Иван Франко става автор на първото монографично изследване върху неговия живот и творчество.[18] Той стига до заключението, че между всички украински полемисти от края на XVI и началото на XVII в. единствен Вишенски прави „опити за философско изяснение на своите тези", за обосноваването им върху „общи абстрактни понятия, стоящи по-високо от ръкописи и печатни документи, от случайни конкретни факти" (с. 109—110). При изясняването на тези въпроси Франко се сблъсква с всичко проблематично и сложно, с всичко прогресивно и консервативно, ново и източнодревно в идеите и вътрешната природа на монаха. Той определя светогледа на Вишенски като „дуализъм със значителна песимистична багра" (с. 480). Основания за такъв извод дават религиозните и обществените убеждения на украинския полемист, според когото елементът на доброто в света, в природата, даже в човешката душа е значително по-слаб от злото. Христос е победил само в областта на етиката. Светът и природата са останали притежание на злото начало като мощно оръжие за побеждаване на ония, които желаят да вървят след Спасителя. От тези възгледи, отбелязва Франко, Вишенски стига до „обществен нихилизъм, виждайки дяволско изкушение в целия обществен строй, във всички институции, даже в осветените от божите заповеди и тайнствата на християнската църква" (с. 483). Не само духовните и светските властници, но всички, които имат някаква собственост, дом, семейство, са роби на сатаната. Неколцината праведници водят тежко и незавидно съществуване. Чистилището не е подир смъртта, а е в земните страдания, които подобно на огън чистят грешната природа на човека. Спасението не е в борбата със съществуващото зло, а в аскетическия подвиг. На Франко прави силно впечатление анахронизмът на това песимистично гледище спрямо земния живот през края на XVI и началото на XVII в., когато под напора на ренесансовите идеи даже в църковните кръгове побеждава тъкмо противоположният възглед — победил дявола, Христос е освободил цялата природа от неговата власт; природата е част от божеството и човек не трябва да я ненавижда, а да се вгледи в нейните тайни (с. 482). И същевременно този консервативно мистичен дуализъм, отстранил чувствено телесния елемент, подхранва дръзката и безкомпромисна социална критика и демократизма, които са така близки на новия човек: „Никога до това време — бележи възторжено Франко — силните на този свят, били те светски или духовни лица, не са слушали от простия южнорусин такива горди, решителни и потресно силни слова. От тях вее, макар и още несъзнателно за самия автор, този свеж, нов дух на освобождение на човека от оковите на всемогъщата традиция, който 100 г. преди това прогърмя за първи път в Германия в боевия призив на Хутен: „Ich hab's gewagt!" (с. 239).

Ако Франко не се впуска в проучване изворите на този дуалистичен светоглед и е склонен да подценява въздействието на Атон върху Русия (с. 449—452), напоследък проблемата се поставя от съветските учени на

[18] І. Франко. Іван Вишенський і его твори. Львів, 1895. В текста в скоби се посочват страниците на цитатите.

по-широка сравнителноисторическа основа. Очертава се сложно и интересно взаимоотношение на обществено-религиозни сблъсквания от XVI до XVIII в. в Русия, Украйна и Белорусия, за чието изясняване трябва да се имат пред вид и духовните стимули от гръцко-славянския Юг, проникнали в различно време по различни пътища и приели нов национално-социален облик: движението на „нестяжателите" от XVI в. срещу манастирската собственост в името на строгия аскетически идеал; народноосвободителната борба на украинци и белоруси срещу феодално-католическата експанзия от края на XVI и началото на XVII в. и антифеодалното движение на разкола през XVII в. И. П. Ерьомин засяга ролята на исихазма във възгледите на Вишенски.[19] Той изтъква и връзката им с някои разсъждения на руските разколници-старообрядци, които неведнъж поставят съвременния им църковен „смут" в пряко отношение с Брестката уния от 1596 г. Не е случаен фактът, че от общо петте известни преписа на съчиненията на Вишенски четири са несъмнено от разколнически произход.[20] Ф. Я. Шолом обръща внимание на идейно-художествената близост между посланията на украинския сатирик и съчиненията на защитника на „нестяжателите" Максим Грек.[21] В доклада си пред V международен конгрес на славистите И. Н. Голенищев-Кутузов определя ролята на богомилството в мирогледа на Вишенски: „Опитният инквизитор" несъмнено би почувствувал в думите на Вишенски учението на манихейството (по-скоро на балканското богомилство) и проповедта за третото царство на духа на калабрийския пророк Йоахим."[22] Той посочва и съчиненията на Йоан Златоуст като стимул за антифеодалния протест на сатирика. Според учения византийско-славянската традиция обяснява влиянието на Грек върху Вишенски и успеха на украинския сатирик в руската старообрядческа среда. Изследванията трябва да се насочат и към богословската литература на венецианските гърци от XVI в. Напоследък А. Н. Робинсон, позовавайки се на Голенищев-Кутузов, отново поставя въпроса за сближението на богомилство и исихазъм в Атон през XIV в. и за значението им във формирането на светогледа на Вишенски. Робинсон разширява сферата на проникване на гръцко-славянското духовно наследство върху руските „нестяжатели" и върху движението на разкола от втората половина на XVII в., повлияно както от противоправителствените и противоцърковните идеи, така и от

---

[19] И. П. Еремин. Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность. — В: Ив. Вишенский. Сочинения. М.—Л., 1955. с. 258.

[20] „Има на края основания да се предполага, че Вишенски е принадлежал към тези автори, чиито съчинения старообрядците — в своето множество изразители на посадско плебейския и селски протест против Московската феодално-крепостническа държава — са ценели особено, тъй като именно в тях са намирали отговор на много вълнуващи ги въпроси, натъквали са се на мисли, твърде съответни на техните собствени убеждения. Достатъчно е да съпоставим съчиненията на Вишенски с писанията на Авакум, за да се убедим в това, че популярността на Вишенски в средата на старообрядците не е била случайна, а се е опирала на дълбоко съчувствие към много негови идеи, настроения и светоразбиране" (И. П. Еремин. К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке. — В: ТОДРЛ. Т. IX.М.—Л., 1953. с. 294).

[21] Ф. Я. Шолом. Иван Вишенский и Максим Грек (Из истории русско-украинских литературных связей XVI — начала XVII вв.). — В: Слав. филология. Сборник статей. IV Международный съезд славистов. Т. III. М., 1958. с. 294 и сл. За разпространението на съчиненията на М. Грек в Западна Русия вж. у В. С. Иконников. Максим Грек и его время. Киев, 1915. с. 580.

[22] И. Н. Голенищев-Кутузов. Цит. ст., с. 55.

дуалистичните представи на украинските полемисти. „Разбира се — пише той, — тези новопоявили се „апостоли", искрено считащи се за ученици на самия Исус Христос, биха изпаднали в крайно негодувание, ако някой от техните съвременници би подозирал в проповедта им признаците на някакви „неправедни" учения на древния Европейски Изток или даже на съвременния Запад. Но затова пък такива генетически връзки подлежат на изследване (което по същество още не е започнало) и добре се укрепват чрез сравнителния аспект на разглеждането на късните литературно-политически съотношения."[23]

Указанията на тези съветски учени са принос към важната и още изцяло неразрешена проблема за въздействието на богомилската идеология върху руското общество. Едно обстойно проучване в тази област може би ще разшири досегашните сведения за проникването на богомилството в Киевска Русия през XI в. и за спорното му влияние върху учението на стриголниците, възникнало през XIV в. в руските земи, с нови факти, взети из украинското реформационно движение от края на XVI и началото на XVII в. и преди всичко из съчиненията на Вишенски. Насочената срещу православната църква богомилска ерес не намира условия за развитие в България при коренната промяна в политическия, социалния и духовния живот през робството. Има основания да се предположи, че тя се запазва в продължение на два века в атонските манастири и дава своя влог в националнодемократичното движение против папизма в Украйна.[24]

Като говорим за допустимото влияние на богомилството върху Вишенски, трябва да напомним функциите на това учение в Босна от началото на XIII до средата на XV в., където то е тясно свързано с борбите на населението срещу опитите на унгарските феодали да завладеят страната и да наложат католическата религия.[25]

Наблюденията ми върху полемическите произведения на Вишенски не претендират за изчерпателност и категоричност, невъзможни при сегаш-

---

[23] А. Н. Робинсон. Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI—XVII века (Иван Вишенский, Аввакум Симеон Полоцкий). — В: Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). М., 1971. с. 37. Наблюденията на Робинсон могат да бъдат допълнени и с влиянието на еретическото учение на стриголниците върху движението против църковните имущества, изявило се през XIV и първата четвърт на XV в. на почвата на Новгород и Псков (В. С. Иконников. Цит. съч., с. 388). Тази ерес има антийерархическо направление и показва успоредици с богомилството. През началото на XVI в. „нестяжателите" подемат на друга социална основа борба за отнемане църковната собственост и за възстановяване на древните манастирски устави. Трябва да се отбележи и широкото разпространение на „Беседата против богомилите" на Презвитер Козма в Русия и България дори през XVIII в. Това съчинение е било включвано в руски сборници срещу новгородските и други ереси (М. Г. Попруженко., Козма Презвитер. — Бълг. преглед, 1929, кн. 1, с. 23; Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973. с. 86—117).

[24] За богомилството в Атон през XIV в. вж. у Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969. с. 497 и сл.

[25] Срв. Д. Ангелов. Богомилството в историята на славянските народи и влиянието му в Западна Европа. — В: Слав. филология. Т. V. С., 1963. с. 170 и сл. Известно е, че павликянството — по същество отрасъл на манихейството подобно на богомилството — се запазва в Пловдивско и Свищовско дори до края на XVI и началото на XVII в., когато неговите последователи биват в основната си част покатоличени, а отчасти приобщени към православието и исляма. До средата на XVII в. все още има непокръстени павликяни в Северна и Южна България (Л. Милетич. Нашите павликяни. — В: СбНУ. Кн. XIX. С., 1903).

ното познаване на старинните гръцко-славянски, атонско-западноруски и атонско-руски връзки през оная далечна епоха. Те по-скоро целят да се постави и у нас този интересен културно-исторически въпрос, който трябва да бъде проучен.

Вишенски, който живее в Атон от началото на 90-те години на XVI в., проявява интерес към дейността на видни представители на гръцкия религиозен хуманизъм, полемизира с украинските униати, които се стремят да дискредитират източните патриарси и да оправдаят своето предателство с упадъка на православието. Макар и повлиян от някои идеи на западноевропейската реформация, атонският пустинник е далеч от позитивизма и неоаристотелизма на Коридалеос. Подобно на исихастите Вишенски търси изход не в съпротивата срещу злото, а в аскетичния подвиг, с което извиква неодобрението на М. Пигас. Увлечен от мистичния дух на православния Изток, украинският монах отхвърля наука, философия, изкуства, използувани според него от папистите за съблазън на чистосърдечните и наивни християни. Пред солидната богословска аргументация той предпочита убедителните примери от евангелието (по-рядко от Стария завет) и непосредственото морално и психологическо въздействие върху човека. Затова подобно на Йеремия II и Пигас избира свободната форма на посланието за пропаганда на своите идеи. Липсата на спокойствие и мекост в характера, рязката, дори сурова реч, неумолимостта в сатирата, изключила всякакви компромиси и опразнила памфлетите от добродушно примирителното на хумора, отблъскват по-умерените съидейници. Унищожителната критика на полско-литовската държава и на католическата реакция се обосновава от обществено-философски и религиозни възгледи за историята на мирозданието, които напомнят българското богомилство.

Според Вишенски бог е „низвергнал" дявола от небесата заради неговата „гордост", но му е позволил да господствува над земята.[26] Сатаната е „князь мира сего" (с. 156, 177), „миродержитель тмы вѣка сего" (с. 171), „миродержец и знаменник прелестнато вѣка сего" (с. 198).

Избавителят на човечеството Исус победил дявола, но не го лишил от власт, нито унищожил измамната привлекателност на неговото земно царство, а дал на човека възможност да познае истината и да се самоопредели: „Ибо — говори сатаната — Христос образ толко побѣждати хотящим мира дал, показал и научил и сам собою изобразил, прелести же моего лживого царства мнѣ не отнял и не погубил, ато для того учинил, абы самовластие человечѣское в том искусѣ, борбѣ и пробѣ вѣка того настоящаго досвѣдчалося, очищалося и на живот вѣчный исполеровало" (с. 11—12). Вишенски неведнъж подчертава този индетерминизъм, характерен и за умерения дуализъм на богомилството: „волно ест и самовластие человѣку кой хощет спастися или погибнути, умерети или живь быти, сыном божиим или сыном диаволским быти — сие на произволении человѣком лежит" (с. 94); „бог же не нудит никого со силою, на самовластии проходити вѣк сей оставил" (с. 132). Ползувайки се от дадената му власт, „дяволът-миродържец" заедно със своите въздушни и подземни войски" се стремял да погуби доброто начало (с. 146—147) и за момента взел връх над всевишния. Християните се отдалечили от първичната чистота на ре-

[26] Ив. Вишенский. Сочинения. М.—Л., 1955. с. 13, 75. Всички цитати из съчиненията на Вишенски са по това издание, като страниците се посочват в скоби.

