П Н1140
ЦГАЛИ Пр7

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Ивш Пр 7

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ИЗСЛЕДВАНЕ И МАТЕРИАЛИ

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

кш Пр 7 · литер

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ЧИТАЛНЯ

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА ПЪРВА

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

СОФИЯ 1971

Редакционна колегия

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

ком Пр 7
II 4140

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

ПРОВЕРКА
1978 г.

Б 5401/71

82 Б

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И НАЦИОНАЛНАТА ИСТОРИЧЕСКА СЪДБА

ПЕТЪР ДИНЕКОВ

I

Темата изисква предварителни разяснения. Не се касае за изследване на определен брой старобългарски литературни паметници като извори за българската история, а за цялостното отношение на старата българска литература към историческата съдба на нашия народ. Темата би могла да бъде разгледана във философски план — като проблем на мирогледа на средновековния човек, а от гледище на историческата наука — като момент от развитието на средновековната историография. Но и в двата случая ще се отдалечим от задачите на литературно-историческото изследване. Би могло да се погледне и от друг зрителен ъгъл — да се потърси художественото отражение на историческата действителност в произведенията на старобългарските писатели. Но тогава възникват трудни въпроси за разрешение — до каква степен могат да се използуват паметници, при които присъствието на художественото начало силно се оспорва.

Ето защо предпочитам да насоча вниманието си към цялостното отношение на старобългарската литература към историческата съдба на народа, като се спирам на разнообразни книжовни паметници. Това означава, че няма да се търси отражение на всякакви прояви от средновековната действителност, на отделни факти, характеризиращи живот, хора, обстановка в старобългарската епоха, а преди всичко отношението към преломните моменти в историческото развитие на българския народ. Избирам по-широкото понятие за старобългарската литература, по-широкия кръг литературни произведения, защото все пак синкретизмът като отличителен белег на литературната дейност в средновековието не може да се отрече. Всяко строго деление на литературата на „художествена“ и „нехудожествена“ през този период извращава характера на литературното развитие и стеснява възможностите на литературоведското изследване.

Ако художественият принцип не може да бъде решителен за избора на материала, то в никакъв случай не може да се отмине личността на

писателя — именно тя носи и изразява отношението към националната съдба. И тук се поставя извънредно интересният въпрос за писателската личност в старобългарската литература. Много често наричаме писателя книжовник, търсейки едно название, което включва по-широко съдържание в понятието писател от онова, което влага нашето време в него. Това обаче не значи подценяване на функцията на писателя в средновековието. Той не винаги е художник-творец в съвременния смисъл на думата, създател на литературни художествени ценности (тук не говоря за различията в художествените принципи на две толкова отдалечени епохи като средновековната и нашата). Това се изключва както от неговата обществена и професионална функция, свързана с разностранни задължения (преводач, преписвач, създател на нови творби, понякога подвързвач — да не говорим за другите му професионално-обществени занятия), така и от характера на литературните жанрове, където произведенията с типична художествена структура са твърде малко и съществува постоянно преливане между „художествено“ и „нехудожествено“.

Но това не пречи за изграждането и формирането на писателската личност с всички нейни специфични особености, като носителка на „писателско“ съзнание, на отношение към словото и литературната дейност, към обществото и света. Писателската личност съществува не само когато е конкретно назована и има що годе позната биография, но и когато е анонимна. Анонимността засяга само известни нейни белези, повечето „външни“, тя не заличава реалната личност, със свои писателски професионални качества и с определено светоусещане. Тази личност принадлежи на едно общество, изразява неговите основни мирогледни позиции.

Изразът „национална историческа съдба“ може да събуди възражения, понеже в случая е отнесен към епохата на средновековието, към феодалния период от развитието на българската държава, когато нацията не съществува, а може да се говори само за народност. Но думата „национален“ има и друго, по-широко значение — като определение на общонародната съдба изобщо, през всички исторически периоди, като обединяващо название, макар че в дадения случай се разглежда само един отрез от историческото развитие[1]. В края на краищата историческата оценка не е само поглед към миналото, тя е една синтеза на минало, настояще и бъдеще, едно цялостно отношение към националната съдба.

За изясняване на това отношение не е необходимо изчерпването на целия материал, изреждането и изследването на всички паметници; достатъчен е анализът на най-характерното — за намиране на опорни точки, върху които може да бъде изградена една концепция.

II

Най-ранните прояви на историческото мислене на нашия народ са засвидетелствувани в първобългарските каменни надписи. Макар и написани на гръцки език, те принадлежат към историята на българската култура. Може да се смята за окончателно разрешен и въпросът за тяхното

[1] Така този термин се използува и в съветската наука; срв. Д. С. Лихачев, Национальное самосознание древней Руси. М.-Л. 1945, Д.-С. Лихачев, Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого, М.-Л. 1962.

място в историята на българската литература[2]. Първобългарските каменни надписи са проучени обстойно — като епиграфски паметници и исторически извори[3]. Напоследък проф. В. Бешевлиев в една много хубава синтетична статия засегна и някои интересни моменти, които имат отношение към въпроса за историческото съзнание на българския народ през VII—IX в.[4] През този период все още не може да се говори за пълно единство на двата етнически елемента — прабългарски и славянски; каменните надписи на гръцки език дават представа преди всичко за държавната роля на прабългарския елемент. Но както отбелязва В. Бешевлиев, славянизацията на прабългарите вече е започнала. Това се вижда от езика на надписите: в тях се срещат двойни форми като *богаин* и *багаин*, в които личи влиянието на един славянски езиков закон — за промяната на кратко *а* в *о* в заемки от гръцки и латински (оцет — acetum)[5]. Това ни дава основание да говорим при първобългарските каменни надписи общо за българска историческа съдба, без да подчертаваме специално ролята на прабългарите.

Стигналите до нас около сто каменни надписа представят забележително явление в развитието на нашата култура. Те засягат разнообразни страни от живота и историята на народа и макар и възникнали за делови, практически нужди, като документи на държавната канцелария, свидетелствуват за съществуването на народностно и държавно самосъзнание. При избора на камъка като писмен материал вероятно е играла роля както заварената местна гръко-римска традиция, така и донесените обичаи и навици от старата родина на прабългарите. Все пак този избор не е случаен — камъкът като материал осигурява най-голяма дълговечност на писмените паметници, чрез камъка времето говори най-дълго на бъдещите поколения.

Първобългарските надписи обхващат един период от 150 години — от Мадарския конник (надписите му се датират около 705 или 707 г.) до покръстването. Това е важна епоха в историята на българския народ, свързана с укрепването на създадената неотдавна (в 681 г.) българска държава, с тежки войни с Византия, с възникването на значителна култура. Много интересно свидетелство за нарасналото народностно самосъзнание са така наречените триумфални надписи. Върху високи колони са били написани имената било на византийски крепости, превзети от българите, било на български местности, свързани с победи над византийците; напр. „Крепост Бурдизон", „Крепост Редесто", „Сражение при Серес" и др. В. Бешевлиев отбелязва: „Къде са били издигнати тези колони, е неизвестно. Може би те са били разпръснати на видни места в Плиска или са образували някаква триумфална алея в същия град, за да напомнят на поколенията за подвизите на дедите им"[6].

---

[2] Вж. П. Динеков, Първобългарските каменни надписи в историята на българската литература. Mélanges linguistiques offerts à Emil Petrovici Bucureşti, 1958, p. 153—156; P. Dinekov, Anfänge der bulgarischen Literatur. International Journal of slavic lingnistics and poetics, 1960, III, 109—121; същата статия на български в книгата „Литературни въпроси", София, 1963, с. 9—25.

[3] V. Beševliev, Die Protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963.

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

[5] Пак там, с. 102.

[6] Пак там, с. 96.

Твърде голяма е групата на летописните надписи, в които се описват исторически събития от времето на Аспаруховия син Тервел, Крум, Маламир; касае се за сражения и подвизи във войните с византийците. Надгробните надписи твърде често ни отвеждат отново към войни и сражения; напр. „Кан ивиги Омортаг [казва]: жупан-тарканът Охсун беше мой хранен човек. Загина на война. Родът му беше Кюригир". Строителните надписи дават представа за развитието на материалната култура, архитектурата и приложните изкуства в ранната българска държава. Омуртаговият надпис (днес в черквата Св. Четиридесет мъченици в Търново) говори за преславния дом, който владетелят си е построил на Дунав. След това било измерено разстоянието между двата дворци (в Силистра и Плиска) и в средата била издигната могила. Чаталарският надпис разказва, че Омуртаг построил дворец на Тича, направил изкусно мост заедно с двореца и поставил в самия дворец четири колони, а върху колоните два лъва. В друг надпис от времето на Маламир се говори за изграждането на водоскок от кавхан Исбул. Намерени са и надписи, в които се дават списъци на оръжията, поверени на отделни лица, или се излагат военни заповеди или разпоредби. Извънредно интересни са и надписите, които съдържат военни договори.

Ако вникнем по-подробно в съдържанието на първобългарските каменни надписи, можем да открием твърде важни неща с оглед на темата, която ни занимава. Народностното самочувствие на българите се изразява по разнообразни начини. Българските владетели постоянно подчертават формулата „поставен от бога", чрез което се стараят да се изравнят с византийските императори, защото — както добре изтъква В. Бешевлиев — „според наследената от римляните византийска държавна доктрина византийският император се е смятал за поставен от бога владетел на цялата вселена; всички останали държавни глави са били теоретически нему подчинени"[7]. С особена гордост в Чаталарския надпис се заявява: „Кан ивиги Омуртаг в земята, дето се е родил, е от бога владетел". В надписите се говори често за победите на българите над византийците. Но за авторите на надписите не е било достатъчно да се отбележат победите; трябва да се даде и морална оценка на станалите събития. Правдата се приписва на българите, византийските действия се осъждат. Нещо повече — моралната оценка се превръща в цяла философия и се санкционира от върховния носител на истината — езическия бог: „Ако някой търси истината, бог вижда, и ако някой лъже, бог вижда. Българите сториха много добрини на християните [т. е. ромеите], а християните забравиха, но бог вижда". В няколко надписа се дават конкретни примери от вероломството на византийците по времето на Крум и Маламир: „Моят дядо Крум [воюва срещу гърците] . . . и баща ми [владетелят Омуртаг], като направи 30-годишен мир и добре живя с гърците, и някога добре живях аз [с тях], гърците опустошиха [моята страна и владетелят] Маламир, като управляваше с кавхана Исбул, с войска дойде срещу гърците. . ." В надписа, който е твърде повреден, се изреждат местности и крепости, до които е достигнал походът на българите. В Хамбарлийския надпис се отбелязва: „Сам старият плешив император [Никифор] излезе с цялата си войска, опожари земите ни и забрави клетвите [в мирния договор]". Обаче Крум предиз-

[7] В. Бешевлиев, цит. съч., с. 98.

вика обрат във войната и го побеждава — победата се приема като справедливо божие възмездие; „Но бог даде [на Крум] да опустоши следните крепости...". Изхождайки от подобни победи, с голямо морално удовлетворение авторът на Чаталарския надпис пише: „Дано бог да удостои поставения от бога владетел да тъпче добре с краката си императора, докато тече Тича и докато свят светува и, като владее над многобройните българи и като подчинява враговете си, да проживее в радост и веселба сто години. Времето пък, когато се построи, беше по български сигор елем, а по гръцки петнадесети индиктион". Не случайно се дава място на българското леточисление наред с византийското, дори преди него.

Интересен е още един момент: в мирните договори, които сключват с Византия, българите полагат грижи за съдбата на славяните, останали във византийски ръце. Така в един надпис, който е твърде повреден, се говори: „Втора глава относно славяните, които са подвластни на императора: нека останат така, както бяха заварени, когато стана войната. Трета глава относно останалите славяни, които не са подчинени на императора в крайморската част: той трябва да ги върне в земите им..."[8]

Има едно място в Търновския надпис на Омуртаг, където е изразено най-добре, най-ясно отношението на прабългарите към минало и настояще, към човешката съдба: „Човекът и добре да живее, умира, и друг се ражда, и нека роденият последен, като гледа това, да си спомни за този, който го е направил". В този израз е вместена една своеобразна философия на историята. Смисълът на израза не може да бъде разбран, без да се държи сметка за останалия текст на надписа. А в него се говори за делото на Омуртаг като строител: той построява нов дворец на Дунав, измерва разстоянието между стария дворец в Плиска и новия в Силистра и точно по средата (на 20 000 разтега от единия и другия пункт) издига „всеславна могила". Несъмнено това строителство е схванато като подвиг, като велико дело, като нещо необикновено, извършено по волята на един човек. Но и този човек е безсилен пред смъртта: въпреки величието на своя живот, той не може да я избегне. Владее един суров природен закон: човекът умира и друг се ражда. Остава само едно — делото; роденият по-късно трябва да си спомни с благодарност и преклонение за това дело. Такъв е смисълът на човешкия живот, в това се крие неговото нравствено оправдание. Такъв е смисълът и на съдбата на цялото общество, на хода на историята изобщо. Към това трябва да се прибави още един забележителен израз от друг надпис: „Ако някой търси истината, бог вижда, и ако някой лъже, бог вижда". Мисълта се пояснява веднага с пример от поведението на християните-ромеи. Отново изпъква на първи план нравственият момент — на историческите събития се дава оценка от чисто етичен характер. От тази гледна точка се преценява историческото развитие на българския народ в течение на повече от век и половина, от създаването на неговата държава до покръстването. При това и двете преценки са изразени във формули, които имат поетическо звучение — в образно, емоционално и стилово отношение. Тук стигаме и до въпроса за литературното значение на каменните надписи.

---

[8] В. Бешевлиев, цит. съч., с. 100.

Първобългарските надписи действително имат делови характер, но това не изключва тяхното оформяне като литературни творби. Късият размер не може да има решително и принципно значение. За нас това са паметници преди всичко на една създаваща се летописна традиция, която продължава и след изобретяването на славянско писмо. Може да се открие литературна връзка между първобългарските надписи и покъсни надписи от рода на надписи на Иван Асен II за Клокотнишката битка. Още А. Грегоар нарече Маламировия надпис за 30-годишния мир „chronique du roi Malamiri[9]. Очевиден е летописният характер и на редица други първобългарски надписи[10].

Тук би могъл да се прибави и Именникът на първобългарските ханове, познат по три ръкописни преписа от XV и XVII в. (Уваровски, Московски синодален и Погодинов, и трите обнародвани и многократно изследвани). В научната литература е изказвано предположение, че и той първоначално е бил издълбан върху камък и е бил написан на гръцки. Изхождайки от традицията на първобългарските каменни надписи, В. Н. Златарски заключава: „Надали можем да се съмняваме, че и хронологическият списък на българските господари от езическа България се е водил на гръцки език също така на такива стълпове последователно още от самото начало преди и след учредяването на българската ера, на което право посочва и лапидарният характер на самия текст. Твърде е възможно тоя царски списък да се е продължавал на няколко такива стълпове, съседни един на други, и първият от тях да е свършвал с хан Умора"[11]. Що се отнася до времето, когато Именникът е създаден, Златарски смята, че паметникът се състои от две части, възникнали в различни епохи. Първата част засяга историята на прабългарите в старата им родина отвъд Дунав и тя е написана по времето на Аспарух (между 680 и 701 г.); втората изрежда хановете след създаването на българската държава при Дунав, като стига до Умор (766 г.), следователно възникнала е към средата на VIII в.[12]

Именникът трябва да се сметне за най-стария писмен паметник на българската култура. Той представя своеобразна историческа хроника, макар че се изреждат само имената на владетелите и не се засягат исторически събития с изключение на едно — пристигането на прабългарите отсам Дунав: „Тези пет князе управляваха княжеството оттатък Дунава 515 години с остригани глави. И след това дойде отсам Дунава Исперих, княз също и досега". Така завършва първата част на паметника. Книжовникът, който го е създал, е имал съзнанието за единство на историята на прабългарите отвъд и отсам Дунав; започването на нова епоха в тази история не заличава миналото. На пръв поглед се срещаме с едно сухо изреждане на имена и години, но когато се зачетем в Именника, завладява ни впечатлението за едно строго достойнство в начина, по който

[9] H. Grégoire, Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare. Byzantion, IX, 1934, с. 773—783.

[10] Вж. П. Динеков, Литературни въпроси, 1963, с. 23—24.

[11] В. Н. Златарски. История на Първото българско царство. Част I. Епоха на хуно-българското надмощие (679—852). София, 1938, с. 362; вж. също Ив. Дуйчев, Стара българска книжнина, I. София, 1940, с. X—XII.

[12] Б. Бешевлиев смята, че Именникът е бил съставен на старобългарски език и е от по-късна епоха, от Симеоново време; вж. В. Бешевлиев, Надпис ли е бил Именникът на българските князе, Изв. на Археол. институт, XXIV, 1961, с. 1—8.

първобългарските летописци поглеждат към миналото. В началото се поставя винаги името на владетеля, отбелязва се продължителността на неговия живот (при първите двама владетели тези сведения имат легендарен характер), посочва се родът, а след това годината, когато владетелят е заел властта:

„Авитохол живя 300 години. Родът му беше Дуло, а годината му [на заемане властта] дилом твирем.

Ирник живя 150 години. Родът му беше Дуло, а годината му [на заемане на властта] дилом твирем и т. н.

В начина на изреждане се чувствува гордостта на ония, които са създавали Именника. Съвсем ясно е, че прабългарите са имали историческо съзнание, интересували са се от своето минало и несъмнено са се гордеели с него, искали са да знаят своите някогашни владетели, своето съществуване са чувствували като част от една дълга племенна история. Всяко име на владетел е свързано с важни указания за рода и хронологията, което вече е означавало стремеж времето да улови в една система, историческото развитие да се подчини на известни принципи. И още нещо — данните се дават в строго установен ред, което говори за тяхното езиково-стилно обработване и оформяне, знак на съзнателно писателско отношение. Това е още една връзка между Именника и първобългарските каменни надписи.

Занимавайки се с въпроса, кои са били съставителите на първобългарските надписи, В. Бешевлиев изтъква, че владетелите са давали нарежданията си и са проверявали съдържанието, но самото написване (както и издълбаването на камъка) се е извършвало от специални лица — най-малкото един началник на канцеларията, който е изготвял текста, и един преводач, който го е превеждал на гръцки (не е от значение дали той бил българин или грък, евентуално гръцки пленник). Положението се усложнява при по-обширните надписи, особено при летописните и строителните, където се явяват епични и образни моменти или стилово-орнаментални елементи: „Тук вече се е изисквало лице с известни литературни качества или наклонности. Това ясно личи в един откъслек от някогашния голям Силистренски надпис с делата на Крум. В този надпис едно лице, навярно император Никифор, се сравнява с митическото същество Грифон. Явно е, че това сравнение е плод на поетична фантазия. Ето защо ние трябва да приемем, че в канцеларията на кана или в самия дворец е имало и един дворцов поет или летописец — писател, който се е занимавал с описване делата на кана“[13].

Вижда се, че още в езическа България, през VII—IX в., се е развила литературна дейност, създавали са се произведения с важно историческо съдържание, подлагала се е на оценка историческата съдба на българския народ. Проявите на това ранно историческо съзнание са извънредно интересни, защото не се свеждат само до отбелязване на отделни данни, но се подчиняват на обобщения от нравствено-философски характер.

[13] В. Бешевлиев, цит. съч., с. 101.

III

Със създаването на славянска азбука и писменост, непосредно свързана с християнизацията на държавата, започва нова епоха в историята на българската култура. Ограничените възможности, които дава камъкът като писмен материал, се преодоляват чрез широкото използуване на пергамента, а по-късно и на хартията. В писмеността се въвежда роднят език, което представя огромно предимство пред употребата на чуждия гръцки. Това е езикът на българските славяни, който показва, че по отношение на писмения, литературния, официалния държавен език се постига единствено между двата етнически елемента — прабългари и славяни. Това сливане ще се проявява все повече във всички насоки, като основна тенденция в българската държавна общност, докато първобългарският елемент се погълне до голяма степен от славянската маса. Поглъщането се проявява в език, митология, народно творчество, но то не е станало без известни по-трайни прабългарски следи в обичаи, обществено устройство, народностен характер и психика.

От огромно значение след християнизацията е основното мирогледно преустройство. Както е добре известно, то не засяга дълбоко народните маси, но се проявява категорично в официалната държавна и обществена идеология, в писмеността и литературата. Естествено отразява се и в отношението към историята, в концепцията за съдбата на отделната личност и на цялото общество — държава и народ. Тук няма да се занимавам с онова, което представя християнска философия на историята през средновековието, защото основните й белези се отнасят за всяко феодално общество; ще изтъкна само две особености: универсализма и провиденциализма. В първия случай се касае за християнската концепция, че църквата стои над народностите и държавите, които подчинява на своите задачи. Тази тенденция е особено силна в Западната, Римската църква, която се старае да се превърне във вселенска империя. Съдбата на отделните народи се заличава в универсализма на християнската концепция. При провиденциализма се касае за издигане като основна причина в развитието на човешкото общество и в съдбата на човека въздействието на провидението.

Тук трябва да се изтъкне още една трудност — изчезването на голям брой български литературни паметници. Онова, което е достигнало до нас, не може да ни даде пълна представа за историческото съзнание, отразено в старата българска литература от IX—X в. насам. По необходимост трябва да боравим с малко паметници, оскъдни остатъци от някогашната богата писменост. Особено много са пострадали летописните и историческите произведения. „Для южнославянских стран X—XV в.в. характерна чрезвычайная скудость дошедших до нас исторических источников. Виной тому массовое уничтожение древних славянских, особенно болгарских, памятников письменности в период турецкого завоевания и владычества, когда погибло множество грамот, летописей, житий и т. д. Имеющиеся в распоряжении науки источники представляют собой лишь жалкие остатки того богатого фонда различных рукописей, наличии которого сохранились свидетельства современников“[14].

[14] А. Д. Люблинская. Источниковедение истории средних веков. Л., 1955, с. 278.

Още в най-ранния период от развитието на старобългарската литература откриваме исторически съчинения: компилативният труд на Константин Преславски „Историкии“ („Кратки историйки за бога, които съдържат годините от Адама до Христовото пришествие и пак от Христа до сегашната в 12 индикт година“), краткият летопис в Симеоновия (Светославовия) сборник от 1073 г., византийските хроники на Йоан Малала и Георги Амартол, кратката хронография на патриарх Никифор. Това говори за осъзнатата необходимост от исторически знания. Но характерните моменти в националната съдба през напрегнатата преломна епоха на IX и X в. са отразени не в тези съчинения, а в творби, които нямат исторически характер и принадлежат на други жанрове — проповедта, житията, поезията, публицистиката. Основното внимание на писателите е насочено към такова изключително по своето значение събитие като създаването на славянската писменост и заедно с това — защитата на славянската култура. Това внимание надхвърля народностната рамка, защото се касае за явление, което засяга всички славянски народи, в различните си фази се развива върху широка славянска географска територия. Крупността на това историческо събитие се подчертава и от продължителността на интереса към него — делото на първите славянски народи занимава умовете през цялото средновековие, а в българската литература този интерес продължава и през епохата на възраждането. Докато в другите славянски страни през XIX в. той е главно проблем на историографията и науката, в България се вплита в просветителската и революционната публицистика и става предмет на твърде богато художествено творчество.

В старата българска литература никакви други личности не са заемали такова широко място, както Кирил и Методий (донякъде може да им съперничи само Иван Рилски). Тук става дума не само за количеството на произведенията, но и за тяхното жанрово разнообразие: жития, служби, похвални слова, легенди, публицистика и т. н. В делото на двамата братя се търси историческият смисъл на епохата, чрез това дело се очертават и перспективите на националното историческо развитие. То е свързано не само с проявата на изключителни способности и знания — иначе не би могло да се създаде една нова писменост, но преди всичко с един жизнен подвиг, с едно истинско мъченичество. Това е основната линия на пространните жития — да покажат Кирил и Методий като апостоли и мъченици на една идея, посветили живота си на просветата и напредъка на славянските народи.

В твърде много паметници се изтъква устремът на българския народ към култура. Дейността на двамата братя е свързана най-тясно с българите. Не става дума само за историческите факти: българският език, на който се правят първите славянски преводи, преките връзки с българските славяни на територията на Византия, дейността на Кирило-Методиевите ученици в пределите на българската държава. Литературната интерпретация отива по-далеч: пряко свързва делото на братята с българските славяни — те ги покръстват на р. Брегалница (краткото житие на Кирил, Солунската легенда). По-важното е обаче да се отбележи, че идеята за равенството на народите, за правото на всеки народ да слави бога на своя език, т. е. да създава култура на своя език, блестящо защитена от Кирил на събора във Венеция, намира бързо и ярко въплъщение в България. Българските писатели не само изразяват пряко дълбо-

кото си преклонение пред делото на Кирил и Методий (Климент в похвалните слова, Йоан Екзарх в предисловието към „Небеса“ и т. н.), но стават и негови продължители, изхождайки от основната му насока — стремежа към културен напредък. Това личи в целокупната литературна дейност, която се развива в България през IX и X в.

От гледище на нашата тема по-интересна е оценката, която се дава на тоя културен устрем. Негова възторжена възхвала са двете ранни старобългарски стихотворения „Азбучна молитва“ и „Проглас към евангелието“. В първото от тях словото е представено като божие вдъхновение, мисълта и умът носят силата и чистотата на херувимите, а именно мисълта и умът са същността на писателската дейност. В „Прогласа“ се дава още по-ярка възхвала на словото — то идва от бога, кърми човешките души, крепи сърцата и умовете, подготвя ни да опознаем бога. Нещо повече — народите без книги са голи, защото не могат „да се борят без оръжие с противника на нашите души“. В предговора към „Шестоднев“ Йоан Екзарх се възхищава от безкрайната сила на човешкия ум и пише съчинение, чиято задача е да разкрие тайните на създаването на света. Той посвещава труда си на цар Симеон, тъкмо защото владетелят се явява покровител на книжнината и културата. В „Шестоднева“ писателят рисува неговия образ и пряко — обкръжен от боляpите в бляскавата обстановка на своите великолепни дворци. Неизвестният автор на една стихотворна възхвала на Симеон изтъква не военните подвизи на царя (за тях не се и загатва), а книжовната му дейност—големия му копнеж „да извади наяве скритите мисли в дълбочината на многомъчните книги“, да събере богата библиотека (палатите си е изпълнил с божествени книги), да разпространи просветата. Затова е сравнен с основателя на прочутата библиотека в Александрия Птоломей.

Черноризец Храбър разкрива най-добре прелома, който се извършва в живота на славяните: за тях е създадена азбука, която стои над гръцката. Нейният създател е свят човек, християнин, вдъхновен от бога. Никакви пречки и нападки не могат да спрат устрема на славяните към просвета. Българският книжовник живее с високото самочувствие на един народ, който решително е поел пътя на напредъка. Този път се е превърнал в негова историческа съдба.

Трябва да се изтъкне, че още в най-ранното си развитие славянобългарската литература се е приближила до най-актуалните въпроси на епохата, писателите са открили ритъма на големия прелом, който се извършва в националното историческо развитие. Тук не става въпрос за характера на писмеността в една феодална държава, за класовата обусловеност на културната дейност, която се извършва, а само за основните насоки на историческото развитие. Литературата е успяла да долови и изрази тяхната същност.

Но българската литература през X в. не представя само един радостен дитирамб. В процеса на дълбоките социални противоречия, които силно нарастват през втората половина на века, възникват и произведения с критичен поглед към действителността. Такава е голямата жанрова група на апокрифите; такава е и еретическата литература на богомилското движение. В случая не ни занимават тяхното развитие, форми, разпространение, а само основната им насоченост — да видят света под друг ъгъл, като един свят, пълен с противоречия, на борба между добро

и зло, за разлика от идеала, който създава Йоан Екзарх в „Шестоднева" за целесъбразността и съвършенството в устройството на вселената. Резонансът на дълбоките сътресения в българското феодално общество и в съзнанието на отделния човек най-добре е отразен в забележителната творба на Презвитер Козма „Беседа против богомилите". Не бих казал, че литературата преди това е напълно чужда на социалните различия — описанието на Симеоновите дворци в „Шестоднева" показва това; там Йоан Екзарх открито противопоставя две социални групи, но той не схваща тяхното съществуване като несправедливост, напротив, това е за него напълно естествено явление в социалната структура на обществото. Козма показва, че тук се касае за остро класово противоречие: богомилите „хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си, ненавиждат царя, ругаят старейшините, укоряват болярите; мислят, че са омразни на бога онези, които работят на царя, и заповядват на всеки слуга да не работи на своя господар". Тук не става дума само за преки нападки и проповеди, но за цяла идеологическа система: „Докато хулят всичките закони, предадени на светата божия църква, своите учения те излагат с почит, като баят някакви басни, както техният баща дяволът ги учи да бледословят".

Козма носи тревогата на своето време. Той е противник на богомилите, стреми се да опровергае техните възгледи; атакува ги горещо и ги представя в най-отрицателна светлина. Козма изхожда от схващането за справедливостта на съществуващата обществена система — като една теоретическа даденост. Критиката на богомилите не успява да разклати твърдите му убеждения, обаче го прави по-внимателен, по-настойчив в наблюденията си над заобикалящата го действителност, по-взискателен. И той открива нейните недъзи не в системата, а в отделни отклонения от нея — в живота на монасите, в безгрижието на епископите и поповете, в надменността на богатите. Козма съвсем логично, верен на позициите си, не може да начертае никаква друга програма пред съвременниците освен едно: връщане към поученията, възгледите, поведението на църковните отци, т. е. към големите традиции на християнската църква: „Подражавайте на светите отци и епископи, които преди вас са били във вашите санове, именно на Григорий, Василий, Йоана и на други, чиито имена като се споменават, бесовете се плашат".

Козма дава категорична оценка на своето време. Ще бъде неправилно да се заключи, че го съди само от гледището на строгата църковна догма. Не, той е граждански развълнуван, цял трепери от силни чувства, търси истината. Не може да се говори у него за колебание, но все пак вътрешно е смутен, че с нищо не може да убеди еретиците. Загубил е вярата в тяхното възвръщане към официалната църква, затова се обръща към ония, които са заплашени от тяхното въздействие. Нахвърля се, разобличава, събира доказателства; принуден е някъде да отстъпи — да приеме критиката, но веднага бърза да намери нови аргументи („Виждаш ли, еретиче, че ти е заповядано да почиташ жреците, и когато са лоши"). Той самият не е убеден, че появата на ереста се дължи на някакви вродени отрицателни качества на нейните носители. Напротив, за това има обществени причини. Опитва се да ги открие — и ги намира в покварата, безгрижието, високомерието на низшето и висшето духовенство и богатите. Козма не достига до социалните корени на противоречията в съ-

временното нему общество; не бихме могли и да очакваме това от него. Но все пак важното е да се отбележи, че съди своето време, търси недъзите на обществото, в което живее. А това е вече един нов момент в българската литература, една открита критика, която показва нов аспект в отношението на писателя към националната историческа съдба.

Съчинението на Презвитер Козма е интересно от много страни. Искам тук да подчертая само онази, която бележи промяна в позициите на литературата и в светоусещането на писателя. Този момент е толкова по-интересен, защото говори за движението на старобългарската литература, твърде често погрешно определяна като застинала и неподдаваща се на развитие. Промяната в позициите е и промяна в жанровите особености, словесната структура, образната система (приближаваща се към конкретно наблюдаваното), стила. Все едно как ще определим жанра от гледище на тогавашната епоха (проповед, слово, религиозен трактат и т. н.). Съществува и друго гледище, което надхвърля жанровата система на епохата и търси допирни точки с развитието на литературата в подълъг период, до нашето време. С оглед на това не може да не ни направи впечатление една основна особеност на беседата — острата ѝ полемичност. С полемичност се характеризират пространното житие на Кирил, сказанието на Черноризец Храбър, но в съчинението на Козма полемичността се превръща в основен белег, който оказва формиращо въздействие върху композицията, стила и езика. Полемичност, актуалност, непосредни, образно изразени наблюдения от живота, силен личен акцент — всичко това приближава жанра на беседата до публицистиката.

В епохата на византийското робство българската литература ни дава нов пример на промяна на позициите, на движение. И тук се касае за обществено-историческа обусловеност на явлението; промяната се налага от новата политическа обстановка. Имам пред вид такова литературно произведение като Българският апокрифен летопис. Историческите сведения в него са доведени до средата на XI в. Апокрифният характер на творбата предполага, че тя е възникнала в народна среда, а според изследванията на Й. Иванов — в средата на богомилите[15]. Това обстоятелство има значение. Колкото и да е рисковано да се търси пряко и механично съответствие между съдържание и форма, но Българският апокрифен летопис представя във формално отношение интересно явление — съчетание на апокриф (от типа на „виденията“ и „възнесенията“) с историческа хроника; тая форма отговаря напълно на съдържанието и идейната насоченост на творбата. Касае се, от една страна, за историческа оценка, която се дава от гледището на богомилите, а от друга — за промяна в отношението на богомилите към българската държава и българските владетели. Вместо отрицание на царската власт тук се срещаме с възхвала и идеализация. Българските царе са представени като строители на големи градове, църкви и т. н. (Испор създава Дръстър и Плиска; Борис строи църкви, Симеон изгражда Преслав, Селевкий — Пловдив, Срем, Брезник, Средец, Ниш и др.). Те са храбри и смели, благоверни и благочестиви, способни да осигурят всички блага на народа си. Българската държава се противопоставя на византийската по благоденствие.

[15] Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, с. 279—280.

ЧИТАЛНЯ

Твърде малко се говори за войни; величието на владетелите се свързва с вътрешното благополучие на страната. Така за Симеон се казва: „И в това време, когато царуваше цар Симеон, той взимаше данък от цялата своя земя във всяка област от своето царство едно повесмо и лъжица масло и яйце на година. Това бе неговият данък от неговата земя, от неговите хора, и нищо друго не искаше той. И много изобилие имаше в онова време при тоя цар Симеон." Още по-силно е подчертано благополучието при цар Петър: „И царува в българската земя 12 години, без да има грях, ни жена и благословено бе неговото царство. Тогава прочее в дните и годините на българския цар свети Петър имаше изобилие на всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино и вреше и кипеше от всяко божие дарование, и нямаше недоимък от нищо, но имаше ситост и изобилие от всичко по изволение божие."

Новата политическа обстановка изменя и отношението на богомилите към българския цар и българската държава — те принадлежат на миналото; сега главният враг са византийската държава и византийските феодали, борбата се води срещу тях. Богомилите участвуват както в отделни бунтове (за това свидетелствува охридският архиепископ Теофилакт), така и в масовите народни въстания.

Тук няма да се спирам на сложния въпрос за отношението на богомилите към държавата. Обръщам само внимание върху Български апокрифен летопис като нов израз на историческото съзнание. В дните на опасност и тежко робство умовете се насочват към миналото: писателите го идеализират, за да го противопоставят на настоящето. Свободната българска държава се представя като земя на изобилието и социалната справедливост. Това е израз на своеобразен патриотизъм в една епоха на робство. Този патриотизъм се проявява и в друга насока: българите са изобразени като богоизбран народ. Божи глас поръчва на пророк Исая да отиде „на запад от най-горните страни на Рим", да отдели „третата част от куманите, наречени българи" и да ги засели в Карвунската земя (Добруджа). Идеята за българския месианизъм е прокарана и в Солунската легенда, където пак божи глас заповядва на Кирил от Кападокия да намери българите и да ги покръсти; нещо повече — те ще предадат на бога истинската християнска вяра.

Бих казал, че тази историческа концепция съдържа голяма доза народностен оптимизъм. И тя е много интересна като ново отношение на литературата към националната историческа съдба.

IV

Трудно е да се следи от XIII в. нататък отношението на старобългарските писатели към историческата съдба на народа ни. Главната причина е оскъдицата на литературните паметници; голяма част от произведенията на българската литература са били унищожени в трудните времена, които преживява българската държава. Могат да се посочат много доказателства в това отношение, но ще приведем само едно. В българския превод на Манасиевата хроника през XIV в. са направени 19 добавки, които засягат главно българската история. За тях са били използувани както някои византийски извори (напр. хрониката на Зонара), така и местни, български летописи, които до нас не са достигнали.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

Все пак известни моменти от нашата национална съдба през XIII в. са намерили отражение в литературата. Бих искал да изтъкна на първо място преписката на цар Калоян с папа Инокентий III. Касае се, разбира се, за дипломатически документи, при това писани на латински език. На друго място посочих основанията, които ни дават право да видим в тая преписка и литературни моменти.[16] Тук искам да подчертая, че писмата на Калоян и неговите приближени (княз Белота, архиепископ Василий и други) представят своеобразна публицистика и рисуват картината на отношенията на българската държава с римската черква, Византия, Унгария, Латинската империя в Цариград. Те разкриват държавните концепции на българския владетел. И още нещо — показват неговото високо самочувствие: писмата са написани с тон на държавно и лично достойнство. Калоян заявява в едно от писмата си (1202 г.): „Пресвети отче, вие ни известихте чрез вашето свето писмо да ви съобщим какво желаем от Римската църква. А нашето царство иска от апостолическия престол ние да бъдем утвърдени като с майчинско чувство от Римската църква. На първо място ние като любим син искаме от нашата майка Римската църква царска корона и достойнство, според както са ги имали нашите стари императори."[17] Писмата показват трудните пътища, които е трябвало да измине българската държава след освобождението от византийско иго — тя е търсила опора в сложната международна обстановка.

Друг паметник на старата литература — Бориловият синодик — разкрива нова страница от историята на българския народ през XIII в. Узурпаторът цар Борил в 1211 г. свиква събор срещу богомилите. В един разказ, поместен в синодика, се рисуват гоненията, които са предприети срещу богомилите в резултат на реакционната политика на феодалните върхове. В освободената българска държава те са третирани отново като врагове и като носители на най-опасни пороци: „триклетата богомерзка богомилска ерес изникна като някакви зли тръни"; богомилите „като някакви жестоки вълци безпощадно разхищават Христовото стадо"; Богомил е наречен „прескверният поп". Това е един мрачен разказ за бунтуващите се народни низини. Царят се назовава непрекъснато „благочестив", той сяда в светла багреница в една от големите търновски черкви и започва съда над еретиците, като си послужва с измама и хитрост. Някои се възвръщат към православието. „А онези, които не се покориха на православния събор, бяха предадени на различни наказания и заточение." Царят и неговите приближени тържествуват, но това е едно тържество на проклятия и жестокости и разкрива народната мартирология в средновековието.

Съвършено друга е атмосферата в разказа за възстановяване на търновската патриаршия в 1235 г.: с радост се отбелязва една голяма културна победа на българския народ, резултат от закрепването на българската държава, от външните й успехи и териториалното й разширение при Иван Асен II. Разказът започва с блестяща възхвала на българския владетел и тя дава целия тон на по-нататъшното изложение: „Великият и благочестивият цар Иван Асен, син на стария цар Асен", прославя българското царство повече от всички български царе, създава манастири, дарява и украсява черкви, почита с голяма чест цялото духовенство и

[16] П. Динеков, Из историята на българската литература, София, 1969, с. 103—104.
[17] Извори за българската история, XII, 1965, с. 308.

т. н. С радостния тон на тоя разказ е съзвучен и надписът на Иван Асен II за победата при Клокотница; в чест на победата се изгражда черквата „Св. 40 мъченици" в Търново.

Изглежда, като историческо събитие възстановяването на патриаршията прави толкова силно впечатление на съвременниците, че то намира отзвук и в други литературни произведения: в житието на патриарх Йоаким (познато по ръкопис от XIV в.),[18] в историческия разказ „За българските и сръбските патриарси"[19], известен по ръкописи от XVII и XVIII в. и възникнал вероятно през робството, за което говорят изразите срещу гръцкото духовенство. И в двете творби е отразена радостта от възстановяването на търновската патриаршия и от укрепването на българската държава. Още по-интересно е да се отбележи, че тези настроения преминават в книжовни паметници през следните векове.[20]

При царския двор са съществували писатели, които са създавали летопис на всички значителни исторически събития. Несъмнено те са изхождали от официалните становища. Но за нас в случая е по-важно да отбележим постоянния интерес на старата литература към историята и съдбата на народа, стремежът ѝ да зарегистрира успехите на българската държава, все едно дали това са големи външни победи или събори, в които се утвърждават устоите на православната черква. За тая цел старобългарските писатели изработват и съответните литературни форми — историческия разказ.

Четиринадесетият век донася ново засилване на интереса към историческото четиво. Това е век на големите идейни и политически противоречия, на упорити борби срещу едно неотвратимо чуждо нашествие, век на един залез и на една национална катастрофа с огромни последици. В такъв бурен и трагичен век сякаш уроците на историята са още по-нужни. Превеждат се хрониките на Константин Манасий, Йоан Зонара, Симеон Логотет, прави се нов превод на хрониката на Георги Амартол. Забележителна е голямата популярност на някои от тези хроники — преводът на Манасиевата хроника е познат в шест преписа. Но още по-важно е да се отбележи, че тази най-популярна византийска хроника у нас е била допълнена (българският преводач е направил 19 добавки) и един от преписите ѝ (Ватиканският) е богато илюстриран. И в двата случая личи стремежът да се подчертаят важни моменти от българската история, а този стремеж е вече израз на едно високо народностно и държавно самочувствие. Това добре се вижда в добавката за Иван Александър, където се говори, че Търново — „нашият нов Цариград цъфти и расте, укрепва се и младее", защото „има такъв светъл и светоносен цар, великият владетел и изряден победоносец, от корена на предидущия цар на българите Иван Асен, т. е. Александър, прекротък, милостив, мо-

[18] Вж. Ив. Снегаров, Неиздадени старобългарски жития. — Год. на Дух. академия, III, 1953—1954, с. 162—168.

[19] Вж. Б. Ст. Ангелов, Стари славянски текстове. — Изв. на Института за л-ра, VI, 1958, с. 259—269. П. Р. Славейков публикува една от версиите на разказа в сп. Бълг. книжици, Цариград, 1959, ч. II, с. 375—376, като използува стари печатни славянски издания на Кормчията.

[20] Фрази от житието, отнасящи се до утвърждаването на българската държава, са вмъкнати в празничен миней от началото на XV в.; на тоя факт ми обърна вниманието Хр. Кодов; вж. Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Бълг. академия на науките. София, 1970, № 23.

нахолюбив, хранител на бедните и велик цар на българите, чиято власт нека безчислени слънца да отмерят".

Израз на същото патриотично настроение са изображенията на Ив. Александър във Ватиканския препис — веднъж обграден от Исус и Константин Манасий, а втори път — от своите трима синове (Иван Александър е изобразен със своето семейство и в Лондонското четвероевангелие). Извънредно интересни са миниатюрите (19 на брой), посветени на българската история: войните на цар Крум с Никифор, пиршество на Крум с обкованата със сребро Никифорова глава, покръстването на българите, угощението на цар Симеон в Цариград, смъртта на цар Петър, поражението на цар Самуил и пристигането на ослепените български войници и т. н.

Българският преводач е чел критично византийската хроника, не винаги е бил доволен от сведенията, които се дават в нея за българската история, и затова е нанесъл поправки чрез допълненията. Анализът на тези поправки е много показателен. Ще дам само няколко примера. Преди всичко отбелязват се редица победи на българските войски: „При императора Анастасий наченаха българите да завземат тази земя, като преминаха от Бдин и първом почнаха да завземат долната Охридска земя, а след това цялата тази земя...", „При този цар Константин българите преминаха през Дунав и отнеха от гърците, след като ги разбиха, тази земя, в която живеят и до днес..." С особена гордост се описва победата на Крум над император Никифор, като се дава и епизодът с Никифоровата глава: „Като я окова отгоре със сребро и наливаше вино в нея, даваше на българите да пият." Посочени са и големите победи на цар Симеон. Интересното е обаче, че българският автор отбелязва и редица моменти на поражения и тежки бедствия: завладяването на Преслав от Йоан Цимисхий, при което Петровият син цар Борис II бил отведен в Цариград и лишен от царско достойнство; поражението на Самуил и ослепяването на българските войници. Несполуките и поражения също трябва да се помнят, защото само тогава могат да се извлекат поуки от историята. Направените допълнения в превода на Манасиевата хроника имат свой дълбок смисъл, те са нещо повече от обикновени фактографски поправки.

В XIV в. се появяват и най-силните възхвали на българските царе, построени върху принципа на идеализацията. Разбира се, тези възхвали са преди всичко прояви на придворния етикет във феодалната държава, но за тяхната поява могат да се потърсят и други причини. Касае се за похвали, посветени на Иван Александър, написани в един период на относителна политическа стабилизация. Но все пак пред българския народ вече се надига най-голямата, катострофична заплаха, която той познава в историята си, и това налага засилване на авторитета на държавните институти. Стихотворната похвала е известна в българската литература още през X в. (похвалата за Симеон); похвални обръщения към Симеон срещаме у Йоан Екзарх. Следователно през XIV в. се продължава една традиция.

Първата похвала на Иван Александър е поместена в ръкописния псалтир от 1337 г. („Песнивец"), който се пази в Библиотеката на Българската академия на науките. Към псалтира е прибавено послесловие, което именно представя тържествена, патетична възхвала на владетеля,

Вътрешният, духовният портрет е съчетан с външна характеристика („румен, доброзрачен и красив на вид, със свити колене и правоходец", „любезен и приветлив", „сладко гледащ с очи на всички"). Особено интересна е моралната характеристика; в нея са подчертани както качествата на пълководеца, водил победоносни войни (авторът го сравнява с Александър Македонски), така и добродетелите на човека (набожен и благочестив). Авторът призовава своите съвременници, особено жителите на столицата, да се гордеят със своя цар: „Радвай се, граде Търново! Радвайте се, негови страни и градове! Радвайте се и пак се сърадвайте, тъй като имате такъв цар!"

Втората похвала (в Лондонското четвероевангелие от 1356 г.) насочва характеристиката на владетеля към друга страна от неговата дейност — покровителството, което оказва на книжнината. Добър повод за това дава великолепно написаното и украсено четвероевангелие, предназначено за царската библиотека. Отново се появяват похвалните епитети: „благоверният, христолюбивият, превисокият и боговенчаният самодържец Иван Александър". В тая атмосфера на високо самочувствие обаче не се забравят и опасностите, които заплашват държавата. Затова се отправят молитви — в първата похвала към Св. Троица, а във втората към четиримата евангелисти — да подпомогнат владетеля в борбата му срещу враговете: „Дай му победа над противниците и измори напълно всички негови врагове"; царят „да получи от бога победа над враговете, които воюват против него, и да съкруши главите им под своите нозе".

Това могат да бъдат и стереотипни фрази, но в епохата, в която царува Иван Александър, те зазвучават тревожно. Тая тревога се чувствува съвсем определено малко по-късно, във втората половина на века, у Патриарх Евтимий в молитвите, които той отправя в края на житията си. В молитвата към Иван Рилски Патриарх Евтимий говори между другото: „Като стоиш пред престола на царя на всичките, като се наслаждаваш направо на сиянието на единосъщната троица, херувимски като пееш заедно с ангелите трисветата песен и като имаш голяма и непостижима смелост, моли се на всемилостивия си владика да спаси сънародниците ти, единородния ти български народ! Помогни на нашия държавен цар Иван Шишман и подчини под нозете му всички врагове! Запази вярата непорочна, затвърди нашите градове, усмири целия свят, избави ни от глад и пагуба и ни запази от нападението на иноплеменниците!"... В житието на св. Петка се срещаме със същата молитва: „Моли се за усмиряването на света и запази от повреда и от навети нашия благочестив цар..."

Една нова и тревожна тръпка е влязла в българската литература — безпокойството от онова, което става на Балканския полуостров, по границите на страната, някакво трагично предчувствие за бъдещето. Патриарх Евтимий е висш християнски духовник, той търси морална опора в черквата, в нейните светци, в дълбоката вяра в божието провидение. Но това сякаш не му е достатъчно и писателят обръща поглед към историческото минало на българския народ. Той го прави по особен начин — чрез проследяване съдбата на мощите на светците, когато тези мощи се намират в Търново. По тоя начин създава своеобразни исторически разкази. Мощите на Иван Рилски, Петка, Филотея, Иларион Мъгленски извървяват дълъг път, докато стигнат до Търново; понякога те

са военни трофеи. Разказът за мощите на Иван Рилски е твърде подробен. В него писателят възхвалява както голямото благочестие на българския цар Иван Асен II, така и неговите военни победи: „След като се измина немного време, когато бог благоволи да възобнови българската държава, която беше разорена от гръцко насилие, или да се изразим според писанието, да издигне падналата скиния, той въздигна мощта на българското царство при преблагочестивия цар Асен, който при светото кръщение биде наречен Иван. Когато прие царския скиптър, той поправи хубаво всички паднали български крепости, а разорените обнови. И като се нахвърли здраво срещу гръцкото царство, покори околните страни, градове и села. Когато пък стигна до Средец, той и него покори под своята власт. А щом чу за преславните и безбройни чудеса на преподобния, веднага се отправи за светата му църква. И когато благоговейно целуваше преподобните мощи на светеца, той си мислеше, че е открил някое скъпоценно съкровище. И като се изпълни със силна радост и душевно задоволство, взе хубавото решение да пренесе мощите на преподобния отец в преславния си град Търново, та още повече да прослави и затвърди царството си.“ Следва твърде подробно описание на начина, по който става пренасянето на мощите. Много хубав е и разказът за съдбата на мощите на св. Петка. Там отново се подчертава не само благочестието на Иван Асен II, но преди всичко неговият победоносен поход, който го довежда до Атон, Тесалия и Драч. В житието на Филотея се говори за победите на цар Калоян; благодарение на тези победи мощите на светците се озовават в Търново. По същия начин, чрез победоносните войни на цар Калоян, пристигат в Търново и мощите на Иларион Мъгленски.

Не е случаен този стремеж у Патриарх Евтимий да възкръсява славни страници от българската история в годините, когато българската държава крачи — по израза на Ив. Вазов — към пропаст. Несъмнено това е не само резултат на изискването на един жанр, но по-скоро една обществена необходимост, към която жанрът се пригажда, развива се неговата композиция в определена насока. Разказът за историята на мощите е в повечето случаи спокойно епичен, той трябва да припомни историческите факти, да ги доведе до знанието на читателите. Това е вече достатъчно, за да се достигне целта — да се намери опора във величието на миналото, да се вдъхне вяра в бъдещето. Но що се касае до молитвите, отправени към светците в края на житията, те имат съвсем друг характер — те са изпълнени с лиризъм; потърсено е такова стилово решение, което може да изрази емоционалния момент. Писателското майсторство на Евтимий и в двата случая е безспорно.

От тоя момент нататък в българската литература в края на XIV и началото на XV в. зазвучава голямата тема за трагизма на катастрофата — падането на българската държава под турско иго. Не бива да очакваме разгърнати епически форми, широки и пълни описания на историческите събития, открити философски разсъждения върху националната съдба. Ние се намираме в литературната обстановка на средновековието, в границите на средновековния религиозен мироглед, в рамките на традиционните средновековни жанрове, в сферата на писателски личности, тясно свързани с черквата. А това вече определя и темите, и образната система, и жанровото своеобразие, и художествените търсения на литера-

турата, която се създава през този период. Всичко това обаче не изключва скритото, вътрешното звучение на светоусещането и дирениятa на писателите. Може би понякога вървим по периферни явления, по маргинални особености, по „нетипични“ елементи, по неща, които са в противоречие с онова, което е основно и все още определящо. Такъв е дори бележитият разказ на Григорий Цамблак за падането на Търново и съдбата на Патриарх Евтимий — той е само един епизод в общата композиция на творбата, в общата ѝ стилова атмосфера.

Всичко е още много традиционно и като идейно отношение, и като творческа изява, и все пак чувствуваме някакъв нов трепет, който е донесъл нови тонове и нюанси. Тоя трепет е подобен на първия повей на вятъра, който раздвижва гората, преди да дойде бурята, която ще разлюлее смъртоносно дърветата и ще ги прекърши. В случая ни интересуват тъкмо новите тонове и нюанси, които настъпват в литературата при завладяването на страната от турците. Исай Серски дава картината на опустошенията и бедствията, преди още да е разгромена българската държава. Става дума за летописната бележка, в която се разказва за трагичната съдба на балканските славяни след Чирменската битка в 1371 г. Смърт в сраженията, смърт от глад — ето участта на хората. „Опустя земята, лиши се от всичките си блага, погинаха людете, изчезна добитък и плодове. Не остана княз или вожд, или наставник някой между людете, нямаше кой да ги избави и спаси; всички бяха обзети от турския страх и юначните някога сърца на доблестните мъже сега се бяха обърнали на слаби женски сърца.“ Авторът заключава: „И наистина, тогава живите облажаваха по-рано умрелите.“

Исай отбелязва: „Тогава бог бе излял гнева си над християните от западните области.“ В тези думи се крие първият опит да се търси дълбокият смисъл на събитията, да се постави въпросът за виновността и отговорността за катастрофата на балканските държави, за тежката участ, постигнала балканските народи. Безименният автор на Българската хроника, която дава твърде обширно описание на първите нашествия на турците на Балканския полуостров и по-късните нападения на балканските държави (от 1296 до 1413 г.), се опитва да надникне по-конкретно и подълбоко в причините. Той ги вижда преди всичко в политиката на отделните държави, в липсата на сговорчивост и солидарност. Нападнат от турците, византийският владетел Кантакузин потърсва помощ от българи и сърби — те посрещат молбата му с подигравки. Тогава Кантакузин се съюзява с турците. От този миг започва катастрофата на Балканския полуостров благодарение на несъгласията и късогледството на държавните ръководители.