лигията и изпаднали в „неверие", още по-силно от безверието на езичниците, тъй като мнозинството не е могло да устои на страстите на тялото и сатанинските изкушения: „Духи бо нечистии поднебеснии везде во естествѣ зовемых христиан гнѣздятся и царствуют" (с. 46). Горд с могъществото си, дяволът самоуверено заявява: „От началных и до послѣдных, от духовно зовемых и до простых, от властей и до подручных — всѣ полюбили тот мечт, блеск и пестроту красоты царства моего мирскаго, которую есми на горѣ Христови обнажил и показал. И всѣ нынѣшнего века до того моего царства розум, мысль, любов сердечную и всю крѣпость телесную привязали, прилѣпили и приспоили, сут так моцно, иж только смерт, от бога посланная, от любве моего царства розлучити может, а другое ничтоже" (с. 12). Щом като на земята владее не богът, а демонското начало, Вишенски може да развихри сарказма си срещу цялата светска и духовна власт в Реч Посполита. Неслучайно цикълът памфлети на атонския монах се открива със знаменитото встъпление „Обличение диавола миродержца" (1599—1600) — една обработка в нов дух на известната евангелска сцена на Христовото изкушение от дявола (Матей, IV, 8—10), която стои и в основата на богомилската легенда „Прение на Христа с дявола". У Вишенски сатаната-„миродържец" предлага на „голтака-странник" всеки сан на римско-католическата църква, всеки пост в системата на съвременното му феодално-крепостническо общество: „Если хочеш бискупом быти, пад, поклони ми ся, я тобѣ дам . . . Если хочеш кардиналом быти, пад, поклони ми ся, я тобѣ дам. Если хочеш папѣжем быти, пад, поклони ми ся, я тобѣ дам. . . Если хочеш королем быти, обѣщайся мнѣ на офѣру в генну вѣчную, а тобѣ и королевство дам" (с. 12—13). Украинският сатирик се вживява дълбоко в афектите на омраза и отвращение към подтисници и родоотстъпници. В безгранично презрение към представителите на злото начало в живота този предтеча на Гогол поразява с памфлети „мъртвите души" в своята родина през XVI в.: „. . . не надѣйтеся папы римские, кардиналы, арцибискупи, бискупи и всякое лживое священство латинского почту! Не надѣйтеся власт мирская, королѣ, и всякое преложенство. . . Не надѣйтежся нынѣ, не надейтеся завтра, не надѣйтеся по завтрию, в приидущее время и в вѣки вѣков. Аминь!" (с. 94—95). „Богомилската" проповед срещу „най-главната от всички ереси нечиста ерес" — социалното неравенство (с. 151) — изразява дълбоката руска индивидуалност на автора и понякога избива в такива експлозии на недоволство, сякаш възнегодувал пророк на Апокалипсиса се стреми да предизвика мирова катастрофа и да изпепели грешния свят: „Ознаймую вам, як земля, по которой ногами вашими ходите и в ней же в жизнь сию рождением произведени есте и нынѣ обитаете, на вас перед господом богом плачет, стогнет и вопиет, просячи сотворителя, яко да пошлет серп смертный, серп казни погибелное, яко же древле на содомляны, и всемирнаго потопу, который бы вас выгубити и искоренити могл..." (с. 45). Отрекъл господствуващия строй, плебеят Вишенски неизбежно влиза в конфликт с православната бюргерска опозиция в Украйна — т. нар. „братско движение". Дейците на тази организация, умерена в политическите си изисквания, не успяват да спечелят за съвместна работа безкомпромисния утопист и мечтател, който предлага като единствен изход бягството от царството на „дявола миродържец" и покаянието в „пустинята". Разногласията, които имат дълбока социална основа, косвено свидетел-

ствуват и за „атонското потекло“ на някои страни от идеологията на Вишенски.[27]

Гръцкият религиозен хуманизъм и атонската традиция са благоприятна духовна среда за появата на памфлетите на емигранта Вишенски, но в самата гръцка литература сатиричният елемент, свързан с демократизирането на религиозната книжнина, е още слаб. Преобладават теологическите съчинения. „Изповедта“ на Лукарис например не цели социални и политически изменения, но верска реформа. Богословско-полемичната литература срещу католицизма не стои пряко в разрез с интересите на турската власт, която има полза от възродилото се старо съперничество между православния Изток и католическия Запад.[28] Политическата сатира, която изисква развит обществен живот, възниква едва през втората половина на XVIII в. при по-нататъшното разложение на турския феодализъм и при духовния устрем на гръцкото възраждане.[29]

От 1739 г. Турция навлиза в период на близо 30-годишен мир, който съдействува за икономическото развитие. Османската държава не може да налага така неограничено своята власт над поробеното християнско население. Между 1770 и 1820 г. в Гърция се оформя търговската класа, която се нуждае от нов мироглед, сразил апатията и схоластиката. Църквата, преминавайки към консерватизъм, стига до реакция. Религиозното и светското съзнание тръгват по различни, често противоположни пътища. Под живителното въздействие на някои ръководни начала на френското просветно и политическо движение през XVIII в. започва времето на рационализъм в науката и на либерализъм в обществената област. Новият дух на критика, на национална пропаганда, на борба с отречени понятия и традиции поражда и потребност от сатири и памфлети с размирно съдържание: „Русо-англо-французинът“, „Плачът на Румелия“ (втората половина на XVIII в.), „Елиники номархия“ (1806), „Размисли на Критон“, „Братско поучение“ (1798).

Закъсняването на сатирата може да се наблюдава и в сръбската книжнина. Сатиричните части в творчеството на родоначалника на новата сръбска литература Доситей Обрадович (1742—1811) се появяват при интензивния духовен живот, който кипи между австроунгарските сърби не без влиянието на църковно-политическите реформи в Австрия.

3. Сатирична струя в българската книжнина през XVIII в. Паисий и Иван Вишенски. През първите векове на робството у нас сатирата не може да вирее. Богомилското учение, извикало гневните тиради и поривистото красноречие на старобългарския сатирик Презвитер Козма (втората половина на X в.) отмира в България, като продължава по всяка вероятност да стимулира сатирата в Украйна. Едва след първите решителни опити за държавно преустройство в Турция, без те да изменят по същество тенденциите на упадък и разруха, се създават по-подходящи условия за национално и културно развитие.

[27] Срв. И. П. Еремин. Иван Вишенский и „братское“ движение. — Уч. зап. Ленигр. пед. ин-та им. Герцена, т. 67, 1948, с. 32—37.

[28] В. Knös. Op. cit., p. 379: „При цялата им бруталност турците бяха тънки дипломати. . . Техните интереси изискваха не само запазване, но и разрастване на раздора между православния Изток и католическия Запад, като по този начин се задуши всяка надежда за помощ от страна на западните народи.“

[29] К. Димарас. Цит. съч., с. 131; C. Th. Dimarace. La Fortune de Voltaire en Grèce. — Mélanges Merlier. I. Athènes, 1956. p. 199—222.

Първият наш значителен сатирик Неофит Бозвели (1785—1848) стои на границата на тези две епохи в историята на Османската империя. През XVIII в. можем да говорим само за сатиричен елемент, проявил се в проповедите на дамаскинарите (в повечето случаи под гръцко влияние) и избил най-силно в „История славянобългарска“ на Паисий.[30]

Еднаквите политически и културни условия, при които са поставени поробените балкански народи, и близкият им национален идеал създават благоприятна почва за литературни взаимоотношения. Българите, като поизостанали в своето отърсване от невежеството и в духовния си подем, се възползуват от придобивките на своите съседи. Изследването на Д. Петканова-Тотева върху гръцко-българските книжовни отношения през XVII и XVIII в. коригира някои погрешни становища в нашата наука, изградени не въз основа на проучване на фактите, а върху логически съображения и общи впечатления.[31] За пръв път бе проучено и обяснено на основата на аналогични обществено-психологически условия проникването на новогръцката литература от XVIIв. в България през втората половина на XVII и през XVIII в. Петканова проследи широкото разпространение на новогръцките печатни книги (особено на сборниците на Агапий Критски), изтъкна тяхната роля в дамаскинарската книжнина, посочи значението на словата на Йоан Златоуст за пробуждане критическо отношение към тогавашната действителност. В светлината на тези факти не можем да виждаме у Йосиф Брадати начинател на сатирата в българската литература през XVIII в., тъй като най-значителните изобличителни екскурси в неговите ръкописи — разяснения против потурчването, критика на духовенството, изобличение на лихварството — са почти дословни преводи от Агапий Критски. Ако Йосиф проявява известна самостоятелност в редактирането на преписваните гръцки сборници, в подбора на житийния материал, в подсилването на идеите, същото не може да се каже за поп Тодор и Никифор, които са „предимно преписвачи, отчасти преводачи и компилатори“[32]. Петканова разгледа сатиричните проповеди на Агапий и посочи значението им за българския читател: „Именно защото с ред свои моменти творчеството на Агапий Критски подхожда за българските условия и защото е създадено, за да задоволи нуждите на народа, то се харесва на Йосиф. . . Чрез преводите си Йосиф Брадати разговаря с нашия народ; читателят от своя страна . . . е поглъщал жадно казаното и го е възприемал като създадено за него.“[33] В този смисъл трябва да се разглежда предимно сатиричният елемент в нашата дамаскинарска книжнина, което не изключва и възможността за наличие на оригинални изобличителни слова. Като се има пред вид ролята на преводната литература през една ранна епоха с малко самостоятелни прояви, не можем да не оценим значението на дамаскините. У първите наши възрожденци се долавя дамаскинарската школа в родолюбиви настроения и възгледи, в граматика и изобличителен стил, при все че Паисий Хилендарски и Неофит Бозвели внасят в своята проповед най-актуалните обществено-национални въпроси и изявяват един характер, наложил субективен печат върху изобличения, поука и идейни развития.

[30] За сатиричния елемент у дамаскинарите срв. обстойното изследване на Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. I, II. С., 1963—1964.
[31] Д. Петканова-Тотева. Цит. ст.
[32] Пак там, с. 132—133.
[33] Пак там, с. 132.

Усилването на ролята на проповедта със сатиричен тон през XVIII в. е във връзка с демократизирането на българската литература и с интереса към обществени въпроси. Темите са робската действителност и социалните недъзи, ниското равнище на просветата и нездравите навици в бита. Дамаскинарски поучителното надделява над граждански националното. Националните домогвания са поставени на религиозно хуманитарни и етически основи.

Стремежът да се употребява говорим език за укрепване православието у необразованите, практическата мисъл за спасението на народа променят някои традиционни формули на самоунижение у средновековния автор. „Неучеността", „простотата", „неизправлените речи" имат по-голяма стойност, отколкото „високите и тънки речи" на „външни мудръсци". Самоунижението се превръща в достойнство и въз основа на това се развива една ирония към „гордите" и „високоумните", която отдалеч напомня ироничния стил на Паисий: „Аще ли гръделиво и високоумно, и паметозлобно тисуща и тисуща речи да изречеши пророчески и евангелски, мръзит бог на них. Тиа речи и мене утешиша, понеже не от гърдина и високоумие писах, нъ от книголюбие."[34] Из тези демократични разбирания за характера и ролята на книжнината дамаскинарите считат, че най-голяма вина за духовния упадък на паството носят църквата и нейните служители, отклонили се от повелите на религията. Йосиф Брадати превежда сатиричната проповед на Агапий срещу монасите, която в негова редакция печели нещо откъм живост на стила, въпреки че губи откъм острота на нападките.[35] Но и в този вид словото на гръцкия автор внушава често срещаната в дамаскинарските сборници идея, че изневярата на духовенството към неговия дълг надвишава всяко друго престъпление. Така се разклащат социално-нравствените основи, без които е немислимо укрепването на народността. Несдържано грубата критика, изтъкнала несъответствието между понятие и реален обект, сарказмът и принизяващите епитети („О, безумни, диви иноци. . .") се допълват в други случаи с гротескно-комични портрети на самодоволно тъпите духовници. Строгият аскетически дух, близък до мизантропия, отблъсква настроения за народополезна дейност монах Даниил, който се осмелява да критикува Ив. Рилски за неговото отшелничество.[36] Вина за невежеството на паството имат и „граматиците", т.е. образованите хора, които, обхванати от умствена леност, не четат и не работят за просветата на народа. Такава е темата на беседата на Йосиф Хилендарец, чиято дидактична реч е прошарена с грубоват народен хумор. Сатирата трябва да шибне, да стресне и да заклейми отстъпилите от християнската вяра (добавка на Агапий към Слово за неделята след Благовещение, Слово за св. четиридесет мъченици из гръцкия сборник „Ново съкровище"). Сатирата има за прицел и богатите, дамгосани заради тяхното лихварство (проповедта на Агапий към Житието на св. Ксенофон). В духа на религиозния хуманизъм се разработва и темата за причините на робството, като се отхвърлят нападките срещу православието и

---

[34] Д. Петканова-Тотева. Дамаскините в българската литература. С., 1965. с. 173.

[35] Д. Петканова-Тотева. Из гръцко-българските книжовни отношения. . . с. 124.

[36] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958. с. 77—97.

се посочва ползата от верско единение срещу общия враг. Но нито помен за отпор срещу гръцката духовна олигархия в този съдбоносен за българската народност момент.