Авторът не е безстрастен летописец на събитията, взема отношение към тях. Той не скрива и своята ненавист към турските нашественици. За него турците не са само победоносни завоеватели, те търпят и поражения; като завоеватели са жестоки и безчовечни. Омразата му към поробителите личи и от начина, по който описва убиването на султан Мурад на Косово: „Милош прободе нечестивия Мурад и с копието си изхвърли навън всичките му вътрешности и заедно с това извади многосквернатa му душа.“

Авторът на Българската хроника е воден от желанието не само да запечата в паметта на поколенията тези трагични страници от съдбата на

балканските народи, но и да потърси историческата отговорност за станалото.

Целият разказ на Григорий Цамблак за последните дни на Търново е не само едно подробно изложение на събитията, но и протест срещу варварството на завоевателите. Цамблак посочва открито техните престъпления навсякъде: при завладяването на града, при посичането на търновските първенци, в отношението към Патриарх Евтимий, при заточаването на населението. Това не е описание, а обвинение, обвинителен акт. В лицето на Григорий Цамблак българската литература дава своята сурова оценка на жестокостите на поробителя, на дълбоката несправедливост на самото завладяване на страната. Срещу това въплъщение на неправдата, жестокостта, престъпното варварство писателят противопоставя светлия образ на българския патриарх. Подробното описание на неговия живот е най-добрата му възхвала; характеристиката е изградена по пътя на идеализацията, но тази идеализация не откъсва Евтимий от непосредната действителност, от живота. Авторът особено подчертава неговата дейност след падането на Търново — Патриарх Евтимий проявява огромна смелост, дълбока обич към народа, превръща се в негов закрилник и ръководител в това трагично време: „Той се отдаде на много повече подвизи, отколкото по-рано. Грижеше се да запази народа от варварското изтребление; поучаваше, утешаваше, повдигаше падащите; простираше ръка на препъващите се; изправяше лежащите; поддържаше слабите; похваляваше и насърчаваше към мъжество борещите се; някои пък отстраняваше като гнила част, за да не прогние цялото тяло, а прокаженото изгонваше от овцете, за да не се разнесе болестта по цялото стадо. И така вторите подвизи и победи на този мъж над лукавия бяха много по-големи, отколкото първите, когато в мир прекарваше живота."

Българската литература познава блестящи характеристики в жития, похвални слова и служби на Кирил и Методий, Климент, Наум, Иван Рилски и др., следователно Григорий Цамблак върви по пътя на една плодотворна традиция. И все пак трябва да се подчертае, че никога друг път в нашата средновековна литература героят не е бил така приближаван до реалната действителност, никога не е бил показван в тъй земна и конкретна обстановка и при това в ярки обществени и граждански прояви. Поведението на Патриарх Евтимий е поведение на патриот. Неговият образ с всички свои положителни качества се противопоставя на варварството на поробителите. Издигането на този образ е вече една характеристика на българския народ и морална оценка на неговата историческа съдба. Такава позиция на писателя е една крачка напред, едно завоевание в развитието на българската литература.

Този нов момент можем да открием и у други писатели, съвременници на Григорий Цамблак. Самият Цамблак повтаря позицията си в разказа за пренасяне мощите на св. Петка от Търново във Видин и Сърбия и в похвалното слово за Киприан. Иоасаф Бдински в похвалното слово за Филотея оплаква съдбата на Търново и изрича забележителните думи за Патриарх Евтимий: „По-добре слънцето да беше угаснало, отколкото да замлъкне Евтимиевият език." Иоасаф посещава Търново след завладяването му от турците като официален пратеник на видинския цар; той вижда бедственото положение на населението и разрушенията, които са извършени в града. По тоя начин неговото слово се превръща в пър-

востепенен исторически извор. Но това не е достатъчно за характеристиката му. Това е литературна творба, наситена с трагичен патос и лиризъм. Тя разобличава турските насилия, разкрива настроенията, чувствата, мислите на нашата тогавашна интелигенция, изпълнена е с дълбока тревога и с патриотична загриженост за тежката участ на българския народ. Твърде интересни моменти могат да се открият в историческата оценка, която дава на същата епоха Константин Костенечки в житието на Стефан Лазаревич. Не се спирам тук по-подробно, защото все пак основното внимание на автора е насочено към събития от сръбската история.

Краят на XIV и началото на XV в. внасят несъмнено нови черти, нови багри в българската литература. Катастрофата до голяма степен отваря очите на писателите за всекидневните, реалните проблеми на живота на човека и на съдбата на народа, дава известно отражение в тяхното историческо съзнание. Не бива да очакваме веднага решителни изменения в жанровия облик, в литературния израз, в изобразителния стил. Но и тук се набелязват отделни елементи на приближаване до по-голяма жизнена правдивост, до по-предметен разказ, до по-непосреден емоционален израз. Това са белези, които заслужават внимателно изследване. Нито по характера си, нито по обема си те не представят откъсване от традицията, но свидетелствуват за известно нейно ново обагряне. Все още е рано да се употребят термините „демократизация“ и „опредметяване“, тяхното значение би било много условно.

V

В първите три века от епохата на османското иго основният характе на българската литература не се променя. Робството туря край на пер спективите, които се разкриваха пред нея — в един период на огромно обновление, което се извършва в развитието на културата, когато светлините на Ренесанса озаряват пътя на свободните европейски народи. Ние и тук ще следим отношението на литературата към националната историческа съдба. Още веднага трябва да отбележим един от парадоксите на нашето литературно развитие — фолклорът го изпреварва. Мъчно можем да говорим за това съотношение в предишните векове — липсват ни данни за характера и състоянието на самия фолклор. Макар че не притежававаме записи от XV и следващите векове (с незначителни изключения), можем да се опрем на записите, които имаме от XIX в. Касае се за юнашките, историческите и хайдушките песни, чиято хронология е по-лесно установима. Фолклорът през XV—XVIII в. отразява открито, смело, в ярки, живи, непосредно въздействуващи образи народната съдба — като робска неволя и като народна съпротива.

Когато говорим за литературата, ще ни интересуват не откъслечни приписки, не преписи на произведение от миналото, не преводни творби. Тук не става дума за търсене на извори за историята, но за литературно творчество, за пречупване на историческите събития през писателски поглед. Такова извънредно съдържателно произведение през XV в. е разказът на Владислав Граматик за пренасяне мощите на Иван Рилски от Търново в Рилския манастир. Интересен е жанровият произход на това произведение. То представя самостоятелно развитие на разказите за съд-

бата на мощите в житията на Патриарх Евтимий. Не е трудно да се види пътят от епизода за мощите в Евтимиевото житие на Иван Рилски до самостоятелния разказ на Владислав Граматик. Необходимостта да се изложи събитието по-широко налага и обособяването на тая част от композицията в самостоятелна творба, още повече, че се касае за допълнение, писано не от автора на житието, а от друго лице. В литературата вече съществува традиция в това отношение — такъв е разказът на Григорий Цамблак за пренасяне мощите на св. Петка във Видин и Сърбия.

Бих нарекъл творбата на Владислав Граматик разказ за възкръсването на българския народ. Тя започва с едно описание на най-тежкия период от историята на Балканския полуостров — нашествието на турците. Постоянните войни и смутове според автора са дело на дявола, истински враг на човешкото спасение. Следват едно след друго подчинението на гръцките области в Азия и Тракия, битката при Марица, жестокото сражение при Косово и „сръбската земя падна под властта им". Не много след това бива завладян и „оня чуден град" Търново. „Напълно запустяха много области и села заедно със светите манастири и с божествените храмове, унищожени от огън." Тогава запустява и Рилският манастир.

Владислав Граматик продължава разказа за разорението на България, подхванат от неговите предходници. В духа на религиозното мислене той търси първопричината на събитията „в попущението на бога и в неузнаваемите му предопределения". Не е чужд на вината на хората; в разказа за падането на сръбската държава се провиква: „Грехът надделя, уви, поради нашите престъпления."

Но главното му внимание е насочено към възобновяването на Рилския манастир. Владислав Граматик разказва подробно за тримата братя, които след смъртта на своите съпруги един след друг пристигат в разорения манастир и го възстановяват; за начина, по който узнават за намиращите се в Търново мощи на светеца, за помощта, която им оказва бившата султанка Мария, дъщеря на сръбския деспот Георги Бранкович, за да се получи султанска заповед за мощите; за делегацията, която изпращат в Търново, и за споровете с търновското население и най-сетне за тържественото пренасяне на мощите от Търново до Рила. Навсякъде, където минава шествието, мощите биват посрещани с дълбока почит и радост. Владислав Граматик специално отбелязва три пункта: гр. Никопол (сега с. Никюп на р. Росица), където ги посреща Богдан жупан; София, където пратениците с мощите престояват седем дни; софиянци ги изпращат извън града и в стенания и сълзи се провикват: „Отиваш си от нас, дивни отче, а нас оставяш пак сироти, както преди"; и най-сетне тържественото посрещане в самия манастир.

Владислав Граматик вмъква в разказа си множество интересни подробности, които говорят за необикновено оживление, предизвикано от шествието с мощите сред българското население. Възкръсва образът на любимия народен светец Иван Рилски; той се превръща в светъл символ на миналото и на духовното величие на българската земя. Оттук и вълнението, което предизвиква. Това вълнение не е само едно възкръсяване на миналото, но и събуждане на вярата, възстановяване на народностното самочувствие, една надежда за бъдещето. Оттук и стойността на тази творба — като красноречив и изразителен отзвук на тъжни и ра-

достни настроения едновременно на нашия народ през втората половина на XV в.

Две произведения, написани през XVI в., разкриват нова страница от историята на народа — съпротивата срещу насилствените опити за помохамеданчване на българи. Става дума за житията на поп Пейо и Матей Граматик, посветени на двама софийски мъченици — Георги Нови и Никола Нови. Тук няма да правя анализ на тези две интересни творби. Ще изтъкна само, че те отбелязват нови, важни моменти в историческата съдба на българския народ и в неговата борба срещу турските насилия. Борбата се води във верски рамки, като борба на християнската черква за запазване на религията. Но в случая вяра и народностно съзнание са тъждествени, защото загубването на вярата автоматически води и до загубване на народността. Това показва добре примерът със софийския обущар, мъченика Никола, над когото — без негово съгласие — бива извършен мохамедански религиозен обред (обрязване); за турците това означава не само отказ от вярата, но и отказ от народността. Оттук започва и трагедията на Никола, който преминава през турските затвори и турския съд, през хулите и изтезанията на турската тълпа, за да завърши с мъченическа смърт в квартала „Три кладенци". Същата съдба има и младият златар, мъченикът Георги Нови. За писателите от XVI в. защитата на вярата е и защита на народността.

Задачата, която са си поставили поп Пейо и Матей Граматик, не се изразява само в идейното противопоставяне на християнство и мохамеданство, но и в проследяването на трагичния жизнен път на двама мъченици — това е постигнато по забележителен начин, с голямо писателско умение. Двамата писатели дават необикновено интересна картина на живота в София през XVI в. — в началото и средата на века, рисуват съдбата на българското население и изобщо отношенията между поробители и поробени, между турци и българи. Касае се за разкриване на събития и отношения по художествен път, със средствата на художественото изображение. Пред нас се редуват картини от турския съд и турските затвори, от домашния и обществения бит, от бурните шествия на озверени турски тълпи, сцени на мъчение, убийство с камъни, изгаряне на клада. Онова, което трябва веднага да се отбележи, е абсолютната „ангажираност" на двамата писатели — те са изцяло на страната на българското население, на народните мъченици; всичките им симпатии са към ония, които страдат и се борят за своята вяра. Тези симпатии са изразени не само чрез цялото художествено изображение, с яркото противопоставяне на двата борещи се лагера, с определената положителна и отрицателна характеристика на лицата, но и с откритото лично отношение на писателите, които взимат пряко участие в съдбата на мъчениците; поп Пейо е духовен ръководител на младия Георги през цялото негово мъченичество.

И още нещо заслужава да се отбележи – народностната гордост на двамата писатели, когато говорят за град София. Това особено добре личи у Матей Граматик. Не става дума само за многобройните сведения, които се дават за града (географско положение, климат, минало, обществени учреждения, по-забележителни сгради, площади, минерални извори и бани, околности, манастири и т. н.), но за пряката възхвала, изразена в епитети и сравнения: „дивно и прекрасно място", „един от прославе-

ните велики градове, които се намират в Македония [според тогавашната географска терминология], и, струва ми се, че друг град такъв няма в цяла Македония, както и от мнозина е засвидетелствувано и се свидетелствува дори и до днес от ония, които са обиколили вселената, и не само македонските страни, но и Арабия, Палестина, Египет и източните страни, но подобно място няма и в западните страни на Илирион и цяла Диоклития и Италските велики страни". Тъкмо затова според Матей Граматик градът е наречен Средец, защото лежи между Изток и Запад.

Тая възхвала на София е забележително явление в българската литература през XVI в. Това е събуждане на старите традиции — на възхвалите, които в свободната българска държава се отправяха към българските столици (двореца на Симеон, Преслав, Търново), възвръщане на високото народностно самочувствие. Българският писател е вече не само регистратор на страданията, нов Еремия, който оплаква печалната съдба на народа си, но придобива нови черти — на патриот, който разкрива величието на миналото и укрепва народностното самосъзнание. Това го свързва с бъдещето, с пътя, който литературата ще поеме през епохата на възраждането, като все още и дълбоко го различава от тоя път — по обем и мащаб на патриотичното въодушевление, по непосредност и пълнота на изображението, по художествен израз на отношението към света.

Още една творба трябва да привлече нашето внимание, появила се един век по-късно — разказът на поп Методи Драгинов за потурчването на чепинските българи. Той възниква от една приписка и се оформя като самостоятелна творба. Трагичните събития, развили се през XVII в. в Чепино, когато по заповед на „Мехамет паша" (може би великият везир Мехмед Кюпрюли) били насила потурчени обвинените в бунт чепински българи, са нарисувани в опростена композиционна рамка, непосредно, естествено, но с вътрешно вълнение. Ние чувствуваме болката на автора, когато описва съдбата на своите сънародници; той предава умело трагизма на епохата — с малко, но типични черти. Неговото отношение е ясно — дълбоко съчувствува на страданията на народа. Поп Методи Драгинов е писател, който е произхождал от народната среда, чувствувал е задължението да запечата за поколенията тая печална страница от историята на своя народ — но не само като безпристрастен летописец, но и като съдник: отправя открито обвинение срещу висшето гръцко духовенство (пловдивския владика), не скрива жестокостите на турците, съди и поведението на своите сънародници, отбелязвайки, че първенците (кметовете и поповете) първи се потурчват, а потурчените българи „за кашмер" биват принудени сами да разрушат всички черкви от Костенец до Станимака. Но заедно с това поп Методи Драгинов изтъква, че са се намерили сред народа и смели хора, които са се съпротивлявали на турското насилие и за смелостта си са заплатили с живота си или били прокудени из горите, а къщите им били опустошени.

Разказът на поп Методи Драгинов не е изолирано явление в българската литература през XVII и XVIII в. В редица ръкописи приписките се развиват в летописни бележки, а понякога и в по-разгърнати летописни разкази. Могат да се посочат редица имена — чак до началото на XIX в.: поп Петър от с. Мирково, даскал Тодор Пирдопски, поп Йовчо от Трявна и др. Интересът към миналото се превръща постепенно в интерес към

историческите събития на настоящето, литературата придобива по-голяма актуална чувствителност. Летописните разкази имат предимно описателен характер, при все че изобличението на турските насилия не им е чуждо, то е все още далеч от публицистичната страст на възрожденските писатели. Но несъмнено е, че Паисий в „История славеноболгарская“ и Софроний в „Житие и страдание грешнаго Софрония“ изхождат от тази летописна литературна традиция. Заедно с това обаче трябва да се подчертае, че творбите на Паисий и Софроний далеч надхвърлят възможностите, които им дава традицията; със своята ярка нова идейна насоченост те отразяват нов етап в развитието на българския народ, а с жанровото и стиловото оформяне на жизнения материал — нов период в историята на българската литература.

Както е известно, в XVII и XVIII в. възникват многобройни дамаскински сборници и сборници със смесено съдържание. Ако за първите е характерно предимството на преведените проповеди на Дамаскин Студит, при вторите е интересно групирането на разнообразни произведения, създадени или преведени главно в предходните векове — от житията и проповедите до историческите съчинения. Проповедите на Дамаскин Студит, както и техните български редакции доста често засягат проблеми из всекидневния живот на народа и с някои свои моменти, все още доста ограничени, се приближават до непосредното отношение на възрожденската литература към живота. Новото в тях е и появата на живия, говоримия език — един факт, който в никакъв случай не бива да се подценява. По тоя начин се натрупват отделни елементи, които могат да ни разкрият до известна степен отношението на писателите от XVII и XVIII в. към историческата съдба на народа, особено когато се касае за писатели с по-ясно очертана идейно-творческа личност от типа на дамаскинаря Йосиф Брадати. Обаче тези нови елементи насочват повече вниманието ни напред, към епохата на възраждането, отколкото назад — като перспектива и предзнаменование на измененията, които ще се извършат в облика и структурата на литературата. С оглед на темата, която ни занимава, те са относително по-малко меродавни.

VI

Прегледът на отношението на старата българска литература към големите въпроси на националната историческа съдба води до интересни заключения — както за общия характер на литературата в средновековието, така и за личността на писателя — като носител на определено отношение към действителността и като творец, който търси форми и стилове на литературен израз.

Преди всичко съвсем е ясно, че на старата литература не е чужд историзмът. Това не е литература абстрактна, откъсната от проблемите на живия живот, на историческата съдба на народа. Съществува схващане, че старобългарската литература е затворена в себе си цялост, един духовен свят сам в себе си, в който не проникват външните прояви на живота. Близък до това схващане е и възгледът, че в огромния брой свои прояви старобългарската литература е преводна, представя главно транспониране на византийски произведения на български и нейната най-важна заслуга се състои в ролята, която играе като посредник между

Византия и другите славянски (дори и някои неславянски) народи. Привържениците на тези схващания излизат от обстоятелството, че в старобългарската литература почти липсват произведения, свързани с обикновения, всекидневния живот на народа, с предметно-реалната действителност. В нея отражението на действителността е твърде условно: писателят е подчинен на строгите изисквания на литературния канон, на изобразителни принципи, формирани с оглед на деловата, служебната функция на повечето от литературните жанрове.

Колкото и това да е вярно в редица отношения, то не бива да се абсолютизира. Литературата изхожда от определено време, но никога не живее само в него. Това показват и най-забележителните произведения на старобългарската литература, включително и такова явление, каквото е историзмът. Историзмът е един несъмнен факт. Подчертавайки неговото значение, ние също държим сметка, че той има и своите граници. Историзмът рядко се проявява в конкретно и предметно възпроизвеждане на историческите събития, особено върху плоскостта на художественото повествуване. Много често той се изразява в емоционална реакция и в нравствена оценка. Но колкото да са ограничени проявите му — в количествено отношение (по броя на произведенията) и в качествено (по принципите на изображение), — той категорично говори за връзката на средновековната литература с националната съдба. Литературата по своеобразен начин е обърната с лице към действителността, към развитието на живота. А това значи, че „писателското“ съзнание не е нещо изолирано и безпочвено, а е свързано с „историческото“ съзнание. „Гражданинът“ и „художникът“ се срещат и в средновековната литература, влизат във взаимоотношения.

Историзмът трябва да бъде виден и от друга гледна точка. Той съжителствува с една идейна атмосфера, която иде от универсализма на християнската църква. Християнската църква е вселенска, тя подчинява на своите задачи и на своята воля всякакви интереси от племенно и народностно естество, богословието поглъща основната част от идейната проблематика на литературата. С това обаче историзмът не изчезва, само че той се забулва в проблеми на самото християнство.

Така в IX и X в. историзмът се проявява в борбата срещу привържениците на триезичната теория (достойните за богослужба езици са само латински, гръцки и еврейски), а от втората половина на XIV в. нататък — в големия двубой между християнството и мохамеданството. В тези рамки до времето на Паисий се проявява и идейната съпротива на българския народ срещу робството. За първи път „История славеноболгарская“ заговорва за политическото положение на българския народ открито и войнствено — не само като констатация на робската неволя, не само като абстрактна религиозна жалба и еремиевски плач, но като програма, отправена към бъдещето, като призив за реални действия. Тъкмо тук е разликата в историзма на средновековната и новата литература, едно указание за границата, която може да се прокара между тях, още повече че тая граница върви едновременно и в литературните изразни форми.

Тук естествено се поставя и въпросът за личността на писателя в средновековието. Пряката му служба на църквата (най-често той е свързан с нея) и литературните канони и жанрове го ограничават, сочейки

му строго определен път на книжовна работа и творческа изява. Но заедно с това действуват едно гражданско и народностно съзнание и една творческа интуиция, които го правят чувствителен към големите въпроси на времето и историята. Не притежаваме по-подробни биографии на старобългарските писатели— освен на двама: Климент Охридски и Патриарх Евтимий (изключвам имената на Кирил и Методий, защото тяхното дело надхвърля рамките на старобългарската литература и се превръща в общославянско), за да можем да следим творческото им формиране и пътя на творческото им развитие. Но и двата примера показват, че историзмът като литературно явление възниква преди всичко тогава, когато писателят като общественик се докосва до големите исторически събития и до движението на живота, т. е. когато народната съдба става и негова съдба. Старобългарските писатели са реално свързани с едно реално общество, дори и когато са монаси-аскети, отрекли се от мирския живот богослови-философи. Трябва да свикнем да ги виждаме в реална социална и историческа обстановка, колкото и да ни липсват биографски и други данни, за да ги прикрепим към определено време и среда.

Още един въпрос е извънредно интересен, когато говорим за историзма на старата българска литература. От кого се носи този историзъм: от писателите ли или от произведенията? На пръв поглед този въпрос е абсурден, защото нима писателят може да съществува без произведението или произведението извън писателя? Тук в същност става въпрос не за взаимно изключване, а за доминиране. Струва ми се, че що се отнася до историзма, писателската личност доминира над произведението, тя носи по-голям вътрешен „исторически“ заряд, отколкото средновековните литературни форми дават възможност да бъде изразен. В тоя смисъл писателската личност в средновековието остава „недоосъществена“. Тук се докосваме до противоречието на еднакво действуващи принципи: от една страна, идейната и структурната завършеност на всяка култура и литература, които създават ценности сами за себе си и в своите идейно-естетически светове достигат несъизмерими върхове, и, от друга страна — принципът за еволюцията за непрекъснатия ход на човечеството напред. Тази еволюция личи не само върху примера на българската литература, но и при историческото разглеждане на най-големите световни литератури и най-крупните, получили безсмъртна слава художествени произведения. На пръв поглед като че е постигнат един предел, след който нищо позначително не може да се създаде. Но ако това важи за отделните върхове, то не важи за цялостното развитие на литературата и за цялостното развитие на всяко изкуство изобщо; историята потвърждава това. Ние знаем, че Омир с „Илиадата“, Данте с „Божествена комедия“, Шекспир със своите трагедии, Бетховен с музиката си, Толстой с „Война и мир“ са родени в различни и далечни исторически епохи и след появата на всекиго от тях нищо по-величествено не е създадено от следващите поколения в тая област и от тоя род. И все пак и поемата, и драмата, и симфонията, и романът са развили нови форми, въплътени от нови, интересни, оригинални, неповторими и неповтарящи никого личности и творци.

Когато говорим за средновековната литература изобщо и за старобългарската по-специално, не можем да не признаем, че по принципа на еволюцията изразителните възможности на литературата от ново време

неимоверно са нараснали. В тая констатация няма нищо антиисторическо. За мене (колкото и да е ненужно на пръв поглед да се поставя този въпрос, защото никой писател не може да бъде изваден от времето си) Патриарх Евтимий Търновски е потенциално по-голяма творческа, писателска личност, отколкото литературната обстановка, литературната атмосфера в XIV в. му позволяват да се осъществи. Разбира се, тук имам пред вид преди всичко историзма, защото в типичните за оная епоха литературни жанрове той създава първокласни произведения, които историята на литературата оценява по достойнство.

Може с пълно право да се говори, че старобългарските писатели държат сметка за националната историческа съдба, отразяват я с възможностите, които им дава средновековната литература. Историзмът присъствува в старата българска литература и това е една страна от нейното развитие, на която рядко сме обръщали внимание и която ѝ придава нов нюанс. Но все пак, за да бъде изразено пълно отношението към историческата съдба на българския народ, нужни са както ново виждане, ново обществено съзнание, така и нови литературни форми, разчупване на традицията, освобождаване от рамките, които сковават творческия порив. Това извършва Паисий Хилендарски в средата на XVIII в. — той пръв се осъществява като патриот и писател едновременно, в едно единство, с изразни средства, които дават простор на големите мисли и горещите чувства. Все едно е как ще го наречем — пръв голям просветител или пръв голям възрожденец, начинател на нова епоха или само най-силен изразител на едно движение, което е започнало преди него. Важното е обаче да изтъкнем, че той откри един голям творчески път в историята на българската литература, когато писателят не само получи правото, но и завладя словото, за да говори открито и с пълен глас за съдбата на своя народ.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

„РЕАЛИСТИЧНИТЕ ЕЛЕМЕНТИ“ И ЕСТЕТИЧЕСКАТА СТОЙНОСТ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

ЛИЛЯНА ГРАШЕВА

Движението на старобългарската литература към все по-пълна демократизация на идейно-тематичното ѝ съдържание и на стилно-езиковото ѝ оформяне и особено фактът, че още от самото си зараждане тя съдържа моменти, в които непосредствено се оглежда обществената действителност, са породили една особена тенденция в отношението на цяла редица изследователи към нея. Тя се състои в следното: на моментите, в които се чувствува отклонение от трафаретното начало; на местата, в които писателят обръща открито поглед към заобикалящия го живот; на по-близките до съвременните естетически изисквания произведения или части от тях се приписва в една или друга степен реализъм. По силата на произхождащата от подобни разбирания логика „реалистичните“ моменти често се представят като върхове в литературното дело на средновековните писатели, като пробиви на скования от догми творчески дух, като доказателства за художествената стойност на старобългарската литература изобщо. Един такъв поглед върху нещата неизбежно напомня за някогашния (в последно време проявяван все по-рядко) скептицизъм спрямо литературното значение на средновековната книжнина, доколкото по смисъл е негово противодействие. „Защитниците“ на старобългарската литература отговарят на увлечението с увлечение и от една крайна, антиестетическа концепция попадат във властта на друга, насилствено модернизираща литературните факти и следователно — също крайна.

Ето какво пише например отличният познавач на българската литературна история Боян Пенев, разсъждавайки за „нашата литература... като отражение на известни типични черти в българския характер“: „*Склонността към реализъм проличава още в старата българска литература...* Онези наши жития, повести и проповеди, които са работени върху византийска основа, отразяват на много места българската склонност към реализъм. Нашият писател *охотно се отклонява от абстрактното изложение на византийската литература и го замества с реалистични подробности*, характерни за българския бит. Докато във византийската повест на пръв план стои поуката, в нашата стара повест

е дадено сравнително повече място на конкретното изображение, вниманието на българския писател е насочено предимно към епизодите и развитието на действието...“[1] Още по-категорично са изразени същите мисли в неговата „История на новата българска литература“. В очерка за смесените сборници през XVII и XVIII в. той говори за *„реалистични подробности“* в тях, за подробности от *„най-реалистичен характер“*. Предположението, че се касае за неточност в терминологията, отпада пред следващото твърдение на автора: *„Това е начин на изображение, на описание и разказване — чрез характерни подробности и реалистично индивидуализиране.“*[2]

В студията си „Стилни похвати на Патриарх Евтимий“ Цветана Врaнска[3] намира, че „съвършено слаби *наченки на реализъм* се забелязват и у Евтимий. Така в края на Похвалното слово на Михаил от Потука *доста реалистично* и подробно е предадена борбата на светеца със змея.“[4] *„Доста реалистично*, констатира нататък авторката, и дори с известен динамизъм е описано и земетресението, което става, когато отвеждат света Неделя в храма да се поклони на идолите.“[5] И накрая: „Колкото и незначителни на брой да са в произведенията на Евтимий посочените примери от интерес към природата и опитите да представи *реалистични* и масови сцени, от тях се вижда, че той въпреки големия си консерватизъм не остава напълно незасегнат от всеобщото духовно течение на епохата.“[6]

М. Генов в заключението си към „Етюди върху старобългарската литература“ се присъединява към посоченото мнение на Б. Пенев и дори цитира изразените от него мисли в крайните си изводи.[7]

В. Велчев смята, че в Храбровото „Сказание о писменехъ“ се преплитат „теологични и *реалистични* елементи“[8].

В рецензията си за труда на В. Сл. Киселков „Проуки и очерти по старобългарска литература“ Д. Петканова вижда една съществена слабост на книгата — недостатъчното внимание на автора към литературната страна на старобългарските книжовни паметници и във връзка с това отбелязва: „Редица нови, важни черти от Цамблаковото творчество не са изтъкнати. Не са посочени тези литературни особености на произведенията му, които го отличават например от Евтимий. Като че ли Цамблак се различава от своя учител само по заглавията на творбите си. В същност у него има *повече реализъм* и повече майсторство при обрисовката на събитията и героите...“[9]

---

[1] Б. Пенев, Българска литература, 3 изд., С., 1946, с. 12. Курсивът тук и в следващите цитати е мой — Л. Г.

[2] Б. Пенев, История на новата българска литература, т. II, С., 1932, с. 168.

[3] Цв. Вранска, Стилни похвати на Патриарх Евтимий. — Сборник на БАН, кн. XXXVII, 1942.

[4] Пак там, с. 250.

[5] Пак там, с. 250.

[6] Пак там, с. 251

[7] М. Генов, Етюди върху старобългарската литература, 1947, с. 125.

[8] В. Велчев, Към идейно-творческата проблематика на „Сказание о писменехъ“ от Черноризец Храбър. — Известия за Инст. за литература, кн. XI, 1961, с. 25.

[9] Д. Петканова, Един труд върху старобългарската литература. — Лит. мисъл, 1958, кн. 5, с. 122.

Във връзка с изследването на Д. Петканова, посветено на литературните особености на Пространното Кирилово житие, Дим. Ангелов отбелязва: „Права е мисълта на автора, че изобщо нашата по-ранна агиографска литература има *по-реалистичен* характер, тъй като се намира под влиянието на византийските жития от VIII—IX в., които са се отличавали с по-голяма конкретност и жизнена правда, с повече подробности от историческо естество за разлика от житията на Метафрастовата школа. Трябва да се добави само, че в случая с житията на Кирил и Методий и техните ученици *реалистичният* и *конкретен* исторически характер следва да се обясни не толкова като резултат от византийско литературно влияние, колкото като резултат от обстоятелството, че описваните в тия жития „светци“ са били дейни обществени деятели, а не някакви аскети и мистици, чието главно занимание е да се молят на бога и да заблуждават хората с разни „свръхестествени явления“[10].

А ето и няколко случая от т. I на История на българската литература[11], при които определено става дума за реалистични моменти в старата българска литература.

В очерка за Киприан: „Житието на Петър от Киприан... се отличава и с някои повествователни черти, които създават впечатление за по-голяма достоверност и *подсилват реалистичните елементи*: където авторът съобщава факти, повишеният тон значително отслабва и повествованието върви по-спокойно, разказът се води не само от автора, но и от името на героите, чиито мисли се дават в пряка реч и др.“[12]

В очерка за Йоасаф Бдински: „Кратките и общите сведения за изпратената от видинския владетел Срацимир политическа мисия в Търново, резултат на която е и намирането на мощите на Филотея, и бележките за бедственото положение на нашия народ през първите години на турското робство са ценни преди всичко с това, че излизат от ръката на непосредствен свидетел. И това именно обстоятелство, от една страна, придава на словото стойност на исторически документ, а, от друга, *засилва реалистичните елементи в него.*“[13]

В очерка за Владислав Граматик: „Владислав Граматик прокарва *някои реалистични тенденции* в творбата си. Тази особеност се обуславя от неговата дълбока наблюдателност, от стремежа му да бъде по-близък до действителността. С това Владислав Граматик, от една страна, *продължава макар и твърде слабите тенденции у неговите предшественици*, а, от друга страна, създава предпоставка за развитието на *реалистичните тенденции* в *българската литература през* XVI—XVII в.“[14]

Както се вижда, „реалистични“ тенденции, елементи, подробности са били виждани в най-различни по съдържание и жанр произведения на

[10] Дим. Ангелов, Светогледът на господствуващата класа в средновековна България, отразен в житийната литература. — Изв. на Инст. за история, т. XIV—XV, с. 274. В същност Д. Петканова говори за „реалистичен тон“ на житието, като уточнява изрично, че за реализъм като метод на изображение тук не може да се говори. Но независимо от това статията буди известни възражения, защото: 1) въпреки обстойно разкритите способи за идеализация житието е определено „общо взето“ като реалистично по тон и 2) реалистичният тон се приравнява с правдивостта.

[11] История на българската литература, т. I, С., БАН, 1962

[12] Пак там, с. 318,

[13] Пак там, с. 347.

[14] Пак там, с. 371.

старобългарската литература. Не е направено изключение дори за апокрифите. За апокрифа „Ходене на Богородица по мъките“ Ем. Георгиев твърди: „Като запознава читателя с грешниците — обитатели на пъкъла, разказът навлиза в живота на средновековното общество, рисува негови битови страни. Образите на лихваря, на клюкарките, на търговците с черковното имущество, на немарливите към черковните повеления и пр. имат *реалистичен характер* и са рядко колоритни образи в средновековната литература. Жизненият материал поставя въпросите на живота в литературата и със своите присъди дори решава тези въпроси.[15]

В Цамблаковото „Мъчение на Иван Нови Белградски“ П. Русев открива прост и естествен разказ — „не в условно легендарен, а в *почти реалистичен план; образност, присъща на художествено-реалистичното изображение*“[16].

Пресни примери в това отношение предлага и книгата на Г. Данчев за Владислав Граматик. Характеризирайки оригиналната Рилска повест като „пълноценно художествено произведение“, авторът говори за „*реалистични тенденции*“, след това за „демократични и *реалистични* моменти“ в нея и отново за „*реалистични тенденции*“, „изразени в правдивото възпроизвеждане на исторически събития, сцени от народния живот, вълнения на епохата“[17].

Позволихме си тази дълга поредица от цитати, за да проличат ясно две положения. Първо, всички становища по въпроса се отличават с *констативност*. Авторите имат съзнанието, че „реалистичните“ моменти не са нито много често срещани в старобългарската литература, нито пък са най-характерното в нейния облик, но не изясняват в подробности *същността им*, отношението им към останалите „нереалистични“ части от произведения или цели произведения, практическото им осъществяване, ролята им за идейно-емоционалното значение на творбата. Фактите просто се отбелязват — лаконично, без анализ, но винаги се възприемат като особено ценно качество на старобългарската литература. Второ, в реалистичността, в реалистичните тенденции явно се смесват две явления — от една страна, реализмът като склонност на човешката природа, като трезво житейско и гражданско поведение, като философско отношение към света, дори като „отражение на известни типични черти в българския характер“, според квалификацията на Боян Пенев, и, от друга страна, реализмът като качество на литературното произведение, като способ за художествено виждане, осмисляне и възпроизвеждане на жизнените процеси и на човека.

Още тук ще подчертаем, че понятието има право на съществуване по отношение на старата литература, *само ако* е *употребено* в *първия смисъл* — както се употребява и вън от литературната наука. С него би могла да се назове обществената отзивчивост, чувството за граждански дълг у старобългарските писатели, проявявано многократно в историята на средновековната ни литература — и като защита на славянската пис-

---

[15] Ем. Георгиев, Литература на изострени борби в средновековна България, С., БАН, 196`, с. 146.

[16] П. Русев и А. Давидов, Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература, С., БАН, 1966, с. 78.

[17] Г. Данчев, Владислав Граматик — книжовник и писател, С., БАН, 1969, с. 94, 98.

меност и славянското просветно дело, и като прослава на бележити исторически личности, посветили силите си на народностния възход, и като критика срещу различни обществени пороци, и като страдание, родено в тежки за държавата и народа часове. Но и в тази си употреба определението влече със себе си известен риск, доколкото гражданската позиция на писателя може да се смеси с неговите действителни възможности и прояви на художник, а чисто идейни, философско-мирогледни особености на произведението — да повлияят при проникването в системата от изобразителни средства, да се представят като изобразителни принципи в художествената творба. Не случайно са правени толкова много грешки в оценката на писатели от различни исторически епохи, като техните философски (най-често гносеологически) възгледи са били възприемани като художествен метод. Ако се изхожда от такава представа, би трябвало да се приеме (неправилно, разбира се), че реализмът е несъвместим с идеалистически религиозно-философски убеждения.[18]

В този първи смисъл, изглежда, В. Велчев употребява *понятието* (не говорим за *термин*, тъй като е очевидно твърде широкото значение, което се влага в думата), изтъквайки, че в Храбровото „Сказание" се преплитат „теологични" и „реалистични" елементи. Оценката съвпада с фактическото оригинално естество на тази ярка публицистична творба. До същите изводи стига и К. Куев в обширното си изследване за Черноризец Храбър, когато разглежда литературните особености на „Сказанието". Отстъпленията от идеята за божествения произход на нещата според него идват като последица на „едно по-трезво и по-реалистично *мислене*". Явлението следователно, което фигурира сред литературните качества на творбата, той отнася към мирогледните прояви на писателя. „Трезв" и „реалистичен" — значи не схоластичен, не догматичен — е светогледът на Храбър; като мисли с категориите на религията, на черквата, той не ги абсолютизира. „От тях той прави отклонения, обяснява изследователят, които свидетелствуват за връзката между действителност и мисъл. В редица случаи заключенията на автора са резултат на наблюденията над историческите факти, над действителното положение в живота. От това именно излизане от действителността, от това следване на историческите факти произлизат и реалистичните елементи на Храбровия светоглед. Не догмите решават въпросите, а фактите, действителността."[19]

Тезата за наличието на „реализъм" и „реалистични тенденции" в старобългарската литература изведнъж става уязвима когато понятията се употребяват в своя обичаен, литературен смисъл. В същност този много спорен въпрос има и по-общо, принципно значение за литературната ни наука. С някои свои страни той надхвърля старобългарската проблематика и навлиза направо в области на литературната теория. Ясно е едно: разногласията не са само терминологически. Разсъжденията в тази насока неизбежно опират до най-дълбоката естетическа същност на средновековната ни литература, до духа на нейната поетика, до исторически определения тип на нейните изобразителни предели, отразяват се в последна сметка на цялостната ни съвременна оценка за нея като вид словесно творчество.

[18] Вж. Я. С. Лурье, О художественном значении древнерусской прозы, Русская литература, 1964, кн. 2.

[19] К. М. Куев, Черноризец Храбър, С., БАН, 1967, с. 162.

От работите на цитираните автори, както и от други подобни мнения човек остава с впечатлението, че по-малко или повече „реалистични“ може да бъдат и жития, и похвални слова, и исторически повести и разкази, и апокрифи. И което е още по-важно — че реализъм в една или друга степен е присъщ на старобългарската литература от самото й зараждане (между примерите се нарежда и „Пространното житие на Кирил“) до появата на смесените сборници от XVII и XVIII в. Специално от статията на Дим. Ангелов излиза, че през втората половина на IX в. е било възможно възникването на житие с „по-реалистичен“ характер, а след това житийният жанр е загубил това свое качество. Не може да не се изтъкне освен това различният критерий на авторите, с който те търсят качеството „реалистичност“. Той е или „отклонението от абстрактното изложение на византийската литература и заместването му с *реалистични подробности*“, или общо посоченото „майсторство при обрисовката на събитията и героите“, или „по-голямата конкретност и жизнена правдивост и повечето подробности от *историческо естество*“, или, най-сетне, положението на писателя като „непосредствен свидетел“ на описваните събития.

Но нито едно от тези условия, взето отделно, не може да осигури реалистичност на изображението. Сложна съвкупност от обективни и субективни предпоставки, реализирани като определени качества в необходима степен, предизвиква появата на реалистичното произведение.

Едва ли съществува по-трудна проблема от тази, да се даде изчерпателно, аргументирано, естетически и исторически защитено определение на реализма, което да съдържа и задължителните признаци на реалистичното произведение, и да отчита многообразните им превъплъщения. Разбира се, в настоящата работа сме твърде далече от това намерение — най-малко върху материал от средновековната литература може да се разсъждава за сложната природа на реализма. Но факт е, че старобългарската литература съдържа моменти, които действително напомнят реалистичното изображение и които се отличават видимо с достоверност и правдивост и *от наше, съвременно гледище* (така най-неангажиращо, но терминологически, разбира се, все още неиздържано може да се определят те; нататък ще стане дума, че „достоверност“ и „правдивост“ може да нямат нищо общо с „реализъм“ и „реалистичност“). На тях трябва да се даде някакво обяснение и да се изясни какво е отношението им към художествеността на старобългарската литература.

Преди да преминем към становищата на най-активните участници в дискусията за „реалистичните елементи“ в старорускатa литература — дискусия, която хвърля обилна светлина върху поставения въпрос, — ще се спрем накратко на резултатите от нашумелия до неотдавна, проведен на широк фронт спор за реализма — на двете главни концепции за неговата същност. Едната от тях, т. нар. разширена, широка или още гносеологическа, дуалистическа концепция, се открива в твърденията на авторите, които съзират реализъм в старобългарската литература. Тази теория разглежда реализма като вечно свойство на изкуството, свежда го до вярното изобразяване на действителността, влага в него значение на мярка за правдивостта на едно произведение, възприема го като постоянен стремеж на изкуството на всеки народ и на всяко време да показва жизнената правда. Разбира се, „разширеното“ становище отчита нееднаквите форми на реализма в различните епохи, но така или иначе

не може да си представи жизнена правда без реализъм и обратно. Решаващото за реализма според него — това е ориентацията към действителността.

„Тясната" концепция признава съществуването на правда в изкуството и извън историческите предели на реализма. Художествени ценности, правдивост, способност за обективно отражение на околния свят и човешката личност тя открива и в дореалистичното изкуство. Всяко изкуство се стреми, твърдят поддържниците на тази теория, колкото може по-дълбоко и по-правдиво да постигне истината за действителността. Убедителни сцени, образи, отношения, ситуации може да има в най-различни по произход и възраст произведения. За „тясната" концепция реализмът е исторически строго фиксиран. Той е определено течение, направление, школа в развоя на световното изкуство и метод за образно обобщение на факти и явления. Тясната връзка с действителността е само един от неговите признаци, който няма самостоятелно значение и не може сам по себе си да представя реализма, да бъде негов синоним, дори и ако се изразява в пълно правдоподобие. Едно от най-убедителните възражения срещу „широкото" схващане гласи, че то е едновременно и много широко, тъй като може да бъде отнесено не само към реализма, и обеднява реализма, тъй като далече не покрива съдържанието му.

Дискусията за своеобразието на старата руска литература и за художествените й особености се разгърна като частен случай на по-обобщаващите дебати за реализма, защото се съсредоточи около „реалистичните елементи" в нея. В основата на всяко от заетите становища е залегнало едно или друго отношение към „широкото" и „тясното" разбиране на реализма. В хода на разискванията, продължили повече от десет години,[20] някои автори частично коригираха своята теза, но и след направените уточнения и допълнения останаха очертаните още в началото две основни позиции.

Картината в общи линии има следния вид. „Лява" позиция зае И. П. Ерьомин.[21] „Най-дясна" се оказа В. П. Адрианова-Перетц.[22] Становището на най-горещия участник в споровете, проявил изключителна задълбоченост в тълкуването на средновековните естетически и художествени явления — Д. С. Лихачов,[23] е по-близко до становището на Адрианова-Перетц, затова може да се каже, че двамата представляват „една страна", но в същото време то е изградено на по-богата фактическа основа и има отношение към по-голям брой въпроси.

---

[20] Една от най-новите работи, които хвърлят светлина в тази насока, е статията на Б. Рифтин, Метод в средневековой литературе Востока, Вопросы литературы, 1969, кн. 6. Като се опира на теоретическите постижения на съветската медиевистика, авторът привлича нов доказателствен материал в полза на „тясната концепция".

[21] Срв. напр. И. П. Еремин, Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений. — ТОДРЛ, XII, 1956; О художественной специфике древнерусской литературы. — Русская литература, 1958, кн. 1; К спорам о реализме древнерусской литературы. — Русская литература, 1959, кн. 4.

[22] Вж. В. П. Адрианова-Перетц, Об основах художественного метода древнерусской литературы. — Русская литература, 1958, кн. 4; О реалистических тенденциях в древнерусской литературы XI—XV вв. — ТОДРЛ, XVI, 1960.

[23] Вж. Д. С. Лихачев, У предыстоков реализма русской литературы. — Вопросы литературы, 1957, кн. 1; К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв., ТОДРЛ, XX, 1964. — В чем сущность спора о реалистичности в древнерусской литературе. — Русская литература, 1965, кн. 2.

В изследванията на И. П. Ерьомин старата руска литература се представя като „затворен цикъл“ със свое „собствено художествено съдържание“. Изоставяйки термина „реализъм от средновековен тип“, породен по негово собствено признание от явното смесване на реализъм с правдивост, той обявява старата руска литература за *дореалистическа.* Това не значи, подчертава авторът, че писателят се отказва от изображението на живота. В отделни случаи читателят се натъква на най-дребни подробности във фактите, на „реалии“ от най-различен характер, на „почти осезаема нагледност“ на представите. В такива случаи средновековният автор създава изображение с документален характер, в който не се откриват признаци на творческо преосмисляне на живота, на обобщение. Според Ерьомин достоверността има не естетическа, а познавателна ценност и е интересна сама по себе си, но не и като факт на изкуството. Вторият способ на изображение, наречен от автора „последователно преобразяване на живота“, има за обект не живота такъв, какъвто е, а породените от него идеали. Мирът на авторовия идеал има не само познавателна, но и естетическа ценност. Старата руска литература става изкуство тогава, когато от „прозата“ на достоверния факт преминава към „поезията“ на изображението в духа на идеалите. Двата способа по мнението на Ерьомин са две страни на единен творчески метод, който свидетелствува за това, че литературата още не е успяла да се освободи от деловите функции. В нея, изрично подчертава той, не може да се търси реализъм дори и в ранна, младенческа „праформа“. По отношение на средновековната литература терминът реализъм трябва да се „изземе от обращение заедно с всичките му производни.“

В. П. Адрианова-Перетц поставя в основата на своята теза изричната уговорка, че между реалистичността на отделни страни от изображението в средновековната литература и реализма на новата литература съществува принципна разлика. Според нея Ерьомин погрешно отъждествява съдържанието на реалистичните елементи с „реалиите“. Да се разкрие значението на реалистичните елементи — това значи да се покаже постепенното, осъществяващо се в борба с тенденциите на черковната писменост разширяване на възможностите на *реалистическия* изобразителен способ, натрупването на художествен опит, който се предава на XVIII в., а в XIX в. прераства в реалистически метод, обоснован философски и естетически. В обозначението „реалистични елементи“ терминът „реалистични“ не приравнява с реализма като литературно направление на XIX в., т. е. с „достойнствата на Тургенев и Гончаров“, а само противопоставя тези елементи на идеалистическите като цяло художествени системи в средновековното изкуство, от една страна, а, от друга, ги противопоставя и на „документалното“ отражение на действителността. Според Адрианова-Перетц реалистични елементи има още в XI—XII в. Те са възникнали под влиянието на два фактора — изискванията на живота и народното творчество. Несъмнено е, че цялата теория на авторката се гради върху разширеното разбиране на реализма.

От тази концепция изхожда и Д. С. Лихачов. Условното изкуство, твърди той, често се съчетава с конкретизиращо изкуство, което се стреми към нагледност, към създаване на илюзия за действителността. То прониква в реалната същност и причинност на явленията, стреми се да се избави от традиционните формули и ситуации, отказва се от при-

повдигнатата реторичност на езика, приближава изобразителните средства до изображаемото, опира се на художествения детайл. *Реалистичността, разбирана като реализъм в широкия смисъл на думата,* е само един от способите за отражение на действителността в художествена форма. В старата руска литература този способ не е главният. Като цяло средновековната руска литература изобразява условно (идеализиращо, абстрахиращо, символизиращо) живота и хората, но в отделни елементи условното изображение се заменя с реално. В такива случаи реалистичността се проявява в редица едновременни признаци (писателят се обръща към реалния смисъл на събитията, изтъква реални причини, стреми се да изобрази събитията нагледно, разкрива характерното, използува художествения детайл, предава пряката реч в индивидуализирана форма и т. н.). Този способ се отличава от реализма на XIX в. по това, че възниква стихийно и е насочен към единичния факт. Единичното се възприема от писателя като характерно за епохата, средата, но още не е типизирано. Затова за този способ е по-добре да се употребява термин „реалистичност", отколкото „реализъм".

Привличайки към своята теза все повече и повече доказателства, Д. С. Лихачов изяснява, че реалистичните елементи не са подготовка на бъдещия реализъм от XIX в., който е резултат от „огромно" развитие — на литературния език, на литературните направления (на успехите на класицизма, сантиментализма и романтизма), даже на развитието на световната литература. Но реалистичните елементи имат значение с това, че ускоряват разрушаването на средновековните абстрахиращи, традиционни системи на изображение, разклащат условността на литературата.

И така, според Д. С. Лихачов, терминът „реалистичност" е необходим, за да се разграничи един от средновековните способи на изображение, близък до способа на реализма. За някои, подчертава авторът, художествеността и реалистичността фактически съвпадат, затова термините „реализъм" (в широк смисъл), „реалистичност", „реалистични елементи" и „реалистични тенденции" стават излишни. „Я не считаю, что всякое подлинное искусство непременно во все века должно быть одновременно и реалистичным. Признаки художественности и реалистичности для меня совпадают не во всех случаях. Поэтому для меня остается необходимость в терминах „реализм" (в широком смысле этого слова), „реалистичность", „элементы реалистичности" и я не могу их заменить термином „художественность"[24].

С какво могат да ни помогнат стройните умозаключения на тримата изследователи в тълкуването и оценката на „реалистичните" или „близки до реализма" по дух моменти в старата българска литература? Всяка от концепциите има своя логика, пронизана е от собствен поглед върху литературните явления, лишена е от противоречия и пукнатини. Приеме ли човек изходните позиции на автора, приема като убедителна цялата теза. Но достатъчно е да се размисли върху многозначността на терминологията, върху широтата и неустановеността в значението на понятия като правдивост, художественост, нагледност, реализъм в широк смисъл на думата, за да види отделни увлечения и да почувствува относителността на някои от положенията. Тогава става ясно, че например

[24] Д. С. Лихачев, В чем сущность спора о реалистичности в древнерусской литературе . . ., с. 69.

предложеното от И. П. Ерьомин определение на средновековната литература като *дореалистическа* (предреалистическа) е много вярно заради преградата, която поставя пред всеки опит да се свързва старата литература с реализма, но и твърде общо, защото не се отнася само до нея, а може с пълно основание да се приложи и към друг тип литература, също дореалистическа (да речем литературата на класицизма). Разграничението, което Ерьомин прави между двата типа изображение — „последователно преобразяване на живота“ и „документално изображение, лишено от естетическа ценност“, също е много рязко и абсолютизира нещата. Съвсем очевидно е, че в средновековната литература има произведения, които не се изграждат чрез средствата на ярката идеализация, но не са и само документ. Въпреки че не търси в средновековната литература „достойнствата на Тургенев и Гончаров“, Адрианова-Перетц с твърде голяма пристрастност защищава реалистичните елементи, надценява както познавателната, така и въздействената им роля, вижда твърде много „обобщение“ в тях. Не може да се приеме и уверението ѝ, че в „реалистичните“ епизоди писателят не е свързан със стилистични норми. Известни възражения пораждат и отделни, не основни, разбира се, мисли на Д. С. Лихачов, както и настоятелното придържане до термина „реалистичност“, с който в крайна сметка непрекъснато се подчертава близостта на тези елементи до класическия реализъм. Това ни кара да се отнесем към предложената от него терминология с твърде големи резерви.