Сатиричните части на дамаскинарската книжнина представят интерес не само с тематиката си, но и със своя стил с оглед на една реторика на сатирата през Възраждането. Реторически въпроси и възклицания; повторения като средство за затвърдяване и втълпяване на известни убеждения; натрупване на думи, сходни не само по значение, но и по звучене; антитези; имитация на диалога с помощта на запитвания и отговори — ето неособено богатите похвати на дамаскинарската сатира, използувани у по-оригиналните възпитаници на църковнославянската традиция — Партений Павлович, Паисий, Неофит Бозвели. Ругателства и хули често пъти избиват в съвсем конвенционална реторика.

Докато при дамаскинарите поради преводния характер на сборниците им в повечето случаи е трудно да доловим темперамент и лична чувствителност, така важни за характеристика на сатиричното творчество, Партений изпъква с енергията на духа си, с полемичната си жилка, със склонността си към бързи реакции спрямо това, което го огорчава и го възмущава. Първичните заложби и робската действителност на Балканите засилват страстта към прения, заради която дръзкият проповедник не минава без беди и изпитания от „агаряни" и католици. За характера на неговите диспути съдим по памфлетните моменти в „Автобиографията" (1757) и по оставените приписки в богослужебни книги. Партений продължава старата полемична традиция в защита на православието така, както тази традиция се разработва в нов дух на християнска солидарност от представителите на гръцкия религиозен хуманизъм и се възприема от дамаскинарите. Той не изживява патриотичните трепети, вдъхновили Паисий, но не крие своите славянски (особено русофилски) чувства и смело агитира срещу турското варварство. Гневната унищожителна критика срещу „неверните и сурови агаряни" и техния учител — „дявола и лъжепророка" Мохамед — минава в остри нападки срещу римската църква, виновница за разединението на християнския свят. Партений се обявява в защита на „простата" евангелска истина, като иронизира „плетените силогизми" и „софистични аргументи" и се присмива над пищната йерархия и църковната служба на католицизма.[37] Този подчертан демократизъм като основа на иронията напомня критиката на дамаскинарите срещу ония духовници, които четат псалтир и пеят канони, без да ги разбират хората. Където спират доводите на сериозното изобличение с логическото обосноваване на тезата по наболелия богословско-политически въпрос,[38] там започва осмиването от становище на моралиста, който не пропуска да уязви своите противници. Известната легенда за жената-папа Йоан VIII с всичко скандално-възмутително в нея е ярък пример за покварата на католическата църква. Наред с възникналата на византийска почва история за „гнусния Петър" тази сатирична творба обслужва еднакво добре протестанти и православни в борбата им срещу Рим, като намира и художествено изображение в творчеството на Бокачо и Петрарка. За да разкрие моралното превъзходство

[37] Срв. подобни похвати у Вишенски, чиято полемика срещу католицизма е поставена не само на верско християнска, а на национална основа.

[38] Срв. J. Радонић. Римска Курија и јужнословенское земље от XVI и XIX века. Београд, 1950.

на своята вяра и да опомни заблудилите се, Партений използува и популярния в източната апологетика през робството библейски разказ на пророк Даниил за трите младежи, хвърлени по заповед на вавилонския цар Навуходоносор в запалената пещ.[39] Ако при критиката на друговерците надделява темпераментната полемика, при излагане на многобройните лични злополуки и премеждия нашият автор подобно на Софроний Врачански скланя към добродушно примирителното на хумора.

Докато дамаскинарите и Партений Павлович са склонни да подчиняват етническото начало на християнски православното, Паисий посяга към най-граждански актуалната и национално значима тема на сатирата — културното и държавното възраждане на българския народ. Памфлетната полемика по най-наболелите обществени въпроси е новият елемент, който отделя „История славеноболгарская" от проповедта на предходниците. Паисий желае да възбуди и да канализира протеста срещу домогванията на панелинизма въз основа на ново национално самосъзнание. Този възрожденски идеал, улучил дълбоки истини и завладял умовете, лежи в основата на неговата ироничнооцветена сатира.

Сатиричните избухвания в „История славеноболгарская" никнат на почвата на негодуванието от гръцката непримиримост спрямо българската воля за възкръсване от мъртвилото и спрямо българската „простота и незлобие". Всякога склонен да мине от по-обективно историческо виждане към проповед на идеите си, Паисий често превръща разказа за миналото в несдържан памфлет срещу отцеругателите, срещу гръцката духовна власт, срещу османската тирания. В защита на поруганата българщина той внася индивидуален тон, който рязко го отделя от всичко реторично пресилено и конвенционално монотонно на дамаскинарските първообрази за изобличение на порока и грешните. Памфлетните екскурси в историята най-добре разкриват острата чувствителност и волята за противодействие на патриота, уязвен в националните си чувства.

Потърсил опора в народните маси, запазили високи нравствени качества и бодро племенно самочувствие, Паисий ги усеща около себе си като съчувствено настроена аудитория, пред която изнася своята страстна полемика с противниците. Атонският монах се осланя на традицията на проповедта в църковнославянската книжнина, когато ни въвежда в нова за нашата литература сатирична ситуация, включила възрожденеца-сатирик, враговете на народното добро и заговорената публика. Паисий не е историк, който изследва по правилата на научната критика мненията и възраженията по даден въпрос. Той има пред вид самите носители на възгледите, които оборва, и импровизира пред предполагаемата публика полемика с враговете на народното възземане. Така въздействува пряко върху читатели и слушатели, въвежда ги в борбата на противоположни становища, за да ги застави да изберат правилния път — запазването на националната самобитност, като се зачитат езикът, традициите и историческото минало. Свързал разцвета на културата и политическия напредък с активното патриотично чувство, Паисий прибягва в проповедта си до сарказма на хулните епитети, за да принизи, да засегне и да разтърси отцеругателите:

„А кои не любат за свой род болгарски знати, но се обращают на чужда политика и на чужди язик и не радат за свой язик болгарски, но се учат

[39] Вишенски също използува този разказ в своите памфлети (цит. съч., с. 141—142).

четати и думати по грчки и срамат се да се наречат болгаре, — о, неразумне и юроде! Поради что се срамиш да се наречеш болгарин и не четиш по свой язик и не думаш или не са имали болгари царство и господарство; за толико лета царствували и били славни и чуени по сва земла, и много пути от силни римлане и от мудри грци дан зимали. . ."[40]

Паузата между двете фрази, в която като че ли се набира възмущението, и последвалият страстен укор в пророческо-патетичен тон при това движение и този подем на речта разкриват най-добре памфлетиста, който откъртва набраното в душата си и търси прекия път към сърцата и умовете на хората.

Силен с логиката на историческите факти, възрожденецът иска да съживи волята на отпор, като внуши потрес от пагубното мъртвило, обрекло на обидно унижение един многоброен народ. Досегне ли темата за политическото робство, сатирата добива трагически ноти и минава в елегизъм или отстъпва на патриотическата екзалтация за възвръщане историческото достойнство на българския народ. Паисий съпоставя положението на своите съплеменници с духовната свобода и културния напредък на руси и австрийски сърби и подлага на остра критика домогванията на лишената от всякакво историческо и нравствено основание гръцка духовна власт. С пророчески гняв той порицава безсъвестната спекулация на чуждото духовенство с религията, като разкрива противоречието между истинския дух на християнството и външно формалното, показно благочестие на чуждите йерарси: „тако и они архиереи, що с турска сила, а не со архиерейское правило творят болгаром велика обида и насилие, и они по свое дело и безсовестие възприимут мъзду свою от бога по реченому: яко ти въздаси комужду по делом его".

Съвсем оригинален е начинът да се иронизират враговете, породен от плебейската гордост на българина и от гръцката нетактичност и мегаломания:

„Но от що се ти, неразумне, срамиш от свой род и влачиш се на чужди язик? Но са, рече, грци по-мудри и по-политични, а болгаре са прости и глупави, и не имеят речи политични; за то, рече, лучше пристати по грци! Но вижд, неразумне: от грци има много народи по-мудри и славни — дали оставя некой грък свой язик и учение и род, както ти, безумне, що оставляш, и немаш никой прибиток от гръчка мудрост и политика?"

Иронията на „простия" българин към „мудрите и политични" гърци е различна от иронията на „неукия" дамаскинар към образованите „мудръсци" или на П. Павлович към „плетените силогизми и софистически аргументи" на католиците. Иронията на пророка на Българското Възраждане има дълбоки психологически предпоставки и обществена основа. Тази ирония изисква национална гордост и самочувствие, съзнание за превъзходство над враговете и критическа дистанция спрямо заблудите, парализирали народните сили. Тя изниква върху почвата на едно ново, българско самосъзнание, освободено от обаянието на елинизма и от предразсъдъка за низш произход и безславно минало. Отговаря на духовните нужди на възрожденското поколение, заработило за тържеството на националната идея. Иронията на Паисий се изразява в привидно самоунижение и в призна-

[40] Паисий Хилендарски. История славеноболгарская. С., 1914. Всички цитати са по това издание.

ване необразоваността на неуките съотечественици с намерение да се уязвят суетната надменност и користните интереси на гърците и да се осъдят жалката подражателност и родоотстъпничеството на елиноманите. „Не учих се ни граматика, ни политика никако — признава демократът Паисий, — но простим болгаром просто и написах.“ Из горещата си симпатия към всичко патриархално битово и нравствено чисто на народните низини, запазили жив инстинкта за племенно самосъхранение, възрожденецът иронично противопоставя чуждата покварена и вътрешно куха култура на българската „простота“ и „незлобие“, гръцкото духовенство на високия и строг християнски морал. Ироничнообагрената сатира цели да съкруши противника, като го направи невъзможен като сериозен идеен враг пред изстрадалия и с понижено самочувствие народ. Само понякога тя се допълва с весел смях над световните неуредици и над човешките слабости.

Една съпоставка между Паисий и Вишенски показва интересни аналогии между личности и обществени движения в две различни среди и в две отдалечени епохи. Основа за такава съпоставка дават не само сродните черти в полемиката срещу родоотстъпници и фанариоти в България и срещу униати и йезуити в Украйна, но също общата кирило-методиевска традиция в защита на славянската писменост и култура, както и атонската среда като предпоставка за духовно развитие на личността.

В България и Украйна борбата се води в името на истинската вяра за спасяване на националността, застрашена от чуждото духовенство. Това не е собствено църковен, т.е. верско-догматически въпрос, а въпрос за политическа и културна самостоятелност. Паисий обвинява цариградските патриарси, че с „турска помощ и насилие“ са отнели независимостта на българската църква за своите противоапостолски цели. Вишенски от своя страна дръзко пита инициатора на унията П. Скарга: „И гдѣ жь еси то во Евангелии и апостольской наукѣ нашел и начитал, яко да учитель наказанием и порадою власть свѣцкую понуждает, да плѣнит и неволит волных и свободных?“ (с. 137). Еднаква е темата за невероятния контраст между делата на чуждото духовенство и евангелските правила, извикал сарказъм и патетични проклятия срещу престъпилите божия и човешкия закон. Неправдата на враговете и предателството на някои съотечественици будят у двамата благородно негодувание и страст за сатира, така че докато нашият възрожденец не скъпи гняв и присмех по адрес на отродилите се българи, украинският полемист предрича с библейски патос гибелта на ренегатите-униати („Писание к епископом“, 1598). Сходно е сатирическото принизяване на родоотстъпниците като недоразвити и обществено безполезни хора, лишени от правилен усет за народността и от любов към нея. Смелият епитет „юрод“ на Паисий напомня на епитета „слабоумни“, който Вишенски употребява за изобличение на духовната незрелост на униатите (с. 174). Ако гръцките митрополити се стремят да потъпчат българското съзнание, като принуждават народа да отвикне от своя език в църквата и в училището, преследването на славянското богослужение и на славянската реч лежи в основата на източноевропейската политика на папската курия. Като величае родното слово и миналото на отечеството си, Паисий отхвърля обидната за българската национална чест теория на фанариотите. Възмутеният Вишенски реагира остро на грубото оскърбление срещу славянската култура от страна на Скарга, защитил в съчинението си „За единството на божията католическа църква“ (1577) оста-

рялата триезична догма.[41] Иронията на „простия и глупав русин" към „мъдрия" апологет на католицизма и към „хитродиалектическите силогизми" и „високомечтателната философия" на насажданото от йезуитските колегии образование намира своята успоредица в ироничния тон на Паисиевата полемика срещу „мъдрите и политични гърци".[42] И двамата се осланят на демократизма на началното християнство, само че докато у възрожденеца на преден план стои романтичният апотеоз на българската народна индивидуалност, способна за културен подем, у Вишенски надделява аскетичното отвращение към всяка наука в съгласие с мисълта на апостол Павел: „Премудрост бо мира сего буйство ест пред богом" (с. 125). Общ е в тази полемика хуманитарният повик срещу враждата между народите, подклаждана на Балканите от националното високомерие на гърците и прикривана под религиозните лозунги на йезуитите в Украйна (с. 205).

Търсейки пътища за държавно и културно възстановяване, Паисий грижливо издирва домашните исторически извори, запазени в летописните екскурси в житията на писателите от Евтимиевата школа, в грамотите на българските царе, в житията на Георги и Никола Софийски, в славянската книжнина на светогорските манастири („Рай мысленный", Житие на св. Сава) и пр. Той гневно отхвърля нападките на надменните съседи относно културната изостаналост на българите, които при безправие и неизказани страдания са опазили религиозната си вяра. А Вишенски укорява католиците, оправдали унията с упадъка на гръцката църква под турска власт. Достойно за учудване е според него, че православните устояват и в робството вярата на дедите си. Чистилище за тях е турската тирания, докато папата и неговите последователи трябва да изкупят своето „безскръбно житие" след смъртта (с. 20). В защитата си на славянския език и чистата християнска вяра Вишенски подчертава кръвното родство на руси, украинци, българи и сърби (с. 191). Съзрял близост в робска участ и в отстояване на вярата у украинци и белоруси, от една страна, и у покорените балкански народи, от друга, Вишенски събира сведения за сръбски и български светци (с. 192—193, 194—195), използува някои от паметниците на южнославянската книжнина като убедително доказателство за превъзходството на православието — разказа за зографските мъченици

[41] У Скарга триезичната догма е в малко модернизиран вид: „Много те измамиха гърците, руски народе, като ти дадоха своята свята вяра, а не ти предадоха своя гръцки език. Повелиха ти да се ползуваш от славянския език, който никъде не постига правилно вникване в науката. Защото има само два езика — гръцки и латински, — чрез които светата вяра се разпространява и се насажда; извън тях няма ни един език, който би се оказал годен както за науката въобще, така и частно за духовната наука. . . Затова човек, който говори само славянски език, никога не може да бъде учен" (И в. В и ш е н с к и й. Цит. съч., с. 324). За революционната роля на кирило-методиевската традиция в епохата на националното възраждане на славяните вж. у Н. И. Т о л с т о й. Роль Кирилло-Мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности. — В: Исторические связы славянских народов. Доклады к V Международному съезду славистов. С., 1963.

[42] Срв. Зачапка мудрого латынника з глупым русином (1608) (В и ш е н с к и й, Цит. съч., с. 171 и сл.). Интересна успоредица към памфлета на Вишенски представлява диалогът на Н е о ф и т Б о з в е л и „Краткий вопрос препростаго болгарина и ответ премудраго грека духовника", писан през 1843. Вишенски и Неофит Бозвели се сродяват откъм възгледи, темперамент и сатиричен стил (серийно трупане на прости и сложни епитети, които изтъкват рязко симпатии и антипатии; използуване формата на тъжачката; есхатологичното във виденията).

и написаното към края на XVI в. по всяка вероятност от българин житие на охридския архиепископ Варлаам, посечен от турците през 1598 г.[43]

Вишенски включва разказа за зографските монаси в един от най-жлъчните си памфлети срещу униатите „Писание к епископом" (1598), като се ползува от славянски ръкопис.[44] Вероятно чрез печатания през 1659 г. в Русия сборник „Рай мысленный" тази популярна светогорска повест е послужила като извор на Паисий и на неговия съвременник йеросхимонах Спиридон. Докато Вишенски подчертава силата на православната вяра и безчинствата на католиците, нашият възрожденец, воден от своето национално чувство, набляга на непреклонността на монасите-българи. Текстът у украинския сатирик се различава значително от преписа от XVI в.,[45] обнародван от Й. Иванов. Сравнението с публикацията на Ст. Аргиров из „Рай мысленный" показва почти буквално сходство.[46] У Вишенски е изпуснато само началото на повестта така, както е дадена у Аргиров (с. 3—6). По-нататък е налице почти точно съвпадение с известни несъществени за съдържанието пропуски или допълнения при някои различия в граматическата форма и разместванията в постройката на изреченията. На места Вишенски прекъсва разказа, за да изрази личното си отношение (с. 86, 87), а в края резюмира текста, даден по-широко у Аргиров. Разполагайки с преписа на украинския автор от 1598 г., добиваме по-сигурни данни за историята на този интересен паметник, възникнал според Й. Иванов към началото на XIV в.[47]

При всичко близко в духовна стихия, писателски похвати и културна среда у двамата автори изпъкват съществени различия в историческа обстановка, мироглед и дарование. Дълбокото съзнание за дълг и волята да се служи на отечеството сродяват борците за верско-народна независимост, но у Паисий надделява патриотическият ентусиазъм за бъдещето, а Вишенски, така радикален в присъдата си, не вижда друго спасение от мировото зло освен моралното и духовно усъвършенстване по примера на исихастите (стр. 219—220). Докато у Паисий в духа на новото време историческата традиция е неотменна част на нацията, за украинеца вярата и езикът изчерпват понятието народност. С „История славеноболгарская" се полага началото на памфлета и сатирата в нашата нова литература, които достигат разцвет при раздвижването на политическия и умствен живот през 60-те и 70-те г. на XIX в. В творчеството на първия южноруски публицист от голям стил виждаме далечен предходник на великите майстори на руската сатира.

---

[43] Ив. Вишенский. Цит. съч., с. 79—89, 125—129. Срв. А. Крымский. Йоанн Вышенский, его жизнь и сочинения. — Киевская старина, т. LI, 1895, с. 5—7, 25—28.

[44] Срв. забележките на И. П. Ерьомин. — В: Ив. Вишенский. Цит. съч., с. 305—306.

[45] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1970. с. 438—440.

[46] Ст. Аргиров. Из находките ми в светогорските манастири Хилендар и Зограф. — Сп. БАН, кн. LXIII, клон истор.-филолог., 1942, с. 3—16.

[47] Историята на Лионската уния от 1274 г., отношението на атонските монаси към нея и гръцки материали вж. у Порфирий Успенский. История Афона. Т. III, СПб., 1892. Срв. Кратката редакция на повестта, публикувана от Ерьомин според ръкописен киевски полемически сборник от края на XVI и началото на XVII в. Текстът е донесен от Атон през 1546 г. Повестта е била широко известна в Украйна. През 1598 г. творбата бива преразказана в нашумялата „История о листрикийском, то есть разбойническом, Ферарском або Флоренском синоде", а през 1621 г. З. Копистенския включва в знаменитата „Палинодия", където с удивителна за времето достоверност се излага историята на Моравската мисия на Кирил и Методий (Ив. Вишенский. Цит. съч., с. 306, 332—335).

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, КНИГА ВТОРА
БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО
София . 1977

ОСИП МАКСИМОВИЧ БОДЯНСКИ — ИЗДАТЕЛ НА ПАМЕТНИЦИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

ЛИЛЯНА МИНКОВА

Сред многостранната и плодотворна дейност на Осип Максимович Бодянски едно от първите места заема направеното от него за издирване, издаване и проучване на паметници на старобългарската литература. Както отбелязват историците на славистиката, в Русия интересът към старобългарския език и книжнина се засилва през XIX в., когато назрява необходимостта чрез тяхното проучване да се решат редица важни проблеми на руската история, на староруския език и литература. Що се отнася до О. М. Бодянски (1808—1877), неговият интерес към славянския свят възниква още по време на следването му в Московския университет. За това говори и магистерската му дисертация „О народной поэзии славянских племен", защитена през 1837 г. За насоката на заниманията му допринасят и преводите, които прави още като студент, на редица трудове на големия чешки славист Павел Йосиф Шафарик.

През 1835 г. в Русия бива въведен нов университетски устав. Той предвижда основаване на катедри в Петербург, Москва, Харков и Казан по история и литература на славянските наречия. Университетите в тези градове посочват своите кандидати, които получават дългосрочна командировка в славянските страни, за да се подготвят за бъдещата си дейност. Петербургският университет избира П. И. Прейс, Московският — О. М. Бодянски, Харковският — И. И. Срезневски, Казанският — В. И. Григорович.

В края на 1837 г. пръв потегля Бодянски. По-голяма част от близо петгодишната си командировка той прекарва в Прага. За кратко време посещава Будапеща, Виена, Загреб, Карловци, Вроцлав, Познан, Варшава и др. В писмата си неведнъж изказва съжаление, че не е могъл да отиде в България.

Още в първите си работи Бодянски проявява дълбоко разбиране за ролята на старобългарската писменост в културната история на славянските народи. Възгледите си той отстоява с научни доводи, но и с полемична страст,

с нескривана симпатия към древна и съвременна България. В самото начало на командировката си, на път за Прага, Бодянски открива в библиотеката на семинарията в украинския град Переяслав (дн. Переяслав Хмелницки) две пергаментни евангелия от XVI в. Особено важно е за него първото, преведено през 1561 г. в Пересопницкия манастир от протопоп Михаил Василиевич Саноцки. В послесловието му е казано: „Выложено из языка блъгарского на мовь рускую." В доклад до министъра на народната просвета младият учен съобщава с радост за находката си. Тя позволява, смята той, да се отговори съвсем определено на въпроса, на кой именно славянски език са били преведени най-напред от гръцки богослужебните книги. „Однажды навсегда — пише Бодянски — решается запутанный и по сю пору спорный вопрос, столько важный как вообще для истории славян, так в особенности для истории их древней литературы, преимущественно церковно-книжной, именно: на какой славянский язык перевели св. писание солунские братья, Константин (Кирилл) и Мефодий?"[1] „Предки наши — продължава той — получили свои богослужебные книги из Булгарии, от булгар, где... прежде и больше, нежели у какого другого славянского народа давным давно и сильно процветала литература..."[2]

В Прага Бодянски става ревностен ученик на П. Й. Шафарик. Школуването му при патриарха на славистиката го подготвя всестранно за изследователска работа в областта на старобългарския език и книжнина. И след завръщането си в Русия Бодянски поддържа тесни връзки с Шафарик. Кореспонденцията между двамата учени, в която широко място заемат въпроси на българистиката, са богат извор за историята на нейното развитие в Чехия и в Русия. Благодарение на тази кореспонденция можем да проследим замислите на Бодянски относно издаването на старобългарски книжовни паметници и трудностите, съпътствували тяхното осъществяване. Извънредно интересна е и размяната на мнения между Шафарик и Бодянски по редица въпроси на старобългарския език и литература, които науката е решавала по онова време. В това отношение нови неща ни разкриват писмата и документите, запазени в архива на Бодянски, много от тях непубликувани.

От 1842 г. Бодянски е начело на Катедрата по славистика при Московския университет. Той е изпълнен с енергия и плановете му са широки, особено що се отнася до публикуването на паметници на старобългарската книжнина. При това Бодянски разполага с всичко необходимо за тяхното осъществяване: най-много на брой и изключително ценни паметници на тази книжнина се пазят в руските книгохранилища, самият той притежава нужната научна подготовка и държи в ръцете си всичко необходимо за издателска дейност — секретар е на Общество истории и древностей российских при Московском университете и е редактор на неговия орган сп. „Чтения в Обществе истории и древностей российских"; същевременно е и директор на печатницата при Московския университет.

Първата творба на старобългарски автор, публикувана от Бодянски, е „Сказание о писменех" на Черноризец Храбър.

---

[1] Донесение г. министру народного просвещения магистра Московского университета Иосифа Бодянского из Праги от 23 марта ст.ст. 1838 г. — Журнал Министерства Народного просвещения, г. XVIII, 1838, ч. VI, с. 395.

[2] Пак там, с. 398.

Както на път за Прага, така и на връщане от чешката столица, пет години по-късно, младият славист работи в библиотеките на градовете, през които минава. Във Вроцлав, в библиотеката на гимназията при черквата „Св. Магдалена", той намира в славянски требник от XVI в. препис на „Сказание о писменех" на Черноризец Храбър.

Бодянски издава преписа[3] с варианти по изданието на Бурцов, на Новиков и на К. Калайдович. Споменато е веднъж и изданието в буквара „Начало учения детем" (Вилно, 1575—1580), което Бодянски е можал да види в Прага. Както отбелязва К. Куев, „За пръв път Храбровото съчинение сега се издава с толкова много разночетения. Освен това авторът дава и някои лексикални обяснения. По този начин изданието придобива научен характер, докато по-раншните са само публикации на текста. По начертания от Бодянски начин на издаване върви и неговият съвременник и колега от Харковския университет И. И. Срезневски, който намира и издава през 1848 г. Савинския препис."[4]

Бодянски издава нов препис за съчинение, изключително важно при решаването на основни въпроси за възникването и развитието на старобългарската писменост.[5] На тези проблеми той самият посвещава най-значителния си труд „О времени происхождения славянских письмен" (Москва, 1855). В него е отделено много място на проучването на „Сказанието". Когато пише „О времени . . .", на Бодянски са известни вече 11 преписа от съчинението на Черноризец Храбър. Своите изводи той прави въз основа на всички тях, а не само на публикуваните дотогава четири преписа (Лаврентиевия, Вроцлавския, Московския и Савинския). Както е известно, „Сказанието" на Черноризец Храбър е единственото съчинение, съдържащо посочване на времето, когато се е появила славянската писменост. При дешифриране на посочената в него година от сътворението на света — 6363 — Бодянски прави съпоставка с историческите данни в паметника, както и с данните, които се намират в пространните жития. Разсъжденията му го водят към приемане на 862 г. за година на създаването на славянската писменост. С това Бодянски се противопоставя на схващането на такива учени като Добровски, Шафарик, Срезневски и др., които приемат 855 г. В наше време голям брой учени са съгласни с доводите на Бодянски, като добавят, разбира се, и нови.