Как изглеждат в подробности т. нар. „реалистични елементи“ в старобългарската литература след XVI в. — това може да покаже само конкретният анализ.[25] За времето до тази историческа граница терминът „реалистичност“ и неговите варианти според нас са нецелесъобразни, създават неточни представи; литературната наука трябва да създаде друг, *по-подходящ и по-точен термин за означаване на явлението.* Интересно е да се отбележи, че на трудностите в това отношение е обърнато специално внимание от П. Динеков.[26] Пристъпвайки към разглеждане на житийната литература, която се създава в София през XVI в., авторът уточнява: „Заглавието може да буди известни съмнения. Демократизират се обикновено не форми и стилове, а съдържание, идеи, обществени тенденции. Изразът „демократизация на стила“ не улучва напълно интересуващото ни явление — той засяга по-скоро неговите обществени функции и последици, отколкото същината му. Тоя израз бихме могли да заменим с термина реализъм, но се изправяме пред още по-голяма неточност, защото пренасяме явления и черти на развитието на новата българска литература към средновековния период. Като художествен метод и литературно течение реализмът се появява у нас късно през XIX в.; в старобългарската литература не може да става дума за реализъм в съвременния смисъл на думата, не можем да посочим старобългарски писател, за когото да твърдим, че реализмът е негов основен творчески метод.“[27] Нататък се възприема терминът „елементи на реалистичност“, каквито могат да се открият „в различни отделни творби,

[25] Наблюденията в настоящата работа са правени върху литературен материал до XVI в. включително.

[26] П. Динеков, Към демократизация на изобразителния стил в старата българска литература. — В кн.: Литературни въпроси, С., 1963.

[27] Пак там, с. 76.

и то едва ли не във всички периоди от развитието на старата българска литература". Авторът има пред вид такива случаи, при които са налице елементи на „правдиво изображение", на „правдивост на детайлите", които „наистина не се оформят като система от принципи и средства за изображение, но в никакъв случай не могат да бъдат пренебрегвани при характеристиката на творческия метод на писателя"[28].

Така, както са засвидетелствувани в старобългарската литература, „реалистичните" моменти показват повече и по-съществени разлики, отколкото прилики с реализма.

В техния кръг преди всичко не бива да се включват малки откъси от произведения. Всяка творба съдържа отделни правдоподобни, естетически адекватни на нашия вкус наблюдения, извличани от реалния живот, частични верни описания на лица, случки, събития, състояния. Но те служат на цялото, подчинени са на особени творчески задачи. „Реалистичност" би трябвало да се търси не в градивния материал за сравнения или антитези примерно, или като белег на кратко описание, на кратък епизод (така предимно извършва анализа на Евтимиевите творби Цв. Вранска), а в порядъка на повествование, в цялостното художествено светоотношение на писателя. Чрез изолиране от контекста съвременният читател би могал да „създаде" много такива „реалистични" възли в произведението.

Цели произведения, издържани в „реалистичен" дух, не се откриват в старобългарската литература. Едно от най-интересните произведения, които потвърждават това, е Пространното житие на Константин-Кирил, използувано не един път като доказателство за „реалистичните" тенденции в старобългарската литература.

В изследването си „Литературни особености на Пространното житие на Константин-Кирил"[29] Д. Петканова си поставя за задача да обхване цялата съвкупност от литературни похвати, с които е изграден образът на славянския просветител. Работата е изпълнена като конкретен анализ, въз основа на който изчерпателно и много убедително се установява, че Кирил е изобразен „*в ярко положителна* светлина" (курсивът на Д. Петканова, с. 99), че това е един „*идеализиран* образ, в който е вложено възторженото отношение на автора към героя" (курсивът на Д. П., с. 107). Пристъпвайки към обобщение на наблюденията си обаче, авторката внезапно прави странен извод: „Прави впечатление, че Пространното житие, общо взето, се отличава с реалистичен тон. За реализъм като метод на изображение, разбира се, тук не може да се говори, но известна правдивост в творбата съществува. Тя се открива в ограничаването на чудесния елемент, в правдивото и убедително разкриване на редица черти на героя и случки от живота му, в богатството на подробностите, много от които почиват на историческа основа" (с. 117).

Още от цитираната мисъл става ясно, че „реалистичният тон" на житието се отъждествява с неговата правдивост. Това, разбира се, е неточност, в която изпадат мнозина от привържениците на „разширеното" разбиране на реализма. Че творбата е във висока степен правдива — това е истина, потвърдена аргументирано и в самата статия. Но тази правди-

[28] П. Динеков, цит. съч., с. 78.

[29] Цитатите са по изданието на работата в кн. Въпроси на старобългарската литература, С., 1966.

вост не е реалистична. На какво се осланя авторката? Първо, на „правдивото и убедително разкриване на редица черти на героя и случки от живота му", второ — на „ограничаването на чудесния елемент", трето — на „богатството на подробностите, много от които почиват на историческа основа".

Образът на Кирил е изграден чрез принципите на идеализацията, на *последователно прокарана идеализация* от средновековен тип. Абсолютно цялата организация на материала и цялата емоционална нагласа на автора са подчинени на нея. Това, че разказът е подкрепен с фактически материал, който при това има реална историческа основа, никак не променя нещата. Важно е не *колко* и *какви* реални епизоди, случки, действия и отношения стоят зад образа, а *как* те се привличат за изграждането на този образ. В житието действително са вместени значителен брой епизоди. Но те *не се възпроизвеждат*, а се нижат едно след друго *съобщения* за тях от името на автора, често и с подкрепата на пряката реч на героите. В действие е следователно един от основните принципи на средновековното идеализиращо изкуство.[30] Читателят научава, че Константин изпаднал в скръб, когато не можел да разбере основно беседите на Григорий, че царят събрал съвет, повикал младия „философ", възложил му „да се противопостави" на сарацините, че Константин с радост се съгласил, след което му дали в помощ секретаря Георги и ги изпратили и т. н. Но как точно се е проявила скръбта на любознателното момче, по какъв начин, къде, в каква обстановка е протекъл разговорът с царя, как е станало изпращането на Константин — това не може да се узнае. Да, разказът е конкретен, най-конкретен дори в сравнение с всички по-значителни жития (а и не само жития) в старобългарската литература, в смисъл, че е наситен с факти, но това не е *реалистичната* конкретност, *възпроизвеждащата* конкретност на характерния детайл. Изображението нито за момент не престава да бъде идеализиращо и образът — идеализиран въпреки подробния разказ. Очевидно трябва да се признае, че и творбите, в които господствува идеализацията от средновековен тип, може да притежават свойството степенуване на фактическата конкретност, да не говорим за правдивост. Творби като „Пространното житие на Кирил" застават на известно разстояние от типичната агиографска литература на абстракциите, но разстоянието между него и творбите с „реалистичен тон" е още по-голямо.

Историческата основа на житието е негово много ценно качество. Но и то не е в състояние да му придаде „реалистичен" тон. Нима не е проникнато от историзъм и изображението на Климентовото „Похвално слово за Кирил"? Кой от фактите, които са залегнали в творбата като „жизнен материал", не е исторически потвърден? А никой не говори за реалистичен тон или реалистичен характер на „Словото" въпреки неговата вълнуваща правдивост, не по-малка от тази на Пространното житие. Историческата основа и правдивостта съвсем не са монопол само на реалистичните по тон, характер, тенденции и т. н. творби.

---

[30] Опит за изясняване на специфичното в поетиката на т. нар. „висока агиография" съм направила в статията си „Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски". — Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050-годишнината му, С., БАН, 1966.

Като изрежда похватите, чрез които житиеписецът осъществява идеализацията, авторката включва сред тях (напълно основателно) и използуването на чудесата и пророчествата. („Чудото като средство за създаване на идеализиран, необикновен герой е характерно за цялата житийна литература“ — с. 110). Нататък тя установява — също с основание, — че чудесният елемент е ограничен и че в цели дялове от житието не се откриват никакви чудеса. И заключава: „В житието *преобладава* конкретният и *правдив* разказ за героя (курсивът на Д. П.). С *мярка употребени* и поставени редом с конкретното и правдоподобното, чудесата и пророчествата *започват да играят художествена роля* (к. м. — Л. Г.), превръщат се в похват за подчертаване чертите на героя и идеите на автора“ (с. 111). Но тук явно е намесена буквалната достоверност на изобразените явления, правдивостта и достоверността са свързани със знак на равенство. Как стои въпросът според нас? Чудесата имат художествена роля не защото са „с мярка употребени“, а защото са много удобно и ефектно средство за създаване на идеализиран образ. Ако правдивостта се покрива с достоверността, то и само едно единствено чудо би нарушило впечатлението за правдивост. А житийният разказ би бил конкретен и правдив и с още толкова чудеса, защото те биха подчертали още повече идеализиращите тенденции (а в случая тъкмо те са *художествените* тенденции в произведението) и даже биха увеличили присъщата му „фактическа“ конкретност.

Ще се съгласим обаче с мисълта на авторката, формулирана малко след това: „Тук не става дума за отразяване на конкретната историческа истина в нейните подробности. Става дума за спазване на общия дух на времето“ (с. 113). Това вече е оценка, която не влиза в противоречие с действителните качества на творбата. Тя потвърждава факта, че когато е проникнато от историзъм, идеализиращото изкуство става още по-ценно, проявява още по-ясно своята *нереалистична правдивост*, своята *нереалистична художественост*.

Документалните разкази на Григорий Цамблак за пренасяне мощите на Петка от Търново във Видин и Сърбия и на Владислав Граматик за пренасяне мощите на Иван Рилски от Търново в Рила също наподобяват реалистичното повествование — но именно само *наподобяват*. Те съчетават летописната лаконичност с непретенциозността и нагледността на разказ, излязъл под перото на съвременник на събитията. И двамата автори проявяват безспорно умение на повествователи. Те имат чувство за характерното и значителното, знаят как да очертаят личното поведение на героите върху фона на обществените събития, без реторика и разсъдъчност изразяват собствената си преценка за окръжаващия ги живот. Овладяно е ново стъпало в развитието на старобългарското повествователно изкуство — формата на безизкуствения исторически разказ. И тук именно се крие причината, която не ни позволява да определим като „реалистични“ идейно-изобразителните тенденции в двете творби. Твърде много обвързани от конкретния, единичния факт са техните автори, твърде много „документалност“ има в тях. Не бихме казали като И. П. Ерьомин, че това са произведения „без признаци на творческо преосмисляне“, защото личността на писателите е наложила своя отпечатък върху цялостния облик и на двете творби. Но очевидно липсва необходимата „доза“ от това, което се възприема като „душа“ на реалистичното из-

куство — дълбокият обобщителен патос, връзката между същностното и неповторимо индивидуалното. Неоснователно е поради това приписването на реалистични тенденции и на двете произведения.

Едва ли е уместно да се търси родство с реализма и в прочутото Цамблаково „Похвално слово за Евтимий".

Произведението представлява един от най-високите върхове в развитието на старобългарската литература. В него е изграден внушителен човешки образ на фона на съдбоносни исторически събития. Изключително богата е емоционалната палитра на автора. В потока на повествованието се вливат тържествени библейски интонации, възторжени славословия, епически акценти, дълбоки лични и граждански вълнения, покъртителният отзвук на народното нещастие. Словото е своеобразно отражение на блясъка и трагизма на българската феодална държава, то бележи пълния триумф, но заедно с това — и ограничеността на средновековната българска литература.

Няма да се спираме на изчерпателността, с която перото на Цамблак наслагва черта след черта в образа на героя. Ще отбележим само, че тя дава възможност на автора да разкрие своята богословска култура. Под моделиращото действие на овладяната до съвършенство агиографска поетика тя създава действително величав образ. Богословската ерудиция е единият от факторите, които изпълват с богато духовно съдържание образа на Евтимий. Другият фактор — това е драматизмът на живата действителност. От него идват тревогата, покрусата, отчаянието — една допълнителна, необичайна за жанра, силно въздействуваща емоционална атмосфера, равносилна на скръбна лирическа изповед. Как се свързват в образната реч на автора тези два фактора, в какво съотношение се намират традицията и повелята на историческия момент? Отговорът фактически осветлява и въпроса за „реалистичността" в Цамблаковата творба.

В посветения на Цамблак очерк в История на българската литература четем: „Двойният аспект, в който се дава героят, личи твърде ярко. Така например в началото на произведението, във встъпителната му част, гдето Цамблак се намира в най-силна степен под влиянието на житиеписната традиция, той представя своя герой изцяло в религиозен аспект... По-нататък обаче, изобразявайки своя герой в неговата дейност, в поведението му в живота, Цамблак, без да иска, попада под влиянието на самата действителност и показва Евтимий откъм друга страна — принадлежността му вече не към „небесното", а към земното му отечество, дава го като човек, който се чувствува част от родината си — между него и нея има взаимни връзки."[31]

Ако такова разграничение е позволено по отношение на съдържанието, за да покаже в какъв ред идват смисловите възприятия, попълващи образа, за изобразителната, образната страна на произведението то е недопустимо. Грешат тези, които мислят, че Словото се дели на условна, изцяло абстрактна, и конкретна, „реалистична" част. В първата, по-обширна по обем абстрактна част се оформят „конкретни" епизоди, в които витае духът на историята. (Най-важният от тях е моментът, в който Теодосий предсказва гибелта на страната и „пророческото гонение" на

[31] История на българската литература, т. I, с. 337.

Евтимий.) И обратно — извънредно ценното описание на покоряването на Търново и раздялата на Евтимий с търновските граждани е изградено *предимно* с традиционни средства, в това число и с отвлечена образност. Вярно е, че втората част е по-конкретна от първата, че в нея по-осезателно се намесва факторът „действителност", но вярно е също така, че ролята на традицията в нея е значителна — толкова значителна, че не позволява на Цамблак да прекрачи границата към нов тип изкуство.

Във вълнуващата сцена на раздялата на Евтимий с търновските граждани новото, внушителното нахлува главно *като съдържание*. Моралната устойчивост на Евтимий в тежките за народа дни, страданията на населението, трогателната привързаност на народа към патриарха, единствения закрилник в тежките часове — това е житейското, проникнато от най-чист патриотизъм *смислово* съдържание на художествената творба. Писателят се оказва способен като художник да го направи достояние на читателя, да внуши чувство за неизмеримото нещастие на страната и в това се състои неговата голяма заслуга в историята на българската литература. В своя разказ той се опира и на *отделни* ярки живописни подробности (напр. при описанието на момента, когато Евтимий трябва да се отдели от заобиколилото го търновско население). Трябва обаче да се държи сметка и за това, че в преобладаващата си част изобразителните средства на Цамблак са познатите, шлифовани от традицията способи: приповдигнатият тон, в който непосредствено се чува гласът на автора, пряката намеса на библейски герои, включени в цяло изобилие от иносказания (дори само в посочения епизод ще срещнем Йеремия, Авраам, Йосиф, Мойсей, Зоровавел Саладиилов, Даниил, Естир), известно еднообразие, една узаконена нормативност в образния език (гледката предизвиква *сълзи* у самите камъни на града, Евтимий пристъпва, *облян от сълзи*, споменът за събитията предизвиква *сълзи*, търновци се прощават със своя духовен пастир с *горчиви сълзи*, напояват дрехата му с *горещи сълзи*), явно доловима условност в речта на героите. От друга страна, отделни силни, образни изрази не са откритие на автора, т. е. нов изобразителен елемент, а имат значение на традиционна формула, напр. у Цамблак: Н плаꙗ бѣхѫ д(ь)нїн wнн, ѹто бw прѣселенїа горше н сѹродныχ разлѫченїа бѣднѣнше въспомнинанїем wтъчьства н своиχ ꙗко жѫлом прнсно прободаа ср(ъ)дце[32] и у Евтимий (в Житие на Ив. Рилски) — Wтχwднт бо къ нже по пльтн сто братв, въ wбразѣ нѣкоегw вѣдwма обрѣтаетъ егw, печалїѫ дрѫжнма н естествънымн жѫлы стрѣчема н недwвмѣщıа о лншенн wтрwка.[33]

Твърде много неща очевидно не достигат на Цамблак, за да има творбата му, дори и в най-вълнуващата си част, реалистични тенденции.

Може би на някого ще се стори, че изредените дотук съображения внасят известен негативизъм в характеристиката, в общото възприемане на Цамблаковото слово. За тази забележителна творба на старобългарската литература сме свикнали да срещаме само най-възторжени оценки. Но когато стане нужда да се разграничат нейните художествени достойн-

[32] Й. Иванов, Старобългарски разкази, с. 220.
[33] Й. Иванов, Български старини из Македония, с. 373.

ства от достойнствата на реалистичното изображение, да се изясни, че силното в нея не е „пробив на реализма", че новите ѝ тенденции не са реалистични, неминуемо трябва да стане дума и за неща, които ѝ липсват. Нека подчертам: истински анахронизъм ще бъде да се виждат в това недостатъци на произведението, слабости на писателя Цамблак, защото се касае за литературни качества, които никога не са влизали в неговите художествени задачи. В „Похвално слово за Евтимий" старобългарското изкуство на ярката идеализация разгръща в пълен блясък вътрешните си сили, които потвърждават още един път известни от ранната история на литературата изобразителни възможности, сега вече и чрез нови завоевания.

Цамблак усвоява от своя учител Евтимий Търновски майсторството да свързва в система, в стил богати образни асоциации. Но той отива и по-нататък — постига рядка внушителност, дори монументалност на човешкия образ, придава му и по-голяма историческа плътност; не само предизвиква и направлява желаните емоционални реакции, но и вещо ги нюансира. Като запазват господствуващата си формообразуваща роля по протежение на цялото повествование и с това осигуряват единна тържествено-патетична линия на творбата, принципите на ярката идеализация поглъщат все повече и повече житейски информации, вместват в разказа все по-разгърнати епизоди, усилват нагледността и трагичното му звучене. Като част от единната структура на словото се появява моментът на прощаването на Евтимий с търновското население — кулминацията в развитието на емоционалното съдържание, най-силният изблик на патриотично откровение, връхната точка в предметно-изобразителните способности на автора и заедно с това — един от най-забележителните случаи на *нагледно, почти възпроизвеждащо действителността описание, до които се домогва старобългарската литература.*

Новото, което творбата носи в себе си, е максималното оползотворяване на принципите на ярката идеализация, по-тясното им свързване с „фактора действителност", включването в тяхното поле на действие на по-богат жизнен материал и на нова експресивност. С това в същност тържественото агиографско изкуство бележи нов момент в своето развитие. Решаващо обаче за цялостната оценка на творбата, за определянето на *художественото* в нея е *пълното господство* на агиографската поетика, която прави хомогенно цяло от традиционни и нови елементи, *асимилира новото* и *същевременно се обогатява от него, запазвайки своите вековни устои, своята естетическа „мяра"*. В историята на старобългарската литература Цамблак е последният писател, под чието перо разцъфтяват пищните цветове на „високата" агиография[34]. Непреодолими исторически обстоятелства прекъсват възхода на една плодоносна и много перспективна насока в средновековната ни литература.

---

[34] „Похвално слово за Евтимий" е писано в началото на XV в., вероятно в годините, когато Цамблак е бил киевски митрополит или малко преди това, във всеки случай — след появата на „Похвално слово за Филотея" от Йоасаф Бдински, произнесено, както се предполага, на 28. V. 1395 г. — Срв. П. Динеков, Стара българска литература, ч. II, 1953, с. 96; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, 1965, с. 254; История на българската литература, т. I, 1963, с. 336.

* * *

Спряхме се само на няколко старобългарски литературни творби, свързани в една или друга степен с явлението „реалистичност", за да подчертаем, че използуваните в случая термини според нас са неоснователни

Пресилено е да се говори за реалистичност в средновековната българска литература. „Широкото" разбиране на реализма неизбежно води до смесване на основни художествени категории и включва несъществуваща проблематика в тълкуването на литературните явления.

За да бъде близко, подобно на реализма, т. е. за да съдържа реалистични елементи, тенденции, за да бъде реалистично по дух, тон и др., художественото произведение трябва поне отчасти да прониква в *действителните* закономерности на историко-обществената среда, да изгражда сравнително многостранно, комплексно човешките образи, да разполага с достатъчно разнообразни форми за конкретно *възпроизвеждане* на богатите жизнени процеси и сложните човешки отношения.

Старобългарската литература — дори и със своите неоснователно наричани „реалистични" моменти — е все още твърде далече от духа на реализма, включително и от неговите ранни прояви. В нея се извършва сложен процес на овладяване изкуството на словото, който върви по няколко линии. Понякога те се преплитат и създават възможност дори в рамките на едно произведение да се кръстосват два различни маниера на изложение. Старобългарската литература явно увеличава изобразителните си възможности, постига правдивост, пълнота и изразителност и без да е проникната от „реалистични" тенденции.

Като обявяваме за нецелесъобразни разгледаните определения, не лишаваме по този начин старобългарската литература от връзките ѝ с породилата я действителност; като не я назоваваме „реалистична" по дух, елементи, моменти, тенденции и т. н. — защото тя има други белези по законите на своята поетика, — това не значи, че тя е без връзка с живота. В полза на това убеждение са преди всичко основните изобразителни принципи на средновековната литература, най-съществено в нейната образна система, постиженията на най-важните ѝ жанрове, където признакът „литературност" е явно изразен, най-сетне — запазените преки и косвени сведения за средновековните литературно-теоретически представи и естетически схващания. До този извод води и внимателното вглеждане във всяко отделно произведение, за което на пръв поглед би могло да се помисли, че в едно или друго отношение притежава качества на реалистичното изображение. По свои пътища, със свои специфични изобразителни средства, изработени в далечното минало под влиянието на твърдо определени религиозно-философски и естетически норми, старобългарското словесно изкуство дава отговор на актуални мирогледни, обществени, дори политически въпроси, стреми се да се добере до своя правда и действително я постига — според повелята на черковно-християнския светоглед (понякога и в противоречие с някои негови официални постулати, но винаги — в духа на религиозното светоусещане), според нуждите на историческия момент, според обективно установеното равнище на словесното майсторство, според неотменните, строго съблюдавани жанрови изисквания.

Проблемите за правдивостта на старобългарската литература, след това за достоверността (историческа или неисторическа) на отделни произведения (и особено за достоверността като специален естетически принцип на художествената литература), за прякото — не иносказателно, не абстрактно-символно или фантастично — отражение на живота, това са проблеми, които и при старата литература имат свое „автономно“ значение, без да са във връзка с някаква „реалистичност“ на изображението.

Още няколко думи за това „пряко“ отражение на непосредната действителност в старобългарската литература. Какво имаме пред вид? Не „присъствието“ на реалната историческа действителност в произведенията на старобългарските писатели, което откриваме в една или друга форма, в по-силни или по-слаби прояви навсякъде — като се започне от Пространните жития за Кирил и Методий, та дори и от първобългарските надписи — и което именно подкрепя смисъла на най-общото определение на изкуството като отражение на обективната действителност. Става дума за присъщата на старобългарската литература *степен на изобразителност, степен на възпроизвеждане на действителността, степен в постигането на илюзия за действителността.* Става дума следователно не за характеристиката на литературата във философско-гносеологически и социално-идеен план, нито за емоционално въздействената ѝ роля изобщо, а за качества на изображението, взето в неговия по-тесен литературоведчески, „техническо-изпълнителски“ смисъл. Те именно дооформят представата за художествения облик на старобългарската литература и същевременно създават убеждение за известно развитие в нея.

Изобразителността в старобългарската литература, разбирана като нейна описателно-нагледна страна, е значително по-слаба в сравнение със съвременното литературно творчество. Тази съпоставка е много показателна и резултатът от нея може да бъде означен така, изразявайки, разбира се, най-общо състоянието на нещата: старобългарският писател *съобщава* за събитието (или *разказва* за него, ако съобщението е по-подробно), съвременният творец *възпроизвежда* събитието. Повествованието-съобщение и неговият по-разгърнат вариант — повествованието-разказ, са форма, в която се „материализират“ основни естетически изисквания, основни естетически принципи на средновековието. Картината на действителността в старобългарската литература, независимо дали е „статична“, обобщаваща, сумираща фактите, каквато е в „Беседата“ на Презвитер Козма например, или е „динамична“, осъществена като сюжетно развитие, дори и ярко събитийна, каквато е в редица жития, слова, хроники, разкази и повести, *винаги носи печата на резюмиращата авторова мисъл.* Писателят преди всичко коментира, съобщавайки и разказвайки за нещата. Изображението върви по линията на вътрешно смисловото съдържание на процесите, случките и лицата, събитието „влиза“ в литературата откъм своята най-сгъстена, обобщаваща, представителна страна, средновековният читател е държан на известно разстояние от произтичащото, случващото се, някога станалото. Това, за което той слуша или чете, е действителност, външна по отношение на него, външна и по отношение на автора, съществувала преди години или в настоящето, но „преработена“, обсъдена, обмислена и преценена от автора. Тази действителност има своята историческа достоверност, свое фактическо покритие във времето и пространството. Историческата досто-

верност — действителна или мнима, на която толкова много държи средновековният книжовник, ограничава ролята на художественото въображение, на свободното наблюдение, на конкретния художествен детайл, тя почти няма нужда от възпроизвеждащо-описателни моменти — възпроизвеждащи именно хода на събитието, „творящи“ действителността в момента на авторовото и после отново — на читателското съприкосновение с нея. Своеобразният историзъм на средновековната книжнина се състои не само в особения синкретизъм, в съществуването на делова историко-познавателна функция, с която са били натоварени най-често отделните произведения (и предимно принадлежащите към историческия жанр), но и в това, така да се каже, наготово взимане на фактите, използуването им след тяхното „ставане“, „случване“. За старобългарския писател жизненият материал дори и тогава, когато в него се внася „литературност“, е преди всичко история.

Приобщим ли се към духа на средновековното изображение (доколкото сме успели да превъзмогнем собствената си естетико-психологическа нагласа), навикнем ли с неговата „документалност“ и особено с обобщаващо-резултативния маниер на старобългарския разказвач и след това отново обърнем поглед към съвременното повествование, долавяме ясно как писателят на новото време се откъсва от действителността, издига се над нея в името на нейното *възпроизвеждане*, в името на поточното ѝ подражание, на по-пълната илюзия, на по-голямата истина за нея.