По времето, когато работи Бодянски, е познат само един препис (Московският), който съдържа известното изречение: **Сѫтъ бѡ є҆ще жнвн, ѥ҆же сѫтъ вн҃дѣлн нхъ.** Както А. В. Горски, открил този препис, така и

---

[3] О. М. Бодянский. О древнейшем свидетельстве, что церковно-книжный язык есть славяноболгарский. — ЖМНПр., кн. 38, отд. II, 1843, с. 147—167. Това е вторият поред издаден препис на „Сказанието". Първият е Лаврентиевият, публикуван през 1824 г. от К. Калайдович.

[4] К. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967. с. 13.

[5] Както бе установено напоследък, Храбровото „Сказание" е напечатано за пръв път от Иван Фьодоров в острожкото издание на неговата „Граматика" през 1578 г. За разлика от лвовското издание на „Граматика" (от 1574 г.) в острожкото освен други добавки намираме в края на последната тетрадка и „Сказанието" на Черноризец Храбър. Единственият известен досега екземпляр на острожкото издание се съхранява в библиотеката в Гота (ГДР). Вж. П. Атанасов. Уникален паметник на руската средновековна култура. Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", т. XII (XVIII), 1972, с. 61—81.

Шафарик, Срезневски, Гилфердинг и Бодянски вярват в достоверността на това свидетелство. Особено ревностно го брани Бодянски, който отделя в „О времени происхождения славянских письмен“ много място, за да докаже, че изречението не е по-късна добавка. Така се нарежда и между привържениците на тезата за ранна поява на „Сказанието“ (края на IX в.). Той е и между първите слависти, които говорят определено за българския произход на Черноризец Храбър.

Както цялата научна дейност на Бодянски, така и работата му върху „Сказанието“ протича едновременно в сътрудничество и в полемики с неговите колеги. В кореспонденцията му с А. В. Горски, И. И. Срезневски, В. М. Ундолски и др. са отразени търсенията на най-компетентните тогава руски специалисти по въпросите, свързани с Черноризец Храбър. „Сказанието“ дава на Бодянски нови и неоспорими доказателства в полза на това, че езикът, на който са били преведени за пръв път богослужебните книги от гръцки на славянски, е езикът на древните българи. Това съчинение допада на Осип Максимович и със своя ярко полемичен характер, със съдържащата се в него апология на славянската писменост. „Сказанието“ звучи много актуално в средата на миналия век, когато славистичните проучвания придобиват все по-голям замах и стават все по-важен фактор в борбите на поробените славянски народи за освобождение. Много показателно е как трудовете на руските слависти се използуват от българските възрожденци за пробуждане на националното самосъзнание и самочувствие. Като пример можем да посочим популярните брошури на Любен Каравелов. Тук често се цитират работи на Бодянски и между тях разсъжденията му относно „Сказанието“ на Черноризец Храбър.

Непосредствено след завръщането си от Прага в Москва Бодянски се ориентира към исторически съчинения — Манасиевата хроника, Хрониката на Георги Амартол. От Манасиевата хроника се отказва, защото научава, че тя е подготвена вече за печат от А. А. Куник. Работата върху Георги Амартол се оказва извънредно трудна поради наличието на два главни варианта и многобройни, пръснати преписи. Изиграва навярно немалка роля и мнението на Шафарик. На 7. IX. 1846 г. той пише на Бодянски: „Аз не виждам полза от издаването на преводи по толкова нови ръкописи; за историческата наука ще си останат необходими гръцките оригинали, а за славянския език са много по-важни най-старите преводи на псалтира, библейските книги, съчиненията на св. отци, защото са по-стари творби и са се запазили в по-стари преписи. Аз бих желал да се издадат Псалтирът, Апостолът и т.н. по най-старите преписи, Йоан Екзарх, Климент и т.н. и чак тогава историците. Това е, разбира се, мое лично мнение.“[6]

Сега Бодянски се обръща към творбите на Йоан Екзарх.

Още през 1813 г. Константин Калайдович, наричан с право пръв руски българист, намира в Синодалната библиотека в Москва „Богословието“ на Йоан Дамаскин, преведено от Йоан Екзарх. През 1824 г. излиза книгата на Калайдович „Иоанн Ексарх Болгарский“, която Бодянски нарича „наше первое замечательное археолого-филологическое сочинение“[7].

---

[6] Korespondence P. I. Šafařika. Vydal V. A. Francev. I. Praha. 1927. p. 104—105.

[7] О. М. Бодянский. О времени происхождения славянских письмен. М., 1955. с. 51.

С Калайдович, Ундолски и Горски в Русия започва време на важни открития в областта на старобългарската книжнина. След съчиненията на Йоан Екзарх и Климент Охридски известни стават творби на Константин Преславски, Патриарх Евтимий и др. Все по-наложително е публикуването и проучването на новооткритото. Както ще отбележат по-късно Лавров и Сперански: „Из профессоров одни стремились привести в известность найбольшее количество памятников, например Срезневский, а другие сосредоточили свой труд на издании немногих памятников, но зато в полном виде: Бодянский."[8]

За разлика от Калайдович, от Горски и от Ундолски в своите занимания със старобългарска литература Бодянски не е между първооткривателите. На него е определено да направи следващата стъпка: да издаде или поне да подготви за печат вече откритото, да го предостави на широките научни кръгове. Да се проследи работата на Калайдович, Ундолски и Горски, след тях на Бодянски и Срезневски, а още по-късно и на А. Попов, А. Дювернoа е поучително за историка на славистиката. От намирането на един паметник до неговото публикуване изминава понякога повече от половин век. „Богословието" на Йоан Дамаскин, преведено от Йоан Екзарх, е намерено от Калайдович през 1813 г. Бодянски започва да го подготвя за печат в средата на 40-те години на миналия век. Паметникът вижда бял свят едва през 1877 г., когато го издава Андрей Попов. Този случай далеч не е между редките.

С труда на Калайдович „Иоанн Ексарх Болгарский" името на българския книжовник става широко известно, а от съчиненията му са публикувани само откъси. Към пълното им издаване пристъпва Бодянски. Протоколът от заседанието на Общество истории и древностей российских (понататък съкратено ОИДР), с който му се възлага печатането на „Богословието", носи дата 28. IX. 1846 г. Още през август на следващата 1847 година Осип Максимович уведомява Шафарик, че само след две седмици печатането ще бъде привършено. Той съобщава, че издава паметника без разделяне на думите. Наистина дава си сметка, че това ще затрудни читателите, но не могъл да устои на изкушението да види „Богословието" отпечатано „такова, каквото е", т.е. да направи нещо като фототипно издание. Тази новина огорчава Шафарик. На М. П. Погодин той пише откровено: „Манера издания Бодянским древних славянских памятников, без разделения слов, без знаков препинания, в сокращениях, приводит меня в отчаяние. Я мог бы проливать кровавые слезы, если бы мои глаза не высохли уже почти от горя и скорби и досады."[9]

За чест на Бодянски трябва да кажем, че той бързо разбира грешката си, не упорствува и още следващия паметник — „Шестоднев" на Йоан Екзарх — подготвя за печат въз основа на други принципи — с разделяне на думите, въвеждане на логичната пунктуация и т.н. По това време пак със съдействието на Шафарик печатницата на Московския университет се снабдява и със специален шрифт за издаване на древнославянски памет-

[8] Письма П. И. Шафарика к О. М. Бодянскому (1838—1857) с приложением писем Шафарика к В. И. Григоровичу (1852—1856), приготовленные к изданию П. А. Лавровым и М. Н. Сперанским. М., 1895. с. XVIII.

[9] Цит. по В. А. Францев. Очерки по истории чешского возрождения. Русско-чешские ученые связи конца XVIII и первой полонины XIX ст. Варшава, 1902. с. 347—348.

ници. Изработен в Прага при известните братя Хаазе по проекти на Шафарик, той служи десетилетия наред. С Шафарик Бодянски споделя намеренията си да издаде съчиненията на Йоан Екзарх, на Климент Охридски, Светославовия Изборник от 1073 г. и т.н. Всичко това е подето от него успоредно и трябва да се появи в сравнително кратък срок, едно след друго. Сякаш подтикван от предчувствие, Осип Максимович пише на Шафарик на 31. VIII. 1847 г., че би искал да снабди всеки паметник с речник и граматика, но се въздържа, защото това може много да го забави. „. . . Не оставить ли это напоследок — пита той, — чтобы не упустить времени для издания, как можно скорее, таких важных памятников, тем более, что подобного случая для того не скоро представится там, т.е. „Чтений в Имп. Общ.", в которых теперь можно, пока я секретарем, все в этом роде помещать. Не буду я, бог весть, другой секретарь какой вкус будет иметь! Притом, по моему глубокому убеждению, главное в этом случае издать памятники как можно вернее и отчетливее, а все прочее со временем приложится, если не нами, то нашими преемниками."[10]

През 1848 г. Бодянски вече е привършил печатането на „Богословието". Започнало е печатането на „Шестоднева" от Йоан Екзарх, ученият работи усилено върху Симеоновия сборник от 1073 г. Изведнъж всичко това бива спряно, върху Бодянски се стоварва удар, който обърква задълго плановете му. В книжка първа на „Чтения" от 1848 г. излиза съчинението на англичанина Джилс Флетчер „О государстве российском". То е преведено на руски от Н. В. Калачов и е препоръчано на списанието от княз М. А. Оболенски, член на ОИДР. Флетчер бил посланик на английската кралица Елизабета в двора на цар Фьодор Йоанович, сина на Иван Грозни. В книгата си, излязла през 1591 г., Флетчер описва критично руския двор, разказва за тежкото положение на руския селянин под крепостно робство. Веднага след появата на превода върху Бодянски започват да се сипят мълнии. Издадена е заповед той да премине на работа в Казанския университет, освобождават го от секретарската длъжност в ОИДР и от редактирането на „Чтения". Година по-късно Осип Максимович е възстановен на професорското си място в университета. За съжаление редакторството в „Чтения" поема едва десет години по-късно. Спира задълго подетата с такъв замах издателска дейност и от това губи особено много старобългарската литература. (Книгата на Флетчер издава през 1867 г. в Лондон Александър Херцен.)

„Богословие" и „Шестоднев" остават в складовете. Едва в края на 70-те години с издаването им се заема Андрей Попов. В предговора си към „Богословието", което се появява в книжка четвърта на „Чтения" от 1877 г. (малко след смъртта на Бодянски), той пише, че в склада намерил отпечатания паметник, но не открил нито предговор, нито указания от кои преписи са взети разночетенията. Нищо чудно, като се има пред вид, че след смъртта на Осип Максимович са били пръснати огромната му библиотека и неговият архив. Въпреки това, подчертава А. Попов, трудът на О. М. Бодянски и в този вид, в който се е запазил, ще си остане завинаги един от най-важните извори за славянското езикознание.

А. Попов издава и отпечатания от Бодянски „Шестоднев" на Йоан Екзарх (по ръкопис № 345 от Синодалната библиотека в Москва; в описа-

[10] Korespondence P. I. Šafaříka. p. 114.

нието на Горски и Новоструев № 54). Собственоръчното копие на Бодянски носи на заглавната страница бележката: „Преписано на 25 май 1849 г., Москва". Самото печатане е продължило дълго. Някои от коректурите са датирани 1869, 1870 г. В архива на Бодянски А. Попов не е намерил нито разночетения, нито бележки. Освен това местата, липсващи в ръкопис № 345, са били попълвани без обозначаване на използувания препис. Някои от тях са останали непопълнени. Непоследователен е бил Бодянски и по отношение на пунктуацията — някъде е оставял текста без промени, другаде е слагал препинателни знаци.

Въпреки тези недостатъци Рудолф Айцетмюлер, който преиздава „Шестоднева", пише: „Изданието на Бодянски е направено по най-стария препис от 1263 г. Сега той е в толкова лошо състояние, че е невъзможно да се направи микрофилм. . . Но това обстоятелство не се оказа толкова затрудняващо, колкото би могло да се стори на пръв поглед. Както е известно, след смъртта на Бодянски А. Попов е сравнил още веднъж отпечатания текст с ръкописа и е установил при това повече от 600 (!) грешки, отбелязани в неговия предговор към появилото се след смъртта му (на Бодянски — б.м.) издание. В добросъвестността на извършеното от Попов нямаше никакви основания да се съмняваме; тя бе доказана всеки път при сравняване със славянски преписи по време на подготовката на това издание. Изданието на Бодянски, като се вземат пред вид и бележките на Попов, предава твърде точно текста на най-стария ръкопис."[11]

Славистите, съвременници на Бодянски, са знаели за работата му по издаването на старобългарски паметници, ценели са я високо, заедно с него са съжалявали за прекъсването ѝ. Както виждаме, макар често пъти и недовършено, това дело на учения запазва значението си и до днес.

Между първите паметници на старобългарската книжнина, които Бодянски иска да издаде, е Симеоновият сборник от 1073 г. В архива на учения писмата и документите, свързани с неговото публикуване, се оказаха най-много. Най-добре е засвидетелствуван тъкмо с оглед на този паметник и големият интерес на българските възрожденци към издателската дейност на професора, помощта, която са му оказвали.

Симеоновият сборник от 1073 г.[12] е също между щастливите открития на Калайдович. Намерен е през 1817 г. във Воскресенския новоерусалимски манастир край Москва. Канцлерът граф Румянцев, с чиито средства К. Калайдович и П. Строев правят своята археографска експедиция из манастирите край Москва, изявява готовност да поеме разноските и по отпечатването на паметника. По нареждане на Румянцев художникът Ратшин прави точно копие на сборника. С копието разполагал дълго време големият руски славист А. Х. Востоков, почерпил от Симеоновия сборник материал за своите трудове „Словарь церковнославянского и русского языка" и „Грамматика церковнославянского языка". Канцлерът, който на-

[11] R. Aitzetmüller. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti. I. Graz, 1958. p. VII.

[12] В ръкописа, намерен от Калайдович, е казано, че сборникът е преписан за руския княз Святослав. Затова в руската научна литература паметникът става известен като „Святославов Изборник 1073 года". По-късно, през 1847 г., когато С. П. Шевирьов открива в Кирило-Белозерския манастир друг препис, става ясно, че сборникът е бил преведен от гръцки език по заповед на българския цар Симеон, че тази своеобразна средновековна енциклопедия е възникнала в България и оттук е била пренесена в Русия.

товарил отначало Калайдович с издаването на сборника, възлага това покъсно на Востоков. През 1825 г. Востоков открива в ръкопис от XV в. Отговорите на Анастасий Синаит, съставящи голяма част от съдържанието на сборника. Той узнава също, че има гръцко издание на Отговорите, придружено с латински превод, и започва да го търси. Докато трае подготвителната работа, Румянцев умира и няма кой да осигури материално по-нататъшните дирения.

Въпросът за издаването на паметника възниква отново през 1845 г., когато Бодянски става секретар на ОИДР. Още на следващото заседание след избора той съобщава за желанието си да подготви паметника за печат. Официалното решение, с което тази задача му се възлага, е от 27. X. 1845 г. В протокола е казано, че сборникът ще се издаде за сметка на дарение от лице, което желае името му да остане засега в тайна.

Новият меценат, заместил граф Румянцев, е българският търговец Иван Николаевич Денкоглу. Той е вече известен с даренията си в полза на българското просвещение. С Бодянски се познавал може би още от завръщането на учения от Чехия през 1842 г. Твърде възможно е да ги е запознал М. П. Погодин или Н. Н. Мурзакевич.

За съжаление от едничкия документ, съдържащ датата, на която Осип Максимович се обърнал към Денкоглу във връзка със Симеоновия сборник, е останала само половинката от черновата. Тя се намира в архива на учения и в нея четем:

„Милостивый государь Иван Николаевич!

Зная Вашу ревность и любовь ко всему, что только относится к благу и славе Вашей родины, Булгарии, считаю своей священною обязанностью обратиться к Вам первому с следующим предложением, осуществление коего честь предоставляю *прежде всех Вам*, чем приобретете себе неотъемлемое право на всегдашнюю признательность людей благомыслящих, особенно. . .“[13]

Освен за Симеоновия сборник Денкоглу е дал пари и за издаването на труда на Венелин „Критические исследования об истории болгар“, излязъл в Москва през 1849 г. Но за тази книга, в чието публикуване също взема участие, Бодянски не би писал с толкова приповдигнат тон. Освен това разговорите около средствата за нейното печатане са се водели между Денкоглу и одеските българи, най-вече между него и Спиридон Палаузов.

По желание на Денкоглу името му на дарител било пазено в тайна. На заседание на ОИДР от 22. XII. 1879 г. одеският историк Н. Н. Мурзакевич, приятел на Денкоглу и стар член на дружеството, потвърдил, че „благотворителем на издание Бодянским Изборника был именно известный Святославова в свое время Иван Никол. Денкоглу“[14].

Дори през 1880 г. Генадий Карпов пише, че името на човека, дал средствата за Изборника, останало дълго време неизвестно. „Имя благотворителя на издание Изборника Святославова, — сколько мы знаем — пише той — упоминается только во втором издании Истории русской словесности покойного проф. С. П. Шевырева (ч. 2-ая, 1860 г., с. 14), где сказано: „Изборник должен быть скоро издан проф. Бодянским, на иждиве-

[13] Институт за литература „Т. Г. Шевченко“ при Академията на науките на Украинската ССР (по-нататък съкратено ИЛ АН УССР), ф. 99, а. е. 64, л. 25.

[14] Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. Петербург. 1880. с. VII.

ние просвещенного болгарина И. Н. Денкоглу, любителя православной старины своего отечества."[15]

Разбира се, няколко души измежду най-близките на Денкоглу са знаели за дарението. Един от тях е Сп. Палаузов. На 22. II. 1846 г. той пише на Бодянски от Одеса: „Я хочу сегодня же написать к Ив. Николаевичу Денкогло, но не знаю, возвратился ли он из Ростова или нет. Во всяком случае напишу. Здесь знают об издании Сборника Святославова. Многие говорили мне; но не знают *как, кто и что*, а я молчу."[16] Знаел и е В. И. Григорович, комуто Денкоглу съобщава с радост през 1848 г.: „скоро станем печатать „Сборник Святослав" новым шрифтом, которого ожидаем от Шафарика"[17].

И тъй Бодянски се залавя за работа. Преди всичко иска разрешение от Синода да получи ръкописа. По това време Изборникът бил вече пренесен от Воскресенския новоерусалимски манастир в Синодалната библиотека в Москва. Някъде през февруари 1845 г. Бодянски получава ръкописа и го задържа до 21. VII. 1845 г. Той снема копие — отчасти собственоръчно, отчасти с помощта на преписвач. Веднага установява, че първите два листа са толкова изтрити, та не могат да се разчетат. Понеже знае за копието на Раткин, което се пази в Румянцевския музей, обръща се към Востоков с въпрос, дали художникът е успял да препише тези страници, които на времето са били навярно в по-добро състояние. В същото писмо Бодянски моли своя колега да му услужи и с Отговорите на Анастасий Синаит. В писмо от 23 I. 1846 г. Востоков прилага двата листа от копието на Раткин. Що се отнася до Отговорите, съветва Осип Максимович да се обърне към директора на Публичната библиотека в Петербург Д. П. Бутурлин. Ако той не разреши ръкописа да се прати на Бодянски, Востоков ще му намери преписвач: „Желаю Вам, почтеннейший Осип Максимович — завършва Востоков, — с наилучшим успехом кончить порученное Вам издание Святославова Изборника. Но чтобы издание это принесло всю возможную пользу ученым исследователям языка, весьма желательно бы было припечатать при оном греческий текст всех статей, коих перевод помещен в Изборнике."[18]

Бодянски последвал този съвет. От писмото му до Востоков от 4. III. 1846 г. става ясно какъв е бил цялостният замисъл. След получаване от Париж препис от оригинала — казва Осип Максимович: „примусь тотчас за сличение, подведу его под соответственные места перевода и поделюсь всеми выводами из такого сличения с своими читателями. Словарь славянским речениям с их греческим переводом, равно как и грамматика этого памятника, заключат самый текст его. В особом приложении помещу сличение текста по списку XI в. с текстом по списку XV и с ответами Анастасиевыми. Словом, сделаю все, что только придумаю необходимого и хорошего для такого памятника славянской письменности. Кроме того при-

[15] Изборник великого князя Святослава Ярославина 1073 года.
[16] ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 92, л. 172—173.
[17] Государственная библиотека им. В. И. Ленина — Москва (по-нататък съкратено ГБЛ), ф. 86, папка 4, № 51. Писмо от 19 март 1848 г.
[18] Библиотека Имп. Общества истории и древностей российских, вып. 2-ой. Описание рукописей и бумаг, поступивших с 1846 по 1902 г. вкл. Труд Е. И. Соколова. Издание ОИДР, М., 1905. Бумаги О. М. Бодянского. Материалы по изданию Изборника Святославова 1073 г., с. 618—623.

ложу несколько Fac-simile как с письма, так и с других изображений."[19]

Ето и сега максималистките планове на Бодянски, които често не му позволяват да доведе начинанията си докрай. Той разгръща планове, които надминават дори препоръките на взискателния Востоков. В архива на Осип Максимович е запазен препис от гръцкия оригинал на Изборника. Останали са там и подготвените за печат разночетения към оригинала, взети от издания на съчиненията на отците на църквата. На места е приведен и съдържащият се в тях успореден латински текст. Разрешението, дадено на Бодянски, да публикува гръцките и латинските текстове е от 27. VI. 1855 г. Между книжата на учения са запазени и използуваните от него славянски разночетения: по препис, направен през 1403 г. в Андрониковия манастир от Онфим, по препис от Кирило-Белозерския манастир, намерен от С. П. Шевирьов, и по препис от Румянцевския музей.

Предприетото от Бодянски издание събужда голям интерес в руските славистични кръгове. Още в края на 1847 г. И. П. Сахаров го пита как напредва печатането. В отговора си Бодянски казва, че работи усилено, и споменава между другото, че Светославовият Изборник се е оказал в същност Симеонов. Заинтригуван, Сахаров веднага пита: „Вы меня удивили, что Святославов сборник есть Симеонов. Что это такое? Уведомьте поскорее."[20]

Ето какво му обяснява московският славист на 30. XII. 1847 г.: „Изборник Святославов потому Симеонов, что на экземпляре, недавно открытом и теперь в моих руках, в известном предисловии вместо Святославов читаем „царь Симеон" болгарский. Русский переписчик изменил не только слова и выражения древнеболгарские, но также и собственные имена менял одни на другие, соображаясь с обстоятельствами. Оттого очень неудачно поставлен им Святослав наш, приказавший списать ему болгарский Изборник, вместо Симеон, главный виновник перевода этой энциклопедии того века в Греции. Открытие нового списка на бумаге сделано Шевыревым, о чем вскоре сами прочтете либо в „Чтениях", либо в „Москвитянине"."[21]

И така от 1845 г. чак докъм 1851—1852 г. е продължило събирането на преписи и разночетения, изчакването на разрешение. На 15. V. 1855 г. Бодянски съобщава на Шафарик: „Осенью надеюсь также приступить к печатанию „Изборника 1073 года", который, после трехлетнего лежания в цензуре, наконец одобрен. . . Будет изложение (текст) греческое, переводы славянский и латинский (последний преимущественно сочинения Анастасия Синаита, которые занимают столько места в Изборнике), разночтения по нескольким спискам (в том числе одному пергаменному), филологические, исторические и критические замечания, грамматические особенности этого памятника и список всех слов, встречающихся в нем; напоследок приложится к нему от 10 до 18-ти, а статся может и 20 снимков разного рода." Бодянски има съзнание за значението на извършеното от него: „без меня, быть может — казва той — долго бы еще памятник этот

[19] Изборник 1073 г. — Чтения в ОИДР, 1883, кн. 4, с. XXII.
[20] Письма И. П. Сахарова к О. М. Бодянскому. — Чтения в ИОДР, 1893, кн. 3, с. 81.
[21] Пак там.

пролежал в своем убежище: вот, по крайности, моя заслуга перед кем угодно. . .“[22]

За съжаление печатането напредва толкова бавно, че когато през 1856 г. Срезневски пита за него, Бодянски му отговаря: „Изборник“ действително, после долгих подготовлений, печатается уже мною, и как скоро наберется хоть полдюжины отпечатанных листов, перешлю Вам один „zur gefälligen Ansicht“, как выражаются наши благоприятели.“[23] От печатането се интересуват живо и Пьотр Алексеевич Лавровски, и украинският поет и фолклорист Михаил Александрович Максимович.

Бодянски, който е поел отново секретарството на ОИДР и редактирането на „Чтения“, няма никакво време. От 1858 г. той почти спира печатането на Изборника. На граф Строганов, който също се интересува от паметника, обещава, че щом се освободи поне от задълженията си като директор на печатницата, веднага ще поднови работата. Но когато през 1877 г. Бодянски умира, в склада на печатницата намират само 23 коли, силно повредени от времето.

Не вижда изданието и Денкоглу, починал още през 1861 г. От договор с печатницата от 1856 г. става ясно, че Бодянски е смятал първоначално гръцкият текст да заеме 25 коли, а славянският — 30. Трябвало да има освен това 12 коли бележки към текста и 15 коли изследване. Като добавя и разноските за хартията, Бодянски смята, че за отпечатването на 600 ек земпляра ще са необходими 956 рубли и 50 копейки — внушителна сума за онези времена. Няколко документа от архива на учения показват, че Изборникът е изисквал от дарителя немалки жертви. В бележка за печатницата или може би за Денкоглу четем:

„Издание Изборника Святославова.

Типографии за набор и печать:

1) греческого текста 35 л. по 7-ми руб. сер.	245 р. сер.
2) латинского перевода	245 р. сер.
3) славянского перевода	245 р. сер.“[24]

Или общо 735 рубли само за отпечатването.

По всяка вероятност Денкоглу е дал сумата предварително, щом като в завещанието си сочи, че има право на половината от дохода при продажбата на изданието. Освен това в едно писмо на Дмитриев, деловодителя на ОИДР, до Бодянски е казано: „ежели случится Вам видеться с благотворителем на Изборник, потрудитесь напомнить о последней уплате остальных денег“[25].

Делото на Бодянски бива завършено от Александър Лвович Дюверноа — негов ученик и приемник в катедрата. През април 1879 г. на заседание на ОИДР той предлага да довърши печатането на Изборника, като изтъква голямата му научна стойност. Светославовият Изборник от 1073 г. излиза в „Чтения“, кн. 1 от 1883 г. с предговор от Е. В. Барсов. От 1817 до

[22] Korespondence P. I. Šafařika. p. 175—177.