Тъкмо на фона на този паралел се открояват и стъпките на старобългарската литература по трудния път към овладяването на възпроизвеждащото действителността изображение. Касае се именно за стъпки, за придвижване към вид словесно майсторство, което в завършен вид представлява *една от страните* на реалистичното изображение. В такъв завършен вид в старобългарската литаратура до XVI в. включително то не се среща. Във всеки случай от началото на XV в. и нататък до втората половина на XVI в. старобългарската литература вече е обогатена с произведения, в които значително са нараснали нагледно-описателните моменти (най-ярки примери — Похвалното слово за Евтимий на Григорий Цамблак, Разказът за пренасянето на мощите на Иван Рилски от Търново в Рила, житията на софийските книжовници от XVI в.). И ако възприемем една най-обща условна схема от четири степени, които съответствуват на основните етапи в развитието на повествователното изкуство (*съобщение* на сведения за събитието — *разказ* за събитието — *изображение* на събитието — *възпроизвеждане* на събитието), споменатите произведения трябва да отнесем към втората от тях. Бъдещите изследвания ще покажат кога и как точно се минава по-нататък, кога и как се ражда умението да се уловят жизнените явления в тяхната непосредност, в протичането им и да се прави от тях „втора действителност“, в която и автор, и читател се потопяват.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ОКОЛО ЖИТИЕТО НА КИРИЛ ФИЛОСОФ

ХРИСТО КОДОВ

1. УТОЧНЯВАНЕ НА НЯКОИ ДАТИ В ЖИВОТА НА КИРИЛ

Има вече век и половина, откак бащата на славистиката Йосиф Добровски постави въпросите около личността и делото на Кирил и Методий като централни въпроси в тази наука. Оттогава насам, та чак и до днес, научното дирене по тях не престава. Претърсва се всичко, което старината ни е оставила за тия дивни двама братя. Издирват се нови вести, правят се нови съпоставки, предлагат се нови възгледи, дават се нови аргументировки. С една реч, мъчим се да доузнаем всичко, което още би могло да се доузнае за тези велики светила на славянството, вечно живи и в науката, и в съзнанието ни творци на българската, а оттам и на всеславянската писменост и култура. Натрупала се е и непрестанно продължава да се натрупва огромна, почти необозрима вече книжнина във връзка с техния живот и тяхното дело. И все пак не бихме могли да кажем, че всички въпроси — по-едри или по-дребни — са окончателно изяснени. Все още остават много подробности (па и много съществени въпроси) спорни, които чакат своето осветление и убедително изяснение. Такъв е например и въпросът за точността на някои дати, свързани с живота и дейността на Кирил Философ, особено от първия, предморавския му период.

Днес никой вече не отрича, че пространните жития на Кирил и Методий (все още наричани понякога със съвсем погрешното наименование „Панонски легенди“) от историческо гледище са изрядни и напълно автентични произведения и че те са в същност основните и най-надеждните извори за проучване и установяване на техния жизнен път в цялата му широта и във всичките му подробности. За съжаление обаче авторът на тези съвършени във всяко отношение произведения, следвайки образците на тогавашната византийска житиеписна книжнина, не посочва направо почти никакви определени дати. Единствената точна и неподлежаща на никакви съмнения и никакви оспорвания посочка е датата на Кириловата смърт в Рим и възрастта му по това време.

Нещо повече: авторът на пространните жития и по-специално на Кириловото житие (предполагаме, че това е Климент Охридски) по из-

вестни свои съображения, които ние трябва добре да разберем и още по-добре да оценим, много благоразумно и, бих казал, много уместно премълчава редица обяснения от по-личен, по-деликатен и по-злободневен характер, които иначе биха могли да ни помогнат да се ориентираме в хронологията на някои определени моменти. Защо например логотетът Теоктист е бил тъй грижливо привързан към Кирил? Дали не е бил негов близък роднина, както предполагат (и то не без известни основания) някои изследвачи? Или какви са били обществените и личните отношения на Кирил към Фотий, към патриарха Игнатий, към регента Варда? Или защо Кирил наскоро след като е бил назначен за библиотекар на Патриаршията, напуска службата си, избягва от Цариград и се скрива в манастир? Защо не е искал тази служба? А защо е избягал втори път след сарацинската мисия? Ако всичко това беше казано, ние бихме могли по-добре да определим и хронологията на събитията. Но по всички тези въпроси житиеписецът не казва нищо и ние трябва да гадаем, да спорим и да търсим обяснения само чрез едни или други странични податки или чрез голи логически съображения. Но вижда се, че и без това не може.

Тук аз бих искал да се опитам пак чрез някои съпоставки и общи съображения да определя и да уточня с по-голяма или по-малка вероятност и убедителност хронологията на някои моменти от първия период на Кириловия живот.

За изходна точка безспорно трябва да вземем единственото сигурно известие, с което разполагаме — посочката в пространното ЖК за смъртта на Кирил и за възрастта му по това време. Както отбелязахме и по-горе, верността и точността на това известие не подлежи на съмнение. Там в гл. XVIII е казано изрично: *„И така, той почина в Господа, бидейки на 42 години, на 14 ден на месец февруарий, индикт втори, в лето 6377 от сътворението на света."*[1] Оттук вече можем да пресметнем със съответната сигурност, че Кирил ще да е бил роден някъде към края на 826 или началото на 827 г. А ако се вземе пред вид, че на практика в повечето случаи възрастта на едно лице в даден момент се определя не непременно с броя на навършените години, а с текущата година на живота му, мисля, че бихме били по-близо до точността, ако приемем за рождена дата на Кирил началото на 827 г., която и обикновено се приема.

Детските си години Кирил е прекарал в Солун, в средата на *„богаташките деца"*. Там е получил и основното си образование. По-късно обаче той е бил повикан от логотета Теоктист да отиде в Цариград и там да продължи образованието си. Безспорно това е станало след смъртта на бащата. То личи съвсем отчетливо от разказа в гл. II на житието: *„Когато бащата щеше вече да се представи пред божия съд, майката оплакваше това дете, казвайки: „За нищо друго не се грижа, освен за това дете — как ще се устрои." А той й рече: „Вярвай ми, жено: надея се на бога, че той ще му даде такъв баща и настойник, който устройва всички християни." Това се и сбъдна."*

[1] Същото известие се повтаря и в похвалното слово за Кирил, но без посочване на възрастта: *„Почина в мир в Господа в лето 6377 от създанието на света, в 14 ден на месец февруарий."* Също и в общото похвално слово за Кирил и Методий: *„И така, почина в Господа в лето 6377."*

Няма съмнение, че тук под думите *„баща и настойник, който устройва всички християни“* се подразбира византийският император, на когото Кириловият баща определено е възлагал надеждите си.

Тъй че Кирил отива в Цариград след бащината си смърт. Но през коя година? В житието, разбира се, никаква дата не е посочена. Там обаче намираме едно косвено указание, което ни дава възможност да определим времето: казано е (гл. II), че след раждането на Кирил бащата живял още 14 години.[2] А това значи, че баща му ще е починал през 841 г.

Не би могло да се приеме, че младият Кирил е заминал за столицата веднага след смъртта на баща си. Трябва непременно да предполагаме, че е минало известно време в траур, а след това в преписка и подготовка — може би не по-малко от една цяла година, ако не и повече. Тъй че отиването на Кирил в Цариград би следвало да бъде отнесено към есента или даже към края на 842 г. Това изглежда най-приемливо. Така смята например и отличният познавач на кирило-методиевските проблеми Гривец;[3] Дворник пък предполага, че това е могло да стане не преди 842 г., а може би даже и малко по-късно — през 843 г.,[4] макар че не привежда за това никаква специална аргументировка.

Разбира се, това са само логически съображения, неподкрепени с никакви конкретни фактически доказателства. Мисля обаче, че те са съвсем правдоподобни; защото, от една страна, те отговарят на косвените указания, които ни дава житието, а, от друга, както ще се види по-надолу, те се съгласуват напълно със следващите моменти от живота на Кирил в Цариград.

На първо място по-нататък иде ред да установим кога Кирил е завършил образованието си, което е особено важно в случая. Според разказа на житието (гл. IV) той усвоил за три месеца граматиката и се заел с другите науки, които са съставлявали по онова време цикъла на висшето образование от светски тип (*ἡ θύραθεν παιδεία*).[5] Оттук следва, че Кирил ще да е започнал висшето си образование при Фотий и при Лъв Математик (вж. ЖК, гл. IV) през 843 г.; а според страничните сведения, които имаме, точно през тази година са преподавали в Магнаурската школа тези двама първенци на тогавашната наука.[6] Датите съвпадат напълно.

---

[2] Не мисля, че тук числото 14 има условен и символичен смисъл, както предполагат някои (Балан, Дуйчев и др.). Смятам, че то има напълно конкретен и реален смисъл, защото целият по-нататъшен ход на Кириловия живот съвпада напълно с пресметнатото въз основа на това число време.

[3] Fr. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, S. 27; F. Grivec — F. Tomsič, Constantinus et Methodius. Fontes. Zagreb, 1960, c. 173.

[4] Fr. Dvorník, Les légendes de Constantin et de Méthode, vue de Byzance. Prague, 1933, c. 34—35.

[5] Мисля, че тук не е нужно да се спирам върху същността на университетското образование във Византия, неговата програма, неговото развитие и пр. За всичко това бих отпратил читателя към хубавата статия на I. *Ἐ. Ἀναστασίου*, *Ἡ κατάστασις τῆς παιδείας εἰς τὸ Βυζάντιον*, в сборник *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑορτίος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι*. Т. I. *Ἐν Θεσσαλονίκῃ*, 1966, с. 29—77, където е посочена и съответната библиография.

[6] Вж. за това напр. Grivec — Tomšič, Constantinus et Methodius, с. 173, бел. 3 и 4; Fr. Dvorník, La carrière universitaire de Constantin le Philosophe, в Byzantinoslavica, т. III (1931), с. 63; същият, Les légendes, с. 44; *Ἰ. Ἀναστασίου*, пос. м., с. 59 и 61 и др.

Имаме основания да предполагаме, че срокът на това висше образование е траял три или най-много четири години — в никакъв случай не повече. То е протичало през време на юношеската възраст, чийто краен предел се е считал 21 година. Дотогава кандидатът обикновено е завършвал науките си. За да не бъдем голословни, ще посочим няколко съвсем конкретни и убедителни примера, и то все приблизително от онова време.

Прочутият Теодор Студит (род. 759 г.), който е минал същия курс на образование като Кирил,[7] е бил изпратен на заточение от император Лъв IV (775—780 г.) заради иконопочитателските си убеждения. Веднага след идването на Константин VI (780 г.) той се връща от заточение, стои известно време в Цариград и след това напуска светския живот и става монах. Според изричното съобщение в житието му тогава той е бил на 22-годишна възраст.[8] Оттук ни става съвсем ясно, че той ще да е завършил образованието си към 20-годишната си възраст, а може би даже и малко по-рано.

Съвсем същия случай имаме и с друг един съвременник на Теодор Студит — Никифор, който по-късно става цариградски патриарх. Той е само с една година по-възрастен от Теодор Студит: роден е през 758 г.[9] Минал е целия курс на същите висши науки.[10] И той също като Теодор Студит е бил изпратен на заточение от Лъв IV — навярно към 778 или 779 г., но веднага след идването на Константин VI (780 г.) се връща в Цариград и става секретар в дворцовата канцелария, на която длъжност преди това е бил баща му. А това значи, че ще е завършил образованието си, преди да отиде на заточение, т. е. на около 19—20-годишна възраст.

Трети пример. Патриарх Фотий съобщава в едно от по-късните си произведения (*Ἀμφιλόχια*), че когато е бил още в юношеска възраст (безспорно *след* завършване на образованието) е писал нещо по граматически и лексикални въпроси.[11] А, както посочихме и по-горе, юношеската възраст е стигала най-много до 21 години.[12] Тъй че и Фотий ще да е завършил блестящото си образование на около 19—20-годишна възраст.

Мисля, че при тези ясни и неоспорими примери имаме всички основания да приемем, че и Кирил е вървял по същия път. Учението му в Магнаурската школа ще да е протекло от 843 до 846 г. и най-късно към края на тази година той ще да е завършил науките си. Струва ми

---

[7] Вж. житието му (или по-право житията му) у Migne, Patr. gr., т. 99, кол. 113—328. За науките му вж. А. П. Доброклонский, Преподобный Феодор Студит, в Записки имп. Новороссийского университета, Одесса, 1914, с. 300—303.

[8] *„Τότε δὴ, τότε καὶ ὁ θεῖος Θεόδωρος πάντῃ διέδρα τὴν κοσμικὴν ματαιοπονίαν, καὶ οἷόν τις αὐτογύμναστος πῶλος πρὸς τὸν τῆς ἀρετῆς ἠὐτομόλησε χαλινὸν, ἀπὸ γενέσεως ἄγων εἰκοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος“*. Migne, Patr. gr., т. 99, кол. 240.

[9] Животът му е описан подробно от дякон Игнатий: вж. у Migne, Patr. gr., т. 100, кол. 38 и сл.

[10] За науките му вж. по-специално гл. 14—16 от житието: Patr. gr., т. 100, кол. 56—57.

[11] *„... οἷα δὴ καὶ ἡμῖν ἐπράχθη τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν“. Ἀμφιλόχια*, гл. 21. Вж. у Migne, Patr. gr., т. 101, кол. 153. Има спор дали тези думи на Фотий се отнасят за неговия известен *Λεξικόν* или за някое друго негово съчинение. В дадения случай обаче този спор няма за нас никакво значение.

[12] Убедителни посочки за това вж. в студията на *К. Τσαντσάνογλου, Τὸ Λεξικὸ τοῦ Φωτίου, Θεσσαλονίκη*, 1967, с. 14.

се, че би било съвсем неоснователно да се допусне някаква по-късна дата.[13]

След това вече иде ред да се види к о г а Кирил е бил въведен в духовно звание и заедно с това назначен на първата си служба — библиотекар на Патриаршията. И тук житиеписецът не е посочил нито някаква дата, нито някакво съотношение към други моменти или към други лица и събития, което би ни помогнало да се ориентираме. Остава ни да гадаем. Дворник предполага, че това е било към 850 г.,[14] но това предположение той прави само мимоходом — без никаква аргументировка. Струва ми се, че такава късна дата е съвсем неприемлива.

Най-напред от последователността на разказа в пространното житие не личи да е имало някакъв друг ход в живота на Кирил Философ между завършването на образованието и назначението му. Единият момент следва непосредствено другия. Ако приемем, че Кирил е завършил науките си към края на 846 г. (а това, струва ми се, е напълно очевидно и безспорно), може ли да се допусне, че този талантлив и високообразован млад човек, обичан и почитан от всички, фаворит на двореца, е стоял цели четири години без никаква работа, без никаква служба, без никакъв обществен ангажимент? Подобно предположение изглежда съвсем невероятно. Трябва прочее да приемем, че назначението на Кирил в Патриаршията е станало веднага или наскоро след завършването на науките. Това ще да е било към края на 846 или в началото на 847 г. — навярно още при патриарх Методий. Както ще се види по-надолу, това предположение съвпада и с по-нататъшния ход на нещата.

Известно ни е, че Кирил не е останал дълго на това място. В пространното житие (пак в същата гл. IV) се казва изрично, че *„като прекара малко време с тях на тази служба, той се отдалечи към Тясното море и тайно се скри в един манастир“*. Не е казано точно колко е било това *„малко време“* и кога именно и по какъв повод той е избягал от този пост. За да можем да определим времето, ще трябва да си изясним причините, които са накарали младия, но мъдър Кирил да напусне тъй внезапно Патриаршията.

Разглеждайки внимателно събитията по онова време, ние не можем да видим никаква друга причина, която би могла да принуди Кирил да напусне тази не съвсем неподходяща за него служба, освен идването на Игнатий на патриаршеския престол. През юни 847 г. умира патриарх Методий и на негово място идва Игнатий — строг и аскетичен мъж, манастирски възпитаник, любимец на монасите, отявлен противник на всякаква светска наука, ярък представител на ония среди, които са считали поемите на Омир и диалозите на Платон за „празни брътвежи“ (*φλυαρίαι*), неприязнено настроен против Кириловия учител Фотий.[15] Няма съмнение, че той не е могъл да търпи при себе си младия Кирил, възторжен носител на тази именно отричана от него и от неговите манастирски съмишленици поганска фотиевска наука. А и Кирил не ще да е могъл да служи

---

[13] Fr. Grivec пътьом изказва предположение, че това е станало може би около 848 г., но без никаква аргументация и без никакви съображения. Вж. Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, с. 42.

[14] Les légendes, с. 45, 49, 66, 79.

[15] Вж. изящното му и възторжено написано житие от Никита Давид Пафлагонски у M i g n e, Patr. gr., т. 105, кол. 488—573.

на такъв шеф. Трябвало е да се разделят.[16] И тази раздяла ще да е станала по всяка вероятност веднага след идването на Игнатий, т. е. към средата на 847 г.

Може някой да възрази, че и това е само едно голо, с нищо недоказано предположение. За щастие имаме едно странично, но конкретно указание, което великолепно потвърждава това наше предположение. Ще го цитираме тук изцяло.

Анастасий Библиотекар съобщава за някакъв малък спор, който бил възникнал между Фотий и Кирил Философ. Някога си Фотий бил проповядвал, че всеки човек се състои от две души. Когато неговият fortissimus amicus Кирил го укорил, че с това учение той пръска заблуда и погубва душите на хората, Фотий отговорил: „Аз правя това не от желание да навредя някому, а само да видя какво ще прави патриарх Игнатий, ако по негово време се разпространи някаква ерес, възникнала от силогизмите на философите, щом като той явно изгони хората със светската наука."[17]

Дали този спор между Фотий и Кирил наистина се е състоял и дали е бил точно в такава форма — това е друг въпрос. Указанието обаче, че патриарх Игнатий е отстранил учените люде около Патриаршията от отговорни места, само за себе си е съвсем ясно и безспорно. Струва ми се даже, че тук може да има нещо повече. Като се вчита човек в този малък текст, добива впечатление, че думите на Фотий като че ли визират тъкмо Кирил. Като че ли Кирил е именно онзи мъж или един от онези мъже със „светска наука", които са били изгонени от Игнатий. И това навярно е станало още в първите дни, т. е. някъде към средата на 847 г.

И най-сетне остава да видим дали не бихме могли да определим по-точно времето, когато се е състоял известният спор на Кирил Философ със свалените цариградски патриарх Йоан VII Граматик, наричан на подбив и укор Янис.[18] Нямаме за това никакви определени хронологически посочки — нито преки, нито косвени, на които да се опрем. Трябва пак да гадаем. В случая обаче тук би могло да ни помогне едно обстоятелство: да определим най-напред м я с т о т о, където е могъл да се състои този спор. Тогава, струва ми се, ще можем да установим с известна вероятност и в р е м е т о, когато той се е състоял.

---

[16] Така предполага и Дворник, но при по-друго хронологическо подреждане на фактите; вж. Les légendes, с. 69—70.

[17] „... ante annos aliquot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicabat. Qui cum a Constantino philosopho, magnae sanctitatis viro, fortissimo eius amico, increpatus fuisset dicente: Cur tantum errorem in populum spargens, tot animas interfecisti?" respondit: „Non studio quemqam laedendi talia, inquit, dicta proposui, sed probandi quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repulisset." Вж. Praefatio Anastasii in Synodum octavam, в Patr. lat. т. 129, кол. 14.

[18] Някои учени се съмняват в действителността на този диспут — например А. Воронов, Ф. Успенски и др. Не споделям съмненията на тези учени. Разказът на житието както навсякъде, така и в този пункт е наситен с непосредственост и с историческа конкретност и изобщо напълно отговаря на историческите подробности на времето. Вж. за това анализа на Д в о р н и к, Les légendes, с. 70—73; вж. и К. К у е в, Към въпроса за Кириловото пространно житие като исторически паметник, в сборника Хиляда и сто години славянска писменост, София, 1963, с. 119—126.

Известно е, че патриарх Йоан VII Граматик е бил свален от цариградския патриаршески престол в началото на март 843 г.[19] и веднага е бил изпратен на заточение — най-напред в имението си (или по-право в имението на брата си Арсавир), а след това в някакъв манастир около Босфора.[20] От съобщенията, които ни дават византийските хронисти (продължителят на Георги Амартол, Симеон Магистър, анонимният продължител на Теофан, Лъв Граматик, Генезий, Скилица — Кедрин), личи, че той не се е връщал в Цариград, а е останал в манастира до края на живота си (навярно около 850 г.). Следователно единственото място, където Кирил изобщо е могъл да се срещне с Игнатий и да спори с него, е именно този манастир.[21]

От друга страна, в ЖК (гл. IV) изрично е казано, че Кирил избягал тайно от Цариград и се скрил в някакъв манастир — пак някъде към Босфора (на Ѫзъкое морѣ). Както видяхме по-горе, това по всяка вероятност е станало през 847 г., и то след юни, когато на патриаршеския престол идва за пръв път Игнатий. Житиеписецът отбелязва още, че Кирил останал там в продължение на шест месеца, след което бил придуман да се върне в столицата. Следователно спорът между Кирил Философ и Йоан Граматик ще да е станал през втората половина на 847 г. И действително Кирил не е могъл да води подобен диспут с Йоан Граматик нито преди тази дата — понеже преди това още не е бил завършил образованието си, нито след тази дата — понеже по-късно не е имал възможност да се срещне с Йоан.

2. ДУХОВНИЯТ ЧИН НА КИРИЛ ФИЛОСОФ

Въпросът за духовния чин на Кирил е също тъй не напълно изяснен и до голяма степен спорен. Наистина почти във всички запазени до наши дни паметници намираме някои къси податки и съобщения за това; но те са все случайни и тъй противоречиви, че мъчно може човек да ги съпостави успешно и да установи истината в тях.

Да изредим тези податки.

В пространното ЖК, което смятаме за най-надежден източник, най-напред (гл. IV) е казано, че на младини Кирил бил „постриган". Логотетът Теоктист казал на царицата: „*Този млад философ не обича тоя живот; но за да не го изпуснем за обществото, нека да го пострижем, та да го посветим на духовно звание* (на поповьство) *и да му дадем служба — да бъде библиотекар на патриарха в „Света*

[19] Дълго време се приемаше, че свалянето на иконобореца Йоан Граматик и възстановяването на иконопочитанието е станало веднага подир смъртта на император Теофил, т. е. в началото на 842 г. Обаче през 1895 г. De Boor доказа съвсем убедително, че това е станало не през 842, а през 843 г.; вж. статията му Der Angriff der Rhos auf Byzans, в Byz. Zeitschrift IV (1895), с. 449—453. По-късно и А. Васильев се занима с този въпрос и приведе нови доказателства за в полза на 843 г.; вж. Византия и арабы, II част, Спб., 1900, прил. III, с. 142—146. Сега вече всички приемат тази дата.

[20] Не е точно определено в кой именно манастир е бил заточен сваленият патриарх. Предполага се, че е бил в манастира *Κλειδίον* край Босфора. Вж. за това Dvorník, Les légendes, с. 71—72.

[21] Подобно предположение бе направено най-напред от Дворник; вж. Les légendes, с. 70—73. Там обаче е посочена (пак без никаква аргументировка) като вероятна дата за този диспут 850 г., което не изглежда приемливо от никое гледище.

София". *Така и постъпиха с него.*" А в края на същото житие (гл. XVIII) се съобщава, че петдесет дни преди смъртта си Константин „*се облече в светия монашески образ и се нарече с име Кирил*". Но, както ще видим по-надолу, и двете тези съобщения не са нито достатъчно конкретни, нито достатъчно ясни.

В похвалното слово за Кирил и Методий, което по всяка вероятност е писано от същия автор, който е написал и пространното житие, намираме потвърждение на второто съобщение: когато Кирил почувствувал края на живота си, „*облече се в черни дрехи*", т. е. станал монах.

В първото проложно Кирилово житие, което в първата си част черпи изцяло от пространното ЖК, пише, че още на младини Философът се отказал от царските почести и „*като отиде на Тясното море, стана монах*". Но във втората част, която е съставена по недостоверни устни предания и легенди, се съобщава, че „*го направили епископ в Канаон град*"[22].

Друго едно проложно житие, явно сглобено от първото и от някакви руски летописи, повтаря същите податки — даже със същите думи: на младини Кирил „*отиде на Тясното море и стана монах*", а по-късно „*стана епископ в град Катаан*".

В наслова на трето едно, съвсем късичко проложно житие е какано: Нже въ сватыихъ отца нашего Кирила архїепископа Катонскаго, мждраго философа и оучителя славеном и блъгаром и роусом.

Краткото Кирилово житие, наречено „Успение Кирилово", което не е лишено от известна историческа стойност, ни предава само второто съобщение на пространното ЖК — именно че петдесет дни преди смъртта си Константин Философ „*възприе монашески образ и тогава бе наречен Кирил*".

В наслова на друго едно проложно житие на Кирил и Методий и двамата са именувани архиепископи: Память въ сватыихъ по истинѣ прѣподобною отьцоу нашею и архиепископоу Моравьскою (все двойствено число!) Костан'дина, нарицаемааго Кирила и Методия брата его, оучителѣ сжща словѣньскомоу жзыкоу.

Второто житие на Наум пък ни съобщава, че папа Адриан „*постriга Константина Философа в монашество и го нарече Кирил, и го постави за свещеник*".

В Теофилактово житие на Климент Охридски (наречено „Българска легенда") четем, че Кирил, „*като предузна своя край, облича монашески образ; макар че той отдавна жадуваше това, но поради смиреномъдрие го отбягваше като нещо велико и надминаващо силите му*".

Противоречия има и в латинските извори. В тъй наречената „Италианска легенда" се казва, че Кирил още на младини (cum adolevisset), като бил в Цариград, приел свещеническо достойнство: honorem quoque sacerdotii ibidem ordinante Domino adeptus est; а по-късно, когато занесъл в Рим мощите на Климент Римски, бил въздигнат от папата в епископски

[22] В това име на несъществуващ (Канаон) град ще трябва навярно да виждаме изопачена форма на името Панония.

чин: consacraverunt ipsum (т. е. Кирил Философа) et Methodium in episcopos.[23]

Моравската легенда обаче повтаря само първото съобщение, и то със същите думи: honorem sacerdotii ibidem (т. е. в Цариград) est adeptus. Що се отнася до епископството, тук се казва, че Кирил се отказал от епископство и облякъл монашески образ: episcopatum renuncians habitum induit monachalem.[24]

В тъй наречената „Златна легенда" на Яков Ворагински (от края на XIII в.) се казва, че мощите на Климент Римски били пренесени в Рим от моравския епископ Кирил: „a beato Cyrillo, Moravorum episcopo, Romam translatum est".

Като рече човек да съпостави всички тези противоречиви известия и да разбере кое е истина и кое е домислица, иде му да извика с известното възклицание на Санкциуса: Ego in hac rerum varietate quicquam certi definire neque possum, neque audeo.

И все пак, струва ми се, едно критично разглеждане на въпроса би ни дало възможност да се ориентираме в тия противоречиви указания — да отстраним неправдоподобното и неприемливото и да стигнем до онова, което изглежда исторически правдоподобно и приемливо.