[23] Центральный государственный архив литературы и искусства (по-нататък съкратено ЦГАЛИ), ф. 436, опис 1, л. 57.

[24] ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 64, л. 44—45.

[25] Пак там.

1883 г. продължават усилията на учените Калайдович, Востоков, Бодянски, Дюверноа за публикуването му.

Един от най-щастливите замисли на Осип Максимович е да издаде изворите за живота и дейността на Кирил и Методий, основоположниците на славянската писменост. Колко важно е за науката да разполага с такъв корпус, Бодянски е разбрал навярно още по време на престоя си в Прага. В Русия той започва постепенно да осъществява намеренията си. Както неведнъж му се случва, плановете, които прави, са твърде нереални по обем и не са съобразени нито с огромната му заетост, нито с размерите на онова, което е по силите на един човек. Желанието му е да издаде славянските, гръцките и латинските извори за живота и дейността на Кирил и Методий. Само раздел А (славянски извори) включва дванадесет подточки; пространни жития, проложни жития, похвални слова, черковни песнопения, сказания на писатели, на хронографи, на синаксари и т.н., и т.н.

За историята на откриването и публикуването на преписите, издадени от Бодянски, подробни сведения дава предговорът на Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов към „Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. III" (С., 1973). Тук ще се спрем само на някои моменти от дългогодишната работа на Бодянски относно събирането и издаването на преписите. Използувани са някои неизвестни материали предимно от архива на учения. Показана е и помощта, която му оказва при получаването на два преписа историкът Сп. Палаузов.

Бодянски пристъпва към осъществяване на изданието с пълното съзнание, че най-големи трудности ще има около събирането на преписите. По негово време те са били пръснати из десетки книгохранилища в най-различни краища на Русия. За да добави колкото може повече към онова, което му е било известно и под ръка, Осип Максимович би трябвало да пропътува цялата страна. Но от постъпването в университета (1842) до самата си смърт (1877) той не е напускал Москва. Затова се обръща за помощ към своите колеги-слависти. Ето какво пише на 6. V. 1858 г. на И. И. Срезневски: „Пообещав в Предисловии к своему сочинению „О времени прсисхождения славянских письмен" напечатать „Жития Кирилла и Мефодия", я теперь приступил к осуществлению данного слова. Задумано на большую руку. Хочу то и другое сделать доступным по всем, имеющимся у меня и моих знакомых, спискам какого бы то ни было извода. И не только одни большие Жития, но также проложные и другие известия об этих незабвенных солунцах. . . Нет ли же, почтеннейший Измаил Иванович, чего-либо о Кирилле и Мефодии по каким-либо спискам, и не можете ли Вы тем споспешествовать моему предприятию. . . Хотелось бы сделать что-нибудь получше, по крайней мере хоть в деле разбора источников для жизни наших апостолов."[26]

Много близо до това писмо прозвучава няколко години по-късно обръщението на Бодянски към колегите-слависти, поместено като предговор към първите издадени преписи на Житието на Кирил („Чтения", 1863, кн. 2). Не само Срезневски, но и много други учени се отзовават на молбата му. За всички е било ясно, че издаването на изворите за живота на солунските братя ще позволи да се решат важни въпроси на славистиката, а това ще издигне престижа на славянството в съвременния свят. Помощта, която

[26] ЦГАЛИ, ф. 436, опис 1, л. 59.

Бодянски получава, е пример за научна етика, за високо славянско съзнание.

От А. В. Горски Осип Максимович взема един препис от Житието на Кирил и два от Житието на Методий. От своя ученик А. Л. Дюверноа — Житието на Методий и Похвалата на Кирил и Методий. А. С. Павлов му изпраща Житието на Кирил и Житието на Методий от библиотеката на Казанската духовна академия. Навярно още през 40-те години препис от Житието на Кирил му предоставя В. М. Ундолски.

Особено интересни за нас са непубликуваните писма до Бодянски на Сп. Палаузов. Те не само обясняват как са стигнали до руския учен два преписа из Панегирика на Владислав Граматик от 1479 г., но показват и с какъв авторитет се е ползувал Осип Максимович сред българските възрожденци, които ценели високо дейността му по издаване паметници на старата ни книжнина. От Петербург на 29. III. 1858 г. Палаузов пише:

„Милостивый государь Осип Максимович!

Совершенно неожиданный случай — знакомство с бывшим Вашим учеником Котляревским, который сказал мне, что Вы намерены напечатать Паннонские жития, обрадовал меня неслыханно.

В 1852 г., занимаясь своим Симеоном, я имел под рукой только два жития св. Кирилла и желал их сравнить с тем списком, который находится в Рыльской обители. Для этого я писал в Габрово, послать скорохода в обитель с моим письмом к отцу игумену, которого просил заставить когонибудь из братий переписать житие и выслать в Одессу. С тех пор я его не видел. Три раза был в Одессе, несколько раз спрашивал покойника, но житие кануло в вечность.

Брат мой Николай, назначенный душеприказчиком покойного (т.е. Инокентий — б.м.) на днях писал мне, что житие найдено, переплетенное с другими статьями в одну книжку. Он скоро вышлет мне его, и, признаться, во мне родилась мысль, в случае если найду его чисто болгарской редакции, издать его вместе с Московским и двумя Львовскими отдельной книгох для болгар. Но г. Котляревский сказал мне, что у Вас до 7 разных списков и что Вы намерены напечатать их сподряд, я переменяю свое намерение и если это так, предлагаю Вам напечатать и Рыльский. Во всяком случае Ваше дело лучше моего."[27]

Следващото писмо на Палаузов (от 13. IV. 1858 г.) показва интереса на Бодянски към преписите, споменати от българския историк. Писмата на Бодянски до него не са запазени или още не са намерени, но от отговора на Палаузов става ясно, че той е питал кой е Московският препис, за който споменава Спиридон Николаевич. За пръв път чува и за т. нар. Лемберг-ски Лвовски преписи и би желал да ги има.

Палаузов му съобщава: „Лембергските жития находятся у Измаила Ивановича (Срезневски — б.м.), переписанные им самим в Лемберге. Они были и у меня, я их списал, но вот уже неделя, как роюсь и не могу найти.

То что я называю Московским списком, это Синодальный, сообщенный мне также Срезневским. . . Он вероятно Вам известен, как ближайшему соседу по месту его хранения (он XIV в.)."[28]

На 25 април същата година Палаузов отново пише на Бодянски:

---

[27] ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 92, л. 188—189.
[28] Пак там, а.е. 100, л. 308—309.

„Вчера я получил Рыльский список. Он списан не курсивом, а полууставом. Не имея под рукою изд. Шафарика, я любопытствую сравнить его и через несколько дней, по обещанию, пришлю Вам; но пришлю переписанным, потому что на обороте последней страницы начинает другая статья: это Похвала Кириллу и Мефодию, которая, судя по заглавию и началу, должно быть Климента; как это указано Ундольским. . . Жития эти пергаминного Панегирика XV ст., переписанного Владиславом діаком Грамматиком 1479"[29] (в същност ръкописът е на хартия).

Бодянски, разбира се, моли веднага и за похвалата.

Житието на Кирил е отпечатано в „Чтения", кн. 1, 1873, с. 399—433, № XIII, а Похвалното слово на Кирил и Методий — в „Чтения", 1866, кн. 2, с. 145—151, № XIV.

Изглежда, Осип Максимович е бил сърдит на Срезневски заради рецензията на петербургския професор за „О времени происхождения славянских письмен", защото дълго упорствува да се обърне лично към него с молба за Лембергските (т.е. Лвовските) преписи. Опитва се да ги получи със съдействието на Палаузов. Най-сетне на 6. V. 1858 г. Бодянски пише на Срезневски. Отговорът го разочарова, защото се оказва, че Измаил Иванович притежава само извадки из житията. Тях Бодянски получава в най-скоро време.

За изданието на Бодянски са знаели навярно повечето българи, които учели през 60-те и 70-те години в Русия. „О. Бодянски — пише Любен Каравелов — е събрал почти сичките паметници, които са отнасят до Кирила и Методия, и напечатал ги е в „Чтения Общ. Истор. и древ. Росс.", 1863, кн. 2-а и след."[30]

В заключение ще приведем мнението на съвременните български издатели на пространните жития — Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов — за заслугите на Бодянски: „Изминаха 120 години — пишат те, — откакто за *пръв път* изцяло се напечатват от Шафарик през 1851 г. двете пространни жития на Кирил и Методий. За тия 120 години са обнародвани 19 преписа: от тях 16 напечата Бодянски (през годините 1863, № 1—7, през 1864, № 8—12, през 1873, № 13—16). . . Самият този факт достатъчно хубаво говори за големите заслуги, които Бодянски има по отношение издадените от него жития на Кирил и Методий . . . от житието на Методий, след обнародваните от Бодянски осем преписа, *досега не е печатан никакъв друг текст.*"[31] Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов отбелязват освен това, че в архива на Бодянски са запазени преписи от пространни и проложни жития на Кирил и Методий, останали неизползувани. Те заслужават проучване, а в някои случаи и публикуване.

През 1860 г. Бодянски публикува Житието на Теодосий Търновски, написано от цариградския патриарх Калист.[32] Както съобщава издателят, преписът на житието му бил донесен през 1859 г. от българина Христо Даскалов. Освен житието той съдържал и предговор от българския йеро-

[29] ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 92, л. 196—197.

[30] Л. Каравелов. Сокол. Сборник от разни списания за прочитане. Кн. I Букурещ, 1876. с. 111.

[31] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973. с. 23—24.

[32] Житие Феодосия, иже в Тернове. . . — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1860, кн. I (Материалы славянские).

монах Спиридон, преписал творбата на Калист, както и служба за Теодосий Търновски, съчинена от същия Спиридон. Бодянски решил да издаде само житието.

Близо половин век по-късно точната история на възникването на ръкописа, използуван от Бодянски, бе установена от В. Н. Златарски. Йеромонах Спиридон, който живял в началото на миналия век в Рилския манастир, прочел Житието на Теодосий в Панегирика на Владислав Граматик от 1479 г. Възхитен от живота и подвизите на Теодосий, Спиридон не само преписва житието, но го снабдява и с предговор, а освен това съставя и служба за светеца. До 1817 г. преписът се пазел в Рилския манастир у йеромонах Гавриил. Когато през 1817 г. бил назначен за таксидиот в Търновска епархия, Гавриил взел ръкописа със себе си. Кога точно ръкописът се е озовал в Килифаревския манастир, не е известно, но тъй или иначе в началото на 50-те години на миналия век вече се е съхранявал тук. Когато през 1859 г. Христо Даскалов идва за кратко време от Русия в отечеството си, поставя си между другото за цел да търси паметници на старобългарската книжнина. Преценил значението на Житието на Теодосий, той го измолва от игумена на манастира с обещание да го върне. Даскалов е познавал много добре характера и насоката на дейността на Бодянски и не се е съмнявал, че той с радост ще даде място в „Чтения“ на още един паметник на старобългарската книжнина.

Като анализира изданието на Бодянски, Златарски сочи много места, където руският учен се е старал да поправи недоглеждания на Спиридон, негови граматични и стилистични грешки. Бодянски е променял и пунктуацията, а с това понякога и смисъла. Като се има пред вид, че и самият Спиридон е направил много грешки и пропуски, когато преписвал житието от Панегирика на Владислав Граматик, съвсем оправдано и наложително се оказало новото издание, направено от Златарски вече по самия панегирик. В него са включени и предговорът на Спиридон, и написаната от него служба на Теодосий Търновски.[33] Що се отнася до изданието на Бодянски, въпреки неговите слабости то има заслугата, че още в средата на миналия век предоставя на науката един изключително важен извор за разпространението на исихазма в България, за отношенията между българската и гръцката църква, за разгарящите се църковно-национални борби на българския народ и т.н., и т.н.

Бодянски подготвя за печат съчинения на Йоан Екзарх и Черноризец Храбър, жития и похвални слова на Кирил и Методий, Симеоновия Изборник от 1073 г., Житието на Теодосий Търновски. Наред с това той взема най-дейно участие в издаването на още много паметници на старобългарската литература, които се появяват по страниците на редактираното от него списание „Чтения“. Такъв е случаят например с творбите на Климент Охридски.

През 1840 г. Вукол Михайлович Ундолски открива в библиотеката на Троицко-Сергиевската лавра три Климентови поучения: „Заповедания о праздницех“, „Поучение и памят апостола или мученика“ и „Поучение епископа Климента на святое въскресение“. По-късно той попада и на словото за Лазар и на поучението за Преображение. Както е известно, още в края

[33] Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Феодосия. . . Стъкми за издание В. Н. Златарски. — В: Сб. НУНК. С., 1904. Кн. XX. с. 1—41.