Епископ, разбира се, Кирил Философ не ще да е бил. Проникналите в славянските източници съобщения за епископски сан на Кирила са все от късно време, в посредствени произведения без никаква историческа стойност. Те се дължат или на недобро разбиране на старите извори от страна на късни, слабокнижовни и зле осведомени съставители и преписвачи, или пък на техен личен домисъл и благочестиво желание да повдигнат по този начин църковническия авторитет на светия мъж. А пък авторите на Италианската легенда, па и на Златната легенда може да са имали и по-специални, чисто р и м с к и съображения да поддържат, че Кирил е бил получил епископски сан от папата. В исторически достоверните източници не намираме никакви указания за епископство Кирилово. Пространните жития ясно и определено говорят за архиепископско ръкоположение на Методия, но не и на Кирила. В наслова на похвалното слово за Кирил и Методий стои написано: ... блаженномоу Кѵрїллоу и архїепископоу панонскомоу Меѳодїю, т. е. само Методий е посочен като архиепископ, а не и Кирил. У Черноризец Храбър, чието кратко сказание се отличава с верните си и точни данни, няма и помен за епископски чин на Кирил. Йоан Екзарх именува Методий великын божии архиепископъ Меѳодии, но Кирил нарича само святын человѣкъ божии Кѣстатинъ, философъ реки. В цар Бориловия Синодик, който е един официален документ, изработен, както личи, при грижлива проверка, Методий е посочен като архиепископ на Моравия Панонска, а Кирил е на-

[23] Някои смятат, че това четене не е сигурно, понеже в стария препис на този документ (от XII в.) точно това място е повредено. В един по-късен препис (от XIV в.), намерен в Прага, това място гласи: „consacraverunt fratrum eius Methudium in sacerdotem" Вж. P. M e y v e r t et P. D e v o s, Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende italique", résolus grâce à un document inédit, в Analecta Bollandiana, т. LXXIII, св. III—IV, с. 455—461. Вж. и Ал. М и л е в, Два латински извора за живота на Кирил Философ, в юбилейния сборник Константин-Кирил Философ, София, 1969, с. 194—196 и 200.

[24] Всички текстове са използувани от изданието на А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, София, 1934.

речен само философ. Теофилакт Охридски, автор на пространното житие Климентово, многоучен, осведомен и изящен книжовник, изрично подчертава, че римският първосвещеник (т. е. папата) зачел само Методий с епископско достойнство, а Кирил починал в монашески чин. Анастасий Библиотекар, личен познат и възторжен почитател на Кирил, го нарича само Constantinus Thessalonicensis, philosophus, vir apostolicae vitae, но не и епископ.

Място за съмнение не остава. Кирил не е бил епископ.[25]

Но този велеименит философ едва ли ще да е бил и свещеник. Вярно е, че пространното ЖК още в началото (гл. IV) говори за въвеждането на Кирил в някакво поповьство; обаче по-нататък във всички подробности на разказа в ЖК не личи ни най-малко такъв чин у Кирил.

Сваленият патриарх Йоан Граматик (Янис) в спора си с Кирил се обръща към него с думата *„юноше“* (гл. V). Едва ли един патриарх би нарекъл Кирила тъй, ако той е бил свещеник. Императорът го именува винаги само *„философе“* (гл. VI, VIII, XIV и др.). Също и сарацините във всички случаи го зоват все *„философе“*. Хазарите го наричат *„почтений мъжо“* (гл. XI). Хазарският каган в писмото си до императора пише: *„Изпратил си ни такъв мъж, който ни обясни...“* (гл. XI). Императорът пише на Ростислава: *„Изпратихме ти мъж почтен и благоверен, многоначетен и философ“* (гл. XIV). Във Венеция триезичниците се обръщат към Кирил с думите: *„Човече, кажи ни...“* и пр. и пр. За свещенство никъде няма нито дума, нито намек.

Никъде в житието на Кирил не намираме каквото и да било указание, че той е служил някъде литургия: нито в Цариград, нито у хазари и сарацини, нито в Херсон, нито в Моравско, нито в Рим. В ЖК (гл. XVII) се казва, че след като епископите Формоза и Гаудерих по нареждане на папата посветили „славянските ученици“ (т. е. споспешниците на Кирила), те отслужили литургии в различни храмове; но за някакво участие на Кирил в тези служби — нито дума. Нещо повече: при едно непосредствено вчитане в текста непредубеденият читател добива впечатление, че другите са служили, а Кирил о т с т р а н и се е радвал на добрия успех на своето дело. Съответният текст в ЖК (гл. XVII) гласи: *„След това папата заповяда на двамата епископи Формоза и Гаудерих да посветят славянските ученици. И като ги посветиха, веднага отслужиха литургия в църквата на свети апостол Петър на славянски език; и на другия ден служиха в църквата на света Петронила, на следващия ден — в църквата на свети Андрей, а оттам пък в църквата на великия вселенски учител апостол Павел. И пяха цяла нощ, като славословеха на славянски език, а на сутринта служиха пак литургия над светия му гроб, подпомогнати от епископ Арсений, който беше един от седемте епископи, и от Анастасий Библиотекар. А Философът не преставаше да отдава, заедно със своите ученици, достойна хвала на бога за това.“* От този тъй оформен текст всеки би направил заключение, че Кирил Философ не е взел участие в литургиите.

---

[25] За историческата несъстоятелност на тези указания за мнимо епископство Кирилово вж. някои съображения у А л. М и л е в, Два латински извора за живота и делото на Кирил Философ, в юбилейния сборник Константин-Кирил Философ, по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, 1969, с. 194—196.

В известните стенописи над гроба на Кирил Философ в старата базилика на св. Климент в Рим, произхождащи по всяка вероятност от IX в. и рисувани от съвременник на светите братя, който може би ги е знаел лично,[26] Кирил е изобразен само с обикновена, проста черна дреха, т. е. в монашеско одеяние. Няма никакво загатване за свещеническа одежда.[27]

Разбира се, това са все общи съображения, които биха могли да бъдат оспорвани. Имаме обаче други съображения, по-непосредствени и по-конкретни, които ни дават достатъчни основания да твърдим, че Кирил не ще да е бил свещеник.

Преди всичко трябва да отбележим, че по това време в източната църква клерогамията се е била вече наложила напълно; целибатно свещенство не е имало и поради това неженения Кирил не е могъл да бъде свещеник.

Обаче най-важното и неоспоримо съображение, което ни кара да отричаме всяка възможност за свещенически сан на Кирил Философ — това е неговата възраст.

Както посочихме по-горе, въвеждането на Кирил в духовен сан и назначението му за библиотекар в Патриаршията е станало към края на 846 или началото на 847 г. — в никакъв случай не по-късно. По това време той е бил едва на около 20-годишна възраст; а на такава млада възраст не е било допустимо да бъде ръкоположен за свещеник. Още на Неокесарийския поместен събор (около 320 г.) е било постановено да не се ръкополага презвитер, по-млад от 30 години, „ако ще би да е и много достоен човек“ (правило 11).[28] Трулският събор (692 г.) с правило 14 потвърждава това решение на Неокесарийския събор,[29] а със следващото 15 правило постановява да бъде низвергнат всеки, който бъде ръкоположен в каквато и да било духовна степен преди определената възраст.[30] Явно е следователно, че не е било възможно 20-годишният Кирил да бъде ръкоположен за свещеник.

И на последно място бихме могли да посочим още един аргумент против това предполагаемо Кирилово свещенство. Не е било в практиката на Цариградската църква да се назначават свещеници на административни длъжности в Патриаршията.[31] В Евхологиона на Гоар е казано изрично: „... не бива свещеникът да бъде служител; защото канонът е

---

[26] Вж. за това G. Wilpert, Le pitture della basilica primitiva di San Clemente, в Mélanges d'archéologie et d'histoire, publiés par l'Ecole Française de Rome, т. XXVI (1906), с. 140; срв. и Ив. Огиенко, Костянтин і Мефодій, II, Варшава, 1928, с. 342; Ив. Гошев, Светите братя Кирил и Методий, в Годишник на Соф. у-т, Бог. ф-т, XV, с. 73—74, 76.

[27] Ив. Гошев (цит. съч., с. 74) съвсем погрешно вижда тук във фигурата на Кирил някаква свещеническа одежда (фелон); колкото и да са повредени стенописите, много ясно личи облеклото на Кирил: една черна дреха и нищо повече.

[28] „*Πρεσβύτερος πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος*“. Вж. *Γ. Ἀ. Ῥάλλης καὶ Μ. Πότλης, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Т. 3, *Ἀθήνησιν*, 1853, с. 88.

[29] Пак там, т. 2 (1852), с. 337.

[30] „*Ὑποδιάκονος μὴ ἧττον τῶν εἴκοσι ἐτῶν χειροτονείσθω· εἰ δέ τις τῶν ἐν οἱῳοῦν ἱερατικῇ καταστάσει παρὰ τοὺς ὁρισθέντας χειροτονηθείη χρόνους, καθαιρείσθω*“. Пак там, т. 2, с. 337—338.

[31] За пръв път обръща внимание на това Дворник; вж. Les légendes, с. 57—62, където са дадени и някои подробности.

наредил свещениците да извършват безкръвната жертва [т. е. да служат литургия — б. м.], а не да бъдат слуги на архиерея“[32].

Поради всички тези съображения, взети вкупом, аз не смятам за възможно да се допуска, че Кирил Философ е бил свещеник. Мненията на някои автори (Гривец, Грумел, Киселков, напоследък и Ал. Милев), които поддържат, че Кирил е бил ръкоположен за свещеник, остават, поне за мене, недоказани и неприемливи.

Как тогава да разбираме думите на ЖК: пострѫгъше его, отдаднмъ на поповьство? Струва ми се, че това съобщение на житието може да бъде изтълкувано много добре — без никакво затруднение и без никакво пресилване на текста. Точно преведени, тези думи значат: „*Нека, като го пострижем, да го отдадем* (т. е. да го насочим, да го посветим) *на духовно звание.*“[33] Посочено е желанието и намерението на логотета и на автократорката да определят жизнения път на Кирила. А по-нататъшните думи „еже и сътвориша емоу“ ни съобщават, че е била направена първата стъпка към осъществяване на това намерение: Константин е бил „постриган“[34] за обикновен монах или даже за обикновен расофор, а към края на живота си приел истински монашески образ и променил името си от Константин на Кирил.

---

[32] „... *οὐκ ὀφείλει γὰρ εἶναι τὸν ἱερέα κληρικόν· διότι τοῖς ἱερεῦσιν ἔταξεν ὁ κανὼν ἱερουργεῖν τὴν ἀναίμακτον θυσίαν, καὶ οὐκ οἰκέτης τοῦ ἀρχιερέως εἶναι*“. J. Goar, *Εὐχολόγιον* sive Rituale graecorum. Editio secunda. Venetiis, 1730, c. 228.

[33] За употребата на думата поповьство в смисъл изобщо на духовенство, духовен сан, вж. някои примери у И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, т. II, с. 1194—1195.

[34] Уместно е, струва ми се, да посочим една малка подробност: по това време са били „постригвани“ (гр. *κουρεύειν*) само монасите, а свещениците са били „ръкополагани“ (гр. *χειροτονεῖν, χειροτονίζειν*). Съобщения и указания за това вж. у Ив. Гошев, пос. съч., с. 71.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЕДНА ВЪЗМОЖНА БЪЛГАРСКА УСПОРЕДИЦА НА ЛЕГЕНДАТА ЗА ГРАЛА (ИЗ ЖИТИЕТО НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ)

ТОМА СТ. ТОМОВ

Преди да се занимаем с нашата тема, нека най-напред видим какво нещо е Гралът, как се е появил и какъв е неговият произход. Ние ще се постараем да поставим въпроса, да видим различните облици, които той представя, и да търсим неговото разрешение. Накрая ще разгледаме и тази българска успоредица, може би най-старата не само в славянските, но и в западноевропейските литератури.

Въпросът за Грала е вълнувал доста отдавна изследвачите на така наречената Matière de Bretagne. Може да се каже, че повече от сто години учените търсят и ровят текстове, легенди, стари фолклорни теми, за да намерят нещо по-положително като основа и върху него да построят своите по-нататъшни изводи. Литературата, която се е натрупала от един век насам по този предмет, е грамадна. Литературни историци и критици от цял свят са дали своите ценни приноси за доизясняване на тази проблема. И все пак някои точки остават още и сега неосветлени.

От края на XII до първите двадесет години на XIII в. цъфти във Франция един особен вид литература в стихове и проза, която има за цел търсенето и намирането на едно разковниче, нека го кажем, на един предмет, който, макар и различен по произход и по форма, има за резултат материалното или духовното ощастливяване на онія, които го притежават, или по-скоро на онія, които се намират в неговото присъствие. Обикновено него наричат *Грал* и този Грал, по-конкретно, излъчва особена сила и има хранителна стойност в продължение на много години за затворници, болни и осакатени хора; по-нататък той приема формата на съвсем тайнствен предмет, който виси във въздуха и снабдява сам, без ничия помощ присъствуващите с изящна храна и пития. Друг път той се явява като *камък*, имащ чудотворната сила да храни и да подмладява. Гралът може да приеме още неопределена форма на свят предмет, изкусно изработен и украсен със злато и скъпоценни камъни, и да бъде, поради свръхестествената светлина, която разпръсква, ценѣн и обожаван като реликва. Той може да бъде *съдът*, в който Христос според

легендата е ял заедно със своите ученици на последната вечеря, или *чашата*, с която е пил; в него Йосиф Ариматейски (според преданието) е събрал кръвта Исусова при разпъването; той може да бъде и чашата на причастието или пък чашата, която е послужила да приеме кръвта от раните Христови. В по-късните преработки в проза от XIII в. Гралът е мистичен предмет със свръхестествена сила, раздаващ духовни и материални блага.

Това различие и разнообразие във формата и службата на Грала се отразява и върху надеждите, които се възлагат на него и заради което се предприема и неговото търсене (la Queste). У Кретиен дьо Троа (за когото ще говорим след малко и който пръв е внесъл елемента „Грал" във френската средновековна поезия) това търсене се свързва с оздравяването на схванатия Roi Pescheor, а също така и със съживяването и плодородието на неговата страна. В другите романи намирането на Грала донася духовна наслада, просветление и вдълбочаване в божиите тайни.

Ако по време създаването на тази *писана литература* (и ние подчертаваме тази дума) не трае повече от 40 или 50 години, нейното влияние (и френските, и чуждите преработки и преводи ни убеждават в това) е било много по-силно и дълбоко, отиващо до XVI в. Какво е било преди тази писана литература, какви устни традиции и легенди е имало, ние не знаем; за тях можем да се догаждаме само от някои отзвуци в едно или друго средновековно произведение.

Проблемите за Грала са свързани с името на големия френски поет от XII в. Chrétien de Troyes. Той е една от най-забележителните личности през втората половина на века и същевременно най-яркият представител на владеещия тон в общество и литература по онова време. Черпещ с две ръце от древния източник на анекдоти, разкази, легенди и философия на любовта, той е отворен за всичко, що иде до него от близо и далеч: ето наред с Изтока и класическата древност келтската съкровищница с най-богатата и най-потресна легенда за силата на любовта, тук е и така наречената Matière de Bretagne със своя чудесен приказен свят, провансалската любов и култа към жената, рицарските приключения, отношенията между мъж и жена, социални и феодални отношения и др. — елементи, които благодарение на своя талант нашият поет е съчетал в едно цяло, носещо отпечатъка на неговата личност и на неговия език.

Ако общата тема във всички Кретиенови романи е любовта, все пак проблемата, до която тя се издига, е различна в отделните романи.[1]

---

[1] Романите на Кретиен дьо Троа са издадени от Wendelin Foerster в поредицата Romanische Bibliothek, а именно: I. Cligès, Halle a/S, Max Niemeyer, 1884; II. Der Löwenritter (Yvain), Halle a/S, Max Niemeyer, 1887; III. Erec und Enide, Halle a/S, Max Niemeyer, 1890; IV. Der Karrenritter (Lancelot) und des Wilhelms Leben (Guillaume d'Angleterre), Halle a/S, Max Niemeyer, 1899. — Последният роман на Кретиен е бил издаден след повече от 30 години от Alfons Hilka: Der Perceval Roman (Li contes del Graal) unter Benutzung des von Gottfried Baist nachgelassenen handschriftlichen Materials. Halle a/S, Max Niemeyer, 1932.

Editions modernes: Les Romans de Chrétien de Troyes, édités d'après la copie de Guiot (Bibl. Nat., Fr. 794) — III. Le Chevalier de la Charrette, publié par Mario Roques (Classiques français du Moyen Age, 86). Paris, Champion, 1958.

Les Romans de Chrétien de Troyes, édités d'après la copie de Guiot (Bibl. Nat., Fr. 794) — IV. Le Chevalier au Lion (Yvain), publié par Mario Roques (Classiques français du Moyen Age, 89). Paris, Champion, 1960.

В „Ерек“ имаме една обикновена съпружеска история — частни преживявания, облечени във формата на рицарски отношения, гдето мъжът е главният фактор, а жената, сгрешила и накърнила мъжовото си честолюбие, изкупва храбро и мило своята вина. При „Клиджес“ любовните конфликти са поставени на друга основа: Фенице и Клиджес си служат с всевъзможни извъртвания и софизми, за да останат чисти пред обществото и избягнат участта на Тристан и Изолда, „Лансело“ представя новата любов „à la provençale“, където дамата се издига на висок пиедестал, а рицарят, неин служител, е сведен до играчка в ръцете ѝ, жертва на нейните прищевки. В „Ивейн“ най-после имаме любовната двойка Ивейн—Лодина, противопоставена на двойката от първия роман Ерек—Енида. Тук вече рицарят, провинил се към своята дама (и жена), изкупва доста тежко своята вина и минава през изпитания, които правят от него истински представител на светското рицарско общество от онова време. И оттук, по пътя на естественото развитие на таланта у Кретиен, ние ще отидем до последния герой в последния му роман „Персевал“ (или „Романа за Грала“), гдето от човешки превратности и съдби ще се издигнем до божествени предопределения и ръководство.

Романът, чиято дата може да се определи между 1175 (terminus a quo) и 1188 г. (terminus ad quem), започва с един пролог (ст. 1—68), в който се казва, че покровителят на Кретиен граф Филип Фландърски му е дал книга, която той е използувал за своя conte del Graal (ст. 62—68). Ние много бихме желали да знаем нещо повече за тази книга, каква е тя и какво е съдържала, но за съжаление авторът пази дискретно мълчание по този въпрос (или това е композиционен похват, общо място, характерно за писателите на тази епоха?).

Действието на романа се развива в същите рамки, както при другите романи — в двора на Артур. И тук имаме приключения на различните рицари, най-вече на Говейн, а също и на Персевал, който все пак внася един нов елемент: вместо да представи един оформен вече и прославен рицар, Кретиен ни дава последователните етапи в развитието на Персевал от просто, наивно селско момче („nice“), отгледано далеч от дворцова среда, в една гора, към блестящ дворцов рицар, предопределен обаче за висши божествени планове. Освен това и най-вече третият елемент съставя другата новост на този роман — елементът *Грал*, който и дава подзаглавието на романа (Li contes del Graal), както сам Кретиен го назовава (в ст. 66 на пролога). Тъкмо този последен елемент ни интересува тук. Той за пръв път се явява в средновековната поезия, въведен от Кретиен в романа и умело съчетан с елемента „Персевал“ и „Говейн“ в двора на Артур.

Гралът се явява в първото (и последно) посещение на Персевал в замъка на Грала. Персевал е потиснат душевно поради „греха“, който е сторил, като е изоставил своята майка, за да отиде да търси приключения. Той не ще бъде със свободен дух и свързан с греха си, не ще зададе спасителния въпрос.

Roach (William), Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal, publié d'après le manuscrit 12 576 de la Bibl. Nat., 2e éd. revue et augmentée. Genève, Droz ; Paris, Minard, 1959 (Textes littéraires français (Ajoute un glossaire à la Ière édition, parue en 1956).

Il faut mentionner ici le volume contenant les communications du Congrès de Strasbourg sur „Les romans du Graal dans la littérature des XIIe et XIIIe siècles“. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1956.

В тържествена процесия (ст. 3190—3247) се явява Гралът, предшествуван от момче, носещо едно бяло копие, по което се спуща капка кръв. Гралът е носен от една красива и богато пременена девойка, пред която вървят двете момчета, носещи златни десетосвещници. Гралът пръска неземна светлина, той е от чисто злато, украсен със скъпоценни камъни. След Грала друга една девойка носи сребърен поднос (un tailleor d'arjant), служещ за поставка на Грала. Този Грал разнасят от една стая в друга, гдето лежи някой друг, комуто го предлагат. После, след като вечерята е сложена, при всяко подаване на ястията, цялата процесия с откритият Грал (le graal trestot descovert, ст. 3301) минава пред домакина (богатия Крал-Рибар). Нашият герой все още не се решава да иска обяснения за всички тези странни явления; той си казва, че ще чака до сутринта на другия ден, когато обаче цялата тази феерия изчезва. И все пак в тази сцена авторът не ни казва какво собствено представлява самият Грал до момента, когато Персевал се среща с пустинника (негов чичо и брат на богатия Крал-Рибар, комуто се предлага Гралът). Той му разкрива част от тайната на Грала, а именно, че Гралът е съд, който съдържа тялото Христово (лат. hostia > стфр. oiste, значи изкупителната жертва, каквато представя тялото Христово, увиснало на кръста заради изкуплението на човешките грехове), което именно храни и поддържа немощния крал. Благодарение на това тяло Христово (светите дарове у католиците) кралят е можел в продължение на 15 години да поддържа живота си, без да излиза от стаята.

Ето всичко, което намираме за Грала в поемата на Кретиен и което, бидейки недовършено, се е оказало недостатъчно и е дало свободен полет на въображението на всички ония писатели след Кретиен, които са се заели да продължат неговото дело.

И преди всичко Кретиен не казваше нищо за по-раншната история на Грала, за неговия произход, за чудесата му и за неговия край. Това извършва малко по-късно в доста различен дух друг един поет — Robert de Boron — с поемата си Le roman de l'Estoire dou Graal (Романа за историята на Грала) или, както го наричат обикновено, Joseph d'Arimathie или дори само Joseph.[2] Написан е в края на XII в. — 1199 г. (terminus ad quem). Той борави твърде обширно с Грала и бидейки във връзка с Кретиеновия роман, допринася за проникване изобщо на проблемата „Грал", понеже го свързва с библейската история. За Роберт дьо Борон Гралът се отъждествява с *чашата* от последната господня вечеря; това е свещен съд, който разпръсква благодат вред, където мине, изпълва сърцата на всички, които го съзерцават, с вечна радост, грешниците бягат от него. Идеята за Грала (т. е. чашата, с която е била отслужена Тайната вечеря) претърпява тук известни промени, благодарение на някои апокрифни книги от ранните векове на християнството (Vindicta Salvatoris, Narratio Josephi и особено Evangelium Nicodemi), а също така вследствие на мистичните тенденции на епохата, в която е живял нашият автор. Свещеният съд става и хранилище на истинската кръв Христова, събрана от Йосиф Ариматейски от раните Исусови при снемането му от кръста.

---

[2] Той е издаден от William A. Nitze, № 27 от поредицата Les classiques français du Moyen Age. Paris, Champion, 1927.

Борон е използувал поемата на Кретиен (употребата на думата *Грал* и споменаването на богатия Крал-Рибар показват това) и понеже поемата е била замислена в съвършено друг дух (мистично-символичен), авторът е взел от Кретиен онова, което му е подхождало, а другото е изоставил. Така се обяснява липсата на *копието* в неговата поема и промяната в схващането на лицето Riche Pescheeur, както и на облика и съдържанието на самия Грал. Чашата, с която става причастието, е символ на Христовата смърт и на причастието.

Гралът прочее е представен тук изцяло символично и ясно показва как е станало съединението на легендата за Йосиф с историята на светата чаша. Така поемата на Борон е вторият основен камък, върху който ще се изгради цялата онази сложна и много разклонена средновековна традиция за Грала.

Незавършената поема на Кретиен е представлявала много привлекателен сюжет за неговите съвременници във и вън от Франция. Wolfram von Eschenbach го е намерил за твърде интересен и го е третирал на свой ред, обаче пълно и изчерпателно.

Волфрам е един от най-добрите средновековни немски поети. Той е написал две поеми, останали недовършени: Titurel и Willehalm (т. е. Guillaume d'Orange). Неговата най-добра поема е *Parzival*[3] (с около 25 000 стиха), разделена на 16 книги. Книгите III—XII включително разказват историята на Парцифал и историята на Грала, както те се намират повече или по-малко у Кретиен. Първите две книги предават предисторията на Парцифал. Книгите XIII—XVI обясняват как най-после Парцифал става крал на Грала.[4] Нека видим сега как Волфрам е схванал и предал Грала; това ще ни помогне да проникнем по-добре в проблемата за Грала. Волфрам почти във всичко следва Кретиен; една основна разлика го отдалечава от него: тя е, че докато Кретиен представя Грала като *съд*, Волфрам прави от него голям *скъпоценен камък*. Много изследвачи, като Фьорстер,[5] Голтер[6] и др., са обяснили тази разлика с едно чисто и просто недоразумение: Волфрам не е разбрал добре френската дума graal и мислейки за grais, песъчлив камък (W. Foerster, *Wörterbuch*, с. 201), я превежда с *камък*. Волфрам е бил може би повлиян и от някои арабски религиозни вярвания около свещения камък. Самото име на камъка „lapsît exillis", според приетото досега тълкуване, сочи към „lapis e caelis" (камък от небето) с всичките му свръхестествени качества и прояви на благодат. Местата, в които се говори обстойно за Грала, се намират в V книга (Парцифал в замъка на Грала) и в IX книга (Парцифал при отшелника Треврицент). Гралът в V книга не е точно определен; за него се казва:

Daz was ein dinc daz hiez der Grâl.

(Това беше нещо, което се наричаше Гралът).

Но какво собствено е Гралът, не ни се казва. Трябва да отбележим тук, че думата е употребена от Волфрам в противовес на Кретиен (un

[3] W. von Eschenbach, Parzival und Titurel, издаден от K. Bartsch, 4° изд., поправено от Marta Marti, Leipzig, 1927—1932.

[4] Нека спомена тук и френския превод на Parzival, направен от E. Tonnelat, в 2 тома, с уводни бележки. Paris, Fernand Aubier, 1934.

[5] W. Foerster, Kristian von Troyes Wörterbuch zu seinen sämtlichen Werken, Halle a/S, Max Niemeyer, 1914.