на 1843 г. Ундолски представя в ОИДР своя доклад „За откриването и издаването на съчиненията на Климент, епископ словенски". По неизвестни причини той го прочита едва в края на 1845 г.[34] Тогава бива взето и решението за издаване съчиненията на Климент Охридски, открити от младия учен. Голямо значение има и публикуването на писмото на Ундолски до Бодянски, разказващо за постепенното откриване на все повече творби от българския книжовник.[35]

В началото на 40-те години на миналия век с Климент се занимават също така Шафарик и Бодянски. За себе си Осип Максимович разказва: „Похвальное слово бесплотным Михаилу и Гавриилу" и „Похвала на преставление владычицы нашея Богродицы", творения Климента, найдены мною слишком за два месяца до письма Шафарика от 25-го марта к г. Погодину, напечатавшему его в № 6-м „Москвитянина" 1843 г., где извещает первый последнего между прочим и о том, что и сочинения Климента, болгарского епископа (916 г.) должны лежать где-нибудь у нас, в России.., Впрочем и Шафарик и я — продължава Бодянски — были упреждены открытием творения Климента . . . бывшим чиновником главного Московского архива Министерства иностранных дел В. М. Ундольским, нашедшим в пергаменном сборнике, писанном полууставом (в 4-ку) по Описи 1795, № 11 и принадлежавшем библиотеке Троицко-Сергиевой лавры одно из поучений Климента с означением самого слова „словѣньска". . ."[36] Правят чест на Бодянски думите, с които завършва: „Зная, что распределение труда и занятий в ученом мире, как и везде, великое дело и одно из главных виновников успехов человеческих предприятий, я предоставил и открытые мною в сборнике Царского два слова Климента, епископа словеньскаго, в полное распоряжение первого находчика их, что тем более важно, что они находятся в пергаменном списке."[37]

Заслугата на Бодянски не се изчерпва с това. Когато започва подготовката за издаването на Климентовите съчинения, редакторът на „Чтения", който е същевременно и директор на университетската печатница, следи отблизо работата и помага с каквото може. Оказва се например, че е много трудно да се издири гръцкото житие на Климент, издадено от Григорий Константидис и Михаил Гора в Москопол през 1742 г. Необходим бил и преводът на новогръцки, направен от Атанасий Пароски и издаден за пръв път във Венеция през 1784 г.

Ундолски бил саможив човек и нямал много връзки, затова пък Бодянски имал в чужбина приятели и познати, готови да му услужат. Той писал на няколко души едновременно. Най-сетне през 1847 г. Лазар Арсениевич му се обажда от Белград, за да го зарадва, че с много усилия е намерил и двете издания: на старогръцки и новогръцки. Писмото на Бодянски Арсениевич получил още докато бил в Цариград. Оттам писал на свой ред в Смирна и Атина, но докато бил в турската столица, не получил нищо. Едва наскоро вече в Белград негов приятел-българин (за съжаление Арсениевич не споменава името му) изпратил и двете книги. Чрез ру-

---

[34] Докладът на В. М. Ундолски бива отпечатан след смъртта му в: Беседы Общества любителей российской словесности. Вып. 1. М., 1867.

[35] Чтения в ОИДР, 1848, кн. 7.

[36] О. М. Бодянский. Славяно-русские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского. — Чтения в ОИДР, 1848, кн. 7, с. VII—VIII.

[37] О. М. Бодянский. Цит. съч., с. VII—VIII.

ския генерален консул в Белград Данилович те стигнали до Бодянски.[38] Когато житията се озовали в Москва, от тях се заинтересували мнозина. С. П. Шевирьов веднага помолил Бодянски да му услужи с тях. Забавил ги дълго и се наложило да му напомнят да ги върне. Най-после Осип Максимович изпраща на Ундолски бележка: „Насилу отыскал Вам Жития св. Климента на древне и новогреческом языке, полученные мною на днях от Шевырева, продержавшего их у себя с декабря первых чисел."[39]

След нови затруднения за намиране на подходяща хартия, преодолени пак със съдействието на Бодянски, печатането на Климентовите съчинения започнало. Навярно в писмо до Осип Максимович Ундолски е споменал, че няма да е зле отпечатаните коли да се сверяват с оригинала, защото на 2. IX. 1848 г. редакторът на „Чтения" му пише: „Вы хорошо сделали, что догадались написать мне, чтоб я продержал выправку. Как видите, чрезвычайно много промахов. А потому моя мысль — всякого слова Климента не худо держать выправку по подлиннику, ни коим образом не полагаться на список, хотя бы и нами самыми сделанным, и тем отвратить от себя упреки в неисправности."[40]

При работата си върху съчиненията на Климент Ундолски е имал нужда от ръкописи, съхранявани в различни библиотеки. Като секретар на ОИДР Бодянски ги е получавал по-лесно и му ги е предоставял. Често пъти двамата са работели едновременно върху едни и същи ръкописи. Затова в архива на Ундолски намираме много бележчици, изпратени от Бодянски по градската поща, като бележката от 22. II. 1849 г.: „Я забыл попросить вчера поспешить с доставлением мне Воскресенского сборника, в котором два слова Климента, принесенного мною Вам 6. II и нужного для отправления графом Строгановым завтра в контору Синодальную при отношении."[41] В някои бележки личи раздразнението на Осип Максимович поради забавяне на ръкописите. Но на Вукол Михайлович той бързо е прощавал, ценял е у него сериозния учен, който работи добросъвестно и затова бавно. Освен това Бодянски е знаел колко тежък, изпълнен с лишения е животът на Ундолски, отдаден всецяло на науката.

Така от самото начало на откриването и издаването на Климентовите съчинения срещаме отново името на Бодянски. Със собствените си, макар и по-незначителни находки и особено с помощта си той допринася за появата на още едно голямо име в старобългарската литература.

Печатането на съчиненията на Климент, започнало през 1846 г., напредвало бавно. Набрани били само три и половина коли, когато избухнал скандалът около книгата на Флетчер. Приемникът на Бодянски в ОИДР Иван Беляев наистина нямал вкус към издаване на паметници. Когато десет години по-късно започва да излиза сп. „Чтения" отново под редакцията на Осип Максимович, Ундолски няма възможност да се върне веднага на работата си над Климентовите съчинения. По това време цялото му внимание било насочено към издаването на Хрониката на Георгий Амартол. След смъртта на Вукол Михайлович в знак на дълбоко уважение към учения Бодянски публикува един негов труд, останал сред книжата на

[38] Писмо на Лазар Арсениевич до О. М. Бодянски от 28. VI. 1847 г. — ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 79, л. 40—41.
[39] ГБЛ, ф. 310, папка 1415а, а.е. 17.
[40] Пак там.
[41] Пак там.

ОИДР: „Описание славянских рукописей Московской патриаршей библиотеки. Отделение 1, составленное В. М. Ундольским“[42]. В предговора си Бодянски сочи между недовършените работи на Вукол Михайлович и подготвеното от него издание „Творения Климента, епископа словенска: 2 полиста набело и 2 в наборе; с иследованием, читанном им в Обществе в 1845 году“[43].

Новината за откриване творбите на Климент и за предстоящото им издаване развълнувала мнозина. Когато прочита в „Чтения“ писмото на Ундолски до Бодянски, българският историк Сп. Палаузов се обръща към първооткривателя на Климентовите съчинения с молба да му предостави нещичко от тях, за да го включи в дисертацията си „Век болгарского царя Симеона“. Ето какво му пише Палаузов от Петербург на 9. X. 1851 г.:

„Милостивый государь Вукол Михайлович!

Приготовляя к изданию сочинение о болгарском царе Симеоне и его времени в историческом и литературном отношении, я осмеливаюсь обратиться к Вам, Вукол Михайлович, и просить Вас, во имя науки и от имени моих соотечественников-болгар Вашего совета и содействия. Несколько лет назад Вами были открыты сочинения св. Климента, одного из седмочисленников, но кроме названий этих сочинений мне ничего более неизвестно. Могу ли я, чрез Ваше посредство, получить полный и подробный список этих сочинений и несколько выписок из них, а именно: 1) одно слово, самое короткое, из похвальных слов в честь разным святым, 2) отрывок из Похвалы св. Клименту, папе Римскому и 3) отрывок из Похвалы св. Константину и Мефодию. — Кроме этого в Синодальной библиотеке в Москве находится пергам. рукопись XI в.: Выбор слов на Евангелия недельные, т.е. 37 слов И. Златоуста и 5 слов Исидора Пелусиотского, приписываемые тому же Константину . . . Кроме их находится и одно слово как оригинальное сочинение Константина — это-то слово с предисловием, а также отрывок из *Написание о правой вере* и небольшое извлечение из перевода папы Григория *о разорении Трои* — дадут мне возможность. . . приготовить для моих соотечественников-болгар книгу, которая бы могла, хотя несколько, раскрыть древнюю славу нашей несчастной родины.“[44]

Дали защото според обяснението в отговора на Ундолски, който отговор дошъл много късно, когато дисертацията била готова, той сменял по това време квартирата си и получил със закъснение молбата на Палаузов или просто защото молбата му се видяла прекалена, но българският историк не получил исканите откъси. В книгата си той привежда само началата на Климентовите творби, така както ги намира в писмото на Ундолски до Бодянски.

Хора, заинтересувани от издаване съчиненията на Климент, се обръщали често към Бодянски, за да разберат какво става с отпечатването им. Така А. В. Рачински, руски консул във Варна, през 1860 г. му пише:

„Милостивый государь Осип Максимович!

В 40-м примечании Вашего „О времени происхождения славянской письменности“ Вы говорили, что творения Климента Величского собраны и приготовлены к изданию г. В. М. Ундольским.

---

[42] Чтения, 1867, кн. 2.
[43] Пак там, с. II.
[44] ГБЛ, ф. 310, папка 1416а, а.е. 12, л. 1—2.

Если бы книга эта уже вышла, и если бы к ней присоединить Ваш „Расцвет славянской письменности в Болгарии“, да прислать их далекому почитателю Вашему . . . консулу в Варне А. В. Рачинскому, как порадовали бы Вы несчастного славянолюба, заброшенного на почву древнего Одессоса, где теперь еще выкапывают кое-где части титанических построек.“[45]

Известният историк и палеограф архимандрит Леонид, свещеник по това време при черквата на руското посолство в Цариград, пита през 1868 г. Бодянски: „Продолжает ли кто после Ундольского приготовлять к печати Климента?“[46]

Бодянски издирва и проучва паметници на старобългарската книжнина. В кореспонденцията си с голям брой учени — руски и чуждестранни — той споделя резултатите от своите занимания, отстоява схващанията си, води спорове. В университета проф. Бодянски предава знанията си на своите студенти и подготвя новата смяна руски слависти. Някои от тях — Новиков, Майков, Котляревски, Кочубински и др. — продължават успешно работата му в областта на българистиката. Като редактор на „Чтения в Обществе истории и древностей российских“ Бодянски дава широк достъп на публикации и изследвания по старобългарска литература, помага на авторите и ги насърчава. Всичко това отрежда на Осип Максимович Бодянски едно от първите места сред руските учени-българисти от миналия век.

---

[45] ИЛ АН УССР, ф. 99, а.е. 101, л. 191.

[46] Пак там, а.е. 103, л. 208. Писмо от 25. X. 1868 г.

Дългогодишната кореспонденция на архим. Леонид с Бодянски заслужава специално проучване. В нея са засегнати много въпроси на старобългарската литература, често се говори за издирването и проучването на съчиненията на Евтимий Особено интересни са писмата на архим. Леонид от Цариград, които съдържат сведения за неговите дирения в манастирите на Атон, а също за живота и политическите борби на българите в турската столица. В резултат на тази кореспонденция в „Чтения“ се появяват няколко работи на архим. Леонид, между които и „Акт Зографского монастыря на Афоне 980—981 г.“ с твърде обстоен предговор от Бодянски.

СЪДЪРЖАНИЕ

Петър Динеков — Историческата мисия на старобългарската литература 5
Боню Ангелов — Проникване на старобългарски съчинения в старата руска литература 20
Куйо М. Куев — Бележки за съчинението на Георги Хировоск „Περὶ τρόπων“ в старославянските литератури 46
Александър Милев — Старобългарският превод на „Четири слова против арианите“ 61
Энгельс Г. Зыков — К биографии Константина Преславского 74
Пиринка Пенкова — Българските преводи на псевдо-Методиевия летопис през XI—XIV в. и разпространението им в Русия 102
Георги Данчев — Неизвестна руска редакция на „Молитва към Богородица“ от Димитър Кантакузин 114
Невяна Дончева-Панайотова — Неизвестно „Похвално слово за митрополит Петър“ от Киприан Цамблак 136
Климентина Иванова — Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в. 158
Хайнц Миклас — Към въпроса за славянския превод на Филиповата „Диоптра“ 169
Людмила Боева — Образ автора в житиях протопопа Аввакума и Софрония Врачанского (Опыт типологического сравнения) 182
Петър Атанасов — Руски извори за „Неделника“ на Софроний Врачански 201
Росица Димчева — Сатиричен елемент в българската книжнина през XVIII в. с оглед към появата на сатирата на Балканите и в Украйна 229
Лиляна Минкова — Осип Максимович Бодянски — издател на паметници на старобългарската литература 279

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, кн. 2

ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ

БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

*

Изд. редактор *Милка Иванова*
Художник *Георги Георгиев*
Худ. редактор *Данаил Донков*
Техн. редактор *Николина Николова*
Коректор *Елена Котева*

*

Изд. индекс 5958
Дадена за набор на 11. I. 1977 г.
Подписана за печат на 19. XII. 1977 г.
Формат 70100/16 Тираж 1500
Код 19 9535372511 / 5064-4-77
Печатни коли 16,75 Издателски коли 21, 71
Цена 4,50 лв.

*

Набрана и отпечатана в Печатницата на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Георги Бончев“
Поръчка № 120