[6] W. Golther, Parzival und der Gral, Stuttgart, Metzler, 1925.

graal) като собствено име: der Grâl. Дават се по-нататък неговите свойства: няма на земята чудотворен предмет, който да може да го надмине. Пред Грала в процесията минават шест стъклени вази, в които гори и благоухае ароматно масло. Гралът бива поставен пред господаря на замъка. В залата има 400 рицари, които се разполагат на сто маси. Гралът снабдява всички с всевъзможни топли и студени ястия. В книга IX ние сме вече осведомени за същността на Грала от пустинника Треврицент: „Рицарите, които живеят в Монсалвач, са храмовниците, които пазят Грала. Тяхната храна иде от един скъпоценен *камък*, който в своята същност е цял чистота, наричат го „lapsît exillis". Благодарение на него фениксът изгаря и става пепел; но от тази пепел се възражда животът. Колкото и да е болен човек, ако бъде поставен в неговото присъствие, той ще избегне от смъртта за цялата седмица след деня, когато го е видял. Който го види, престава да старее... Този камък се нарича още *Грал*. Всеки Разпети петък гълъб слиза от небето и поставя на този камък една бяла просфора, която му дава неговите чудесни свойства...; на камъка по тайнствен начин се явяват имената на тези, които са повикани да служат на Грала, а те идат от различни страни. Отначало ангели са пазели този камък, а после той е определил рицарите да го пазят." Ето такъв е описаният от Волфрам чудотворен камък, за който не се среща нищо в световната литература, нито в лапидариите, нито в какво и да е предание. Тази представа за Грала е съчинена от Волфрам и е плод на смесица от всевъзможни библейски, арабски и приказни елементи, натрупани от средновековния немски поет върху основните данни, които Кретиен е дал за Грала.

Ще бъде уместно да проследим и видим как идеята за Грала се променя в продължения на Кретиеновия роман не за да търсим там обяснение за начина, по който Кретиен схваща и представя свещения съд (те такава не могат да ни дадат), но само да прозрем как през Борон рицарско-епичната окраска, която дава на своя Грал, минава и се съвършено променя в една чисто мистично-религиозна багра, повлияла дори върху мненията на изследвачи, занимаващи се специално с Грала у Кретиен.

Романът за Грала е имал небивал успех за времето си, много по-голям от кой да е друг роман на Кретиен; това се вижда от големия брой ръкописи, достигнали до нас (15), и една редакция в проза от XVI в.,[7] и най-вече от многото *продължения* (continuations), направени непосредствено след смъртта на Кретиен. Неговият недовършен роман, като оставя недообяснена историята на Грала, дава свобода на всички въображения в тази насока и познавайки духа на времето и интереса, създаден от творбата му, ние не ще се учудим да намерим набъбването и разрастването на материята за Грала до обем, пет пъти по-голям от самия роман на Кретиен, който брои (според изданието на А. Хилка) 9234 стиха.

На първо място иде т. нар. Pseudo-Wauchier, който продължава с приключенията на Говейна от стих 10 601 на Potvin'овото издание[8] до стих

[7] Tresplaisante et Recreatiue Hystoire du Trespreulx et vaillant Cheuallier Perceual le galloys jadis cheuallier de la Table Ronde, etc. etc. Auec priuilege, Paris, Jehan sainct-Denis et Jehan Longis, 1530 г., обнародвано в изданието на романа „Персевал" от Hilka, стр. 483—614.

[8] Ch. Potvin, Perceval le Gallois, ou le Conte du Graal, publié d'après les manuscrits originaux, I—VI, Mons 1867—1871. Изданието е направено главно по ръкописа от

21 916; на второ — Wauchier de Denain, който е бил на служба у графинята Jeanne de Flandre и който отива до стих 34 934; на трето място — Manessier или Manecier, който също пише по поръка на тази графиня, продължава до стих 45 379; и най-после на четвърто — Gerbert, който изглежда да е Gerbert de Montreuil,[9] автор на le Roman de la Violette от XIII в., вмъкнал повече от 17 000 стиха между Wauchier и Manessier. Всички тези продължители са писали между 1190 (смъртта на Кретиен) и 1220 г. Wauchier ни разказва успоредно приключенията на Персевал и Говейн (като подчертава най-вече тези на първия) и като ни посочва ясно, че Говейн не е предопределеният рицар за завладяването на Грала, тъй като той не успява да спои двата къса на счупения меч и не само че не пита за Грала, но заспива в решителния момент, без да е получил каквито и да са обяснения за другите предмети освен за копието. Manessier кара Персевал да отива два пъти у Краля-Рибар и да поставя въпроси. Персевал прекарва последните си дни при Грала, който след това бива прибран на небето. Gerbert подчертава мисълта, че поради греха спрямо майка си Персевал не може да спои двата къса на меча, което той извършва само след като наново се връща в замъка на Грала и наново присъствува на процесията. Има и други продължения в проза, които се разделят главно на две групи: 1 — така наречената *Вулгата* на цикъла Gautier Map[10] и 2 — цикъла на Pseudo-Robert de Boron. Първата група обхваща пет отделни романа: 1. L'Estoire del Saint-Graal (или Grand Saint-Graal, както често го наричат учените). 2. L'Estoire de Merlin (която представя редакцията в проза на Robert de Boron'овия Merlin, увеличена с едно продължение). 3. Li livres (L'Estoire) de Lancelot). 4. La Queste del Saint-Graal и 5. La Mort Artu, и е била написана между 1205 и 1216 г., а ако включим и продължението на Merlin,[11] тогава ще отидем няколко години преди 1230 г.

Втората група, приписвана също така погрешно на Роберт дьо Борон, се състои от фрагменти, познати от редакции на други езици (най-вече португалски и испански), понеже френските оригинали са били загубени.[12] По мнението на Bruce този Псевдо-Робертов цикъл произлиза от цикъла на Вулгатата. Други два романа, следващи по дата двата ци-

---

Монс и съдържа: т. I, Perceval le Gallois, I partie Le Roman en prose, това, което обикновено наричат le Grand Saint-Graal; т. II, 2. partie, Le poème de Chrétien de Troyes et de ses continuateurs d'après le manuscrit de Mons, t. I-er, стихове 1—9190; т. III, Le poème de Chr. de Troyes et de ses continuateurs, t. II, vers 9191 à 20 148; т. IV, Les continuateurs de Chr., vers 20 160—30 498; t. V, Les continuateurs, vers 30 499—40 472; т. VI, Les continuateurs, vers 40 473—45 379, с вмъкнатата част на Gerbert.

[9] G. de Montreuil, La Continuation de Perceval, éditée par Mary Williams, т. I—II, в поредицата Les cl. fr. du Moyen Age № 28 и 50, 1922 и 1925, Paris, Champion.

[10] H. O. Sommer, The Vulgate version of the Arthurian Romances, 7 vol. plus Index. The Carnegie Institution, Washington D. C. Vol. I, L'Estoire del Saint-Graal (наричан също le Grand Saint-Graal), 1909; vol. II, L'Estoire de Merlin, 1908; vol. III (1910), vol. IV (1911); vol. V (1912). Le Livre de Lancelot del Lac; vol. VI, Les Aventures ou la Queste del Saint-Graal, la Mort le Roi Artus (1913); vol. VII, Supplement le Livre d'Artus (1913). Index of Names and places to volumes I—VII (1916).

[11] N. O. Sommer, Die Abenteuer Gawains, Iwains und le Morholts mit den drei Jungfrauen aus der Trilogie (Demanda) des Pseudo-Robert de Boron. Die Fortsetzung des Huth-Merlin. Halle a/S, Max Niemeyer, 1913 (Beihefte zur Ztschr. f. rom. Phil., XLVII Heft).

[12] Вж. J. D. Bruce, The Evolution of Arthurian romance from the beginning down to the year 1300. Second edition. Vol. I—II, c. 458. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1928.

къла, в които Персевал търси Грала, са 1 — така наречените Didot-Perceval[13] и 2 — Perlesvaus, от половината на XIII в.[14]

Но успехът на Кретиеновия роман и интересът към историята на Грала се виждат най-вече от преработката на този роман в чужди страни. На първо място стои исландската Percevals Saga, произхождаща от една загубена норвежска редакция от началото на XIV в. 2. Средноанглийската поема Sir Perceval of Gales, от средата на XIV в. 3. Кимврийската преработка Peredur, един от т. нар. Mabinogion,[15] от XIII в. 4. Немската преработка от началото на XIII в. (1200—1210) Parzivâl от Wolfram von Eschenbach (за която вече говорихме). 5. Друга една немска поема Diu Krône от Heinrich von dem Türlin, писана към 1220 г. 6. Среднонидерландската преработка от втората половина на XIII в., запазена в три фрагмента.[16]

Цялата тази литература и друга още, свързана непряко с нея, показва какъв тласък на въображението са дали, от една страна, историята на Грала и, от друга, приключенията на Персевал и на Говейн.

Ние ще се занимаем с френските продължения с оглед на идеята за Грала. Нека най-напред кажем, че техните автори не са знаели за Грала нищо повече от това, което са намерили у Кретиен, само че благодарение на своето въображение и на растящата склонност на епохата към мистичност те са доста изменили основните данни, намерени у Кретиен. В краткия преглед, който ще направим, ясно ще проличи тяхната зависимост от Кретиен или Борон и връзката им един с друг.

И на първо място в частта на Pseudo-Wauchier има един вмъкнат кратък пасаж от 190 стиха, в който подобно на Борон се описва предисторията на Грала. В този разказ Гралът е представен като висящ във въздуха, в двора на краля, златен съд, който раздава храна. Този съд е бил направен по поръка на Йосиф Ариматейски, който събрал в него изтеклата от раните Христови кръв на Голгота. Тук нямаме тълкуването на Борон за чашата от Тайната вечеря и мястото е безспорно най-близко до апокрифното Никодимово евангелие, XV глава. Гралът е само съдът, запазил кръвта Христова, стичаща се от нозете му на Голгота; него Йосиф почита като светиня.

Ние вече видяхме, че у Борон Гралът е чашата от последната господня вечеря. Тъкмо Борон създава Грала като „Света чаша", съдържаща кръвта Христова; той за пръв път свързва Грала с Йосиф и обстоятелството, че Псевдо-Вошие със своя вмъкнат пасаж говори за Йосиф като пазител на кръвта Христова, иде само да подчертае мисълта, че

---

[13] E. Hucher, Le Saint Graal ou le Joseph d'Arimathie. Première branche des romans de la Table Ronde, 3 vol., Le Mans et Paris, 1875—1878; vol. I, La version en prose, ou Joseph de Robert de Boron et le Didot-Perceval; vol. II—III, L'Estoire del Saint-Graal (така наречения Grand Saint-Graal) от цикъла на Вулгатата.

[14] N. A. Nitze, Le Haut livre du Graal Perlesvaus edited; vol. I, Text, variants and glossary, в редицата The Modern Philology Monographs, Chicago, 1932; vol. II, 1937.

[15] Les Mabinogion ou Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhyaderch. Traduit du Gallois par J. Loth, 2 vol., Paris, Fontemoing 1913.

[16] От новите поеми или преработки за Грала заслужават да бъдат споменати: поемата за The Holy Grail в Тенисоновите Idylls of the King и най-вече чудесната драма „Parsifal" на Рихард Вагнер (1882), чиято идея за състраданието и дълбока мистика, наред с гениалната композиция, правят от нея най-хубавото музикално произведение на новите времена.

тези стихове са били писани след поемата на Борон. Този вмъкнат пасаж, дело също така на един незнаен автор, е имал своето влияние върху по-нататъшния развой на легендата за Грала.

Pseudo-Wauchier (ст. 10 601—21 916, в Потвен'овото издание) разказва за приключенията на Говейн през една бурна нощ в замъка на Грала, където при една много странна и тайнствена обстановка (монаси бдят над един покойник, в чийто ковчег е поставен счупеният край на един меч) Говейн напразно се мъчи да съедини двете му части. Когато запитал за копието, от което капе кръв и което той вижда в стаята, владетелят на замъка го осведомява и Говейн заспива. На другата сутрин се събужда на морския бряг сам с оръжията до себе си. И тук елементите са заети от Кретиен: Гралът сам обслужва (нещо, което може да се обясни във връзка със стихове 3299 и следв. от романа на Кретиен, където при всяко ядене Гралът минава пред вечерящите). Копие и меч са също възпоминание от Кретиен; събуждането на Говейна на другата сутрин и изчезването на вълшебния замък са приказен елемент, който намерихме у Кретиен.

Wauchier (ст. 21 917—34 934) описва второто посещение на Персевал в замъка на Грала, при което той задава въпросите за Грала, за кървящото копие, за строшения меч; и след като е съединил двете части на строшения меч, кралят му дава отговор на въпросите. Има един нов елемент тук: присъствието на Краля-Рибар в гората с Грала. И тук Гралът е съд, в който е прибрана кръвта Христова (както това бе у Псевдо-Вошие). Опитът с меча е взет пак оттам. От Кретиен е взето описанието на явяването на Грала, процесията и вечерята.

Manessier (ст. 34 935—45 379) повтаря и разширява сцената по процесията на Грала, където вместо меча имаме сребърния поднос. Копието е бяло и се нарича свето. Това е копието на Лонгин, а Гралът е съдът, в който Йосиф е събрал изтеклата от ребрата Исусови кръв. Сребърният поднос е служил на Йосиф да покрива съда и да пази кръвта на Христа. Манесие значи свързва трите важни предмета в процесията: Грала, копието, подноса и прави от тях реликвии, които имат и целебна сила. От Манесие нататък ние ще имаме винаги названието „Светия Грал" (le Saint-Graal). Този автор изкарва на добър край приключенията на своя герой: Персевал, след като пристига в двора на Артур и му разправя за Грала, за копието и за споения меч (Артур поръчва да се напише всичко това и да се запази), научава новината за смъртта на Краля-Рибар, отива в замъка Корбиер, гдето бива коронясан за крал; царува 7 години, а после се преселва при един пустинник, гдето служи като свещеник. След неговата смърт никой вече не е видял Грала, копието и сребърния поднос.

Gerbert е вмъкнал, както казахме, повече от 17 000 стиха между продължението на Вошие и това на Манесие. Вошие бе изоставил разказа в момента, когато Персевал, пристигнал в замъка на Краля-Рибар, успява да спои късовете на строшения меч, но не съвършено. Тук в някои от ръкописите Манесие подхваща разказа (вж. изданието на Потвен, ст. 34 935), в който Кралят-Рибар открива на Персевал тайната на Грала. В други ръкописи обаче Жерберт е, който продължава частта на Вошие, и тъкмо за това продължение ще кажем няколко думи. Кралят-Рибар известява на Персевал, че той още не може да проникне в тайните на Грала, защото е виновен за смъртта на майка си. Персевал се събужда

на другата сутрин на пусто място и ще трябва в продължение на седем години да се скита и да търси приключения. Накрая той бива наново доведен до замъка на Краля-Рибар, където сполучва да слепи идеално двата къса на меча. Интересно е мястото, гдето се описва едно видение, което е имал Персевал и в което му се предсказва, че трима братя от неговото потомство ще превземат Ерусалим; това загатване се отнася до Готфрид Бульонски, който наистина превзема заедно със своите братя Балдуин и Евстатий Ерусалим в 1099 г. Изобщо разказът на Жерберт показва, че авторът му знае както Кретиен, така и неговите продължители и други някои френски романи в проза. Може също да се приеме, че той е писал самостойно, без оглед на Манасие; може би той е искал да даде един свой завършен край на Кретиеновата поема.

Всички тези продължения, както казахме по-горе, не откриват нищо ново, не показват, че са черпели, както искат да кажат някои, от извори, непознати на Кретиен, но подчертават силно зависимостта си от автора на „le Conte du Graal" и връзката си един с друг.

Същото нещо е и с романите в проза. Ние не ще влизаме в подробно разглеждане на техните елементи и замисъл; ще посочим само, че алегоричният дух и духът на аскетизъм, плод на XIII в., са изменили съвършено основната тенденция на тези романи в проза. В така наречения Grand Saint-Graal например авторът, като се ползува от Бороновите данни за историята на Грала, ги променя тъкмо в духа на новите схващания и на новия аскетичен идеал, въплътен в новия, напълно очистен от човешки страсти Galaad; успоредно с този нов, съвсем духовен рицар и пазителят на Грала не е вече Joseph d'Arimathie, но Josephé (синът на Joseph), чието име много малко се различава от това на баща му. И той, подобно на Галаад, е трябвало, според изискванията на средновековната църква за служителите на тайнствата, да бъде чист от плътски помисли; иначе романът и по план, и по схващания за Грала иде направо от поемата на Борон: там намираме цялата ранна история на Грала, пътуването на Йосиф и на дружината около Грала на изток, после на запад към Британия. Характерно е тук тройното разделение на приключенията на Мордреин, Насциен и Целидония преди пристигането им в Британия и това число 3 издава мистичната сила на Светата Троица. Или да вземем тази Queste del Saint-Graal; дело, както и Le Grand Saint-Graal на църковник, тя е един вид негов спътник и разказва търсенето (la Queste) на свещения съд от някои рицари на Артуровия двор. И тук изпъква на пръв план мисълта за съвършения по плът и дух рицар, който взема мястото на Персевал и в чийто образ и действия, още веднъж, авторът е въплътил своя аскетичен идеал. Галаад е синът на Ланселo и това, което бащата поради своя греховен живот не може да извърши, се удава на сина, чистия рицар. Макар и черпещ от Кретиен и от Борон, авторът на това произведение го е напоил с мистичния дух на своето време. Може би и орденът на Храмовниците, доста цветущ по онова време, да е допринесъл за установяването и разпространението на този мистицизъм и на представата за чистия духовен рицар Галаад, който е и монах (аскет), и рицар (боец).

Иде на свой ред въпросът за произхода на Грала. Съществуват три главни теории относно произхода на Грала: 1. Едни изследвачи твърдят, че в келтските народни умотворения трябва да се търси зародишът на

чудотворния съд: тази теория носи още името *фолклористична*. 2. Не са малобройни ония, които поддържат, че първичната идея за Грала е произлязла от култа на растителния дух, който след падането на античния свят продължава да съществува и през средните векове. Тази теория наричат още *ритуалистична* (обредна теория). 3. *Християнската теория* за произхода на Грала.

Ние няма да се впущаме в подробен анализ на всяка една от тези теории (това ние сме сторили на друго място).[17] Тук само ще резюмираме резултатите от нашето изследване: 1. За келтската или фолклористична теория:[18] във всички разкази и легенди, които се привеждат от поддържниците на тази теория за произхода на Грала, няма достатъчно убедителни данни за това, че Гралът или копието са замислени по подобие на келтските „чудотворни котли", или „кърваво (не кървящо постоянно) копие". Не може да се намери ни един народен келтски разказ, който да ни даде и по рамка, и по същност нещо, което да се приближава до разказа за Грала така, както го намираме у Борон или у Кретиен. 2. По отношение на ритуалистичната (обредна) теория със застъпници W. A. Nitze[19] и Miss Jessie L. Weston[20] може да се каже, че тя е доста стройна и цялостна, стараейки се да даде обяснения както за произхода на външния и скрития смисъл на Грала, така и за етапите, през които е минала тази традиция по време на нейното християнизиране и след това. Основната мисъл на Miss Weston е, че произходът на Грала трябва да се търси в едно тайно подмолно разпространение на древния натуристичен култ на Адонис по-скоро, отколкото в християнската традиция и легенда, възприела може би езически елементи в себе си. Ние отхвърлихме и тази теория поради недостатъчна и несигурна аргументираност. 3. Християнската теория за произхода на Грала набляга върху християнската традиция за последната господня вечеря и чашата. Тя тръгва от поемата на Борон, където Гралът е представен с всичкия символизъм и всичката мистичност на средновековието; там безспорно произходът му е християнски, църковен. В поемата на Кретиен въпросът се усложнява с присъствието на другите два елемента: Персевал и Говейн и с обстоятелството, че романът е недовършен. И все пак за Кретиен Гралът е една християнска реликвия и процесията в замъка на Грала съдържа поне някои елементи от евхаристията.

От всички представени теории тая за християнския произход на Грала ни се вижда най-приемлива. И във връзка с нея ще разгледаме и

---

[17] В нашето изследване Персевал или Романът за Грала. София, Годишник на Софийския университет, Истор.-филол. факултет, том XXXVI, 1 (1940), с. 89—106.

[18] Най-големи привърженици на тази теория са били и си остават Alfred Nutt (в Studies of the Holy Grail, London, 1888 в Legends of the Holy Grail, London, 1902) и C. L. Brown (в From cauldron of Plenty to Grail, в Modern Philology, XIV (1916) 385; The Bleeding Lance в Publications of Modern Language Association, XXV (1910), 1 следв.; The Grail and the English Sir Perceval, в Modern Philology, XVI (1919), 553 следв. и т. н. също така J. A. Rhys в Studies in the Arthrian Legend, Oxford, The Clarendon Press, 1891.

[19] В своето съчинение The Fisher King in the Grail Romances, Publications of the Modern Language Association, XXIV (1909), 365 сл.

[20] В съчиненията си: The Legend of Sir Perceval, vol. I, 1906, London, Grimm Library; vol. II, 1908; The Grail and the Rites of Adonis, в Folk-Lore, XVIII (1907); From Ritual to Romance, Cambridge, University Press, 1920.

една възможна българска успоредица на легендата за Грала, за която намираме загатване в житието на Константин Философ-Кирил.

В пространното житие на Кирил (писано по общо мнение от Климент Охридски, в края на IX в.[21]), гл. XIII, четем, че (като се върнал от мисията си у хазарите) Кирил отишъл в Цариград и след като видял царя, живеел в църквата на светите апостоли и се молел богу. И после, без никаква връзка с това, което предшествува, и онова, което последва, иде мястото, където се споменува за *чашата* (*потира*):

Въ сѣнѣ же Сѡфїи бѣше потирь ѿ драгаго каменѣ, Соломѡнѧ дѣла. на нѣмъже бѣхоу писмена, жидовьскымн и самарянскымн словесы напьсана. ихъже не можаше никтоже прочьстн, нн сказатн. възъмъ же фїлосѡфь, прочьте· и сказа· бѣше же сице [прѣвая граньː чаша моа, чаша моа], пророчьцан дондеже сице свѣздѧ· въ пиво боудн Гн прѣвѣньць бдеш8 нощїю· По сѣмъ же дроугаа словеса· на въкоушенїе гнїе сътворенаго древа ѧногопїн, и оупїи се веселїемь, и възпїн аллїлоуїа. И по семь трѣтїе число· сѧ кнесь, и оузрить въсь съньмь славоу его, и Дѣь посредѣ ихь· и по семь число напьсано, д, съ, и девѣторо· расчьтъ же по тѣнкоу фїлосѡфь, и обрѣте· ѿ втораго на десете лѣта цра Соломѡна, до рожьство Хво. цд, лѣть· Се ѥ число о Хѣ.[22]

Тук става въпрос за чашата Соломонова с написаните върху нея пророчески слова за Христа. Връзката следователно между нея и Грала е по-скоро далечна.

---

[21] Вж. В. Велчев, Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. София, 1939.

[22] Цитирам по текста, даден от проф. Ив. Гошев, Светите братя Кирил и Методий, в Годишник на Соф. Университет, Богосл. факултет, том XV, 1937—38 г., с. 40—41. Поставените в прави скоби думи са от други ръкописи. Този текст е по препис на Владислав Граматик от 1479 г. — Разказът за светата чаша се намира (поизменен) и у Fr. Pastrnek, Dějiny slovanských apostolů Cyrilla a Methoda. V Praze, 1902, стр. 198—199; още у Fr. Dvornik, Les Légendes de Constantin et de Méthode, Prague, 1933, с. 371—372 (тук числото е сбъркано: вместо 909 е писано 910). По препис от XIII в. е бил обнародван друг един подобен текст на този (съдържащ в повече и тълкуването на пророчеството), от А. Н. Петров, Апокрифическое пророчество царя Соломона о Христѣ, в редицата „Памятники древней письменности", CIV, Спб., 1894. Намира се още и у проф. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 56—57.

Преводът на новобългарски гласи: „В Св. София имаше чаша от скъпоценен камък, Соломоново изделие. Върху нея с еврейски и самарянски букви бяха написани стихове, що никой не можеше нито да прочете, нито да разясни. Като взе чашата, философът ги прочете и разясни. Първият беше тъй: [Чашо моя, чашо моя] предсказвай, докато звездата (изгрее). За питие бъди на господа първенец, който бди нощя. След него вторият: От друго дърво направена за вкусване господне; с радост пий и се опий и извикай: алилуя. — След него третият: Ето княза и целият събор ще види неговата слава и цар Давид сред него. — А след него написано числото 909.

Като пресметна по-точно, философът намери, че от дванадесетата година от Соломоновото царуване до рождението на Христа (има) 909 години. А това беше пророчество за Христа (В. Сл. Киселков, Жития на светите братя Кирил и Методий, София, 1942/1945, с. 53).

Пръв на този текст обърна внимание Н. П. Дашкевич в своята статия „Литература св. Граля за последние годы“ (1878—1888) в „Университетские известия“ (Киев, XXVIII, № 11, ноябрь, 1888), където на стр. 241 дава част от този пасаж по един ръкопис от XVI—XVII в. (по Срезневский, Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, № XI, с. 86 (Прилож. к XI-му т. Зап. Имп. Ак. Наук, № 2, Спб., 1867).

А. Н. Петров в том CIV на „Памятники древней письменности“, 1894 г., дава нашия текст (под заглавие „Апокрифическое пророчество царя Соломона о Христе“) по препис от XIII в.

Петров пише: „Общий смысл этого разсказа, повидимому, не должен возбуждать никаких сомнений. Слова первого прочитанного Кириллом стиха ясно говорят, что в приведенном отрывке речь идет о той священной реликвии, судьба которой так интересовала христиан в средние века, предания о которой сохранились и на западе в известной легенде о св. Граале. Такое-то значение придает Соломонову потиру проф. Н. П. Дашкевич, специально занимающийся историей средновековой рицарской романтикой вообще и в частности литературой о св. Граале. В поисках за действительным, историческим предметом, который, по мнению профессора, должен был послужить исходной точкой для развития легенды, профессор остановился на разсказе о потире „Соломоня дела“, как на лучшим потверждении своей теории происхождения поэмы“ (пак там, с. 3—4).

В този пасаж Петров подчертава мисълта, макар и неопределено, („повидимому“), че се касае за чашата на господнята вечеря, станала „свещена реликвия“ през средните векове. Трябва да се отбележи още, че текстът на разказа за чашата, който ни представя Петров, е от XIII в., докато преписите на Кириловото житие са от XV в. Друго едно обстоятелство, заслужаващо внимание, е, че в някои руски ръкописи от XVI—XVII в. пасажът за чашата в църквата „Св. София“, както казва Петров (с. 4), се намира отделно, независимо от житието. Това ни навежда на мисълта, че пасажът може би не е съществувал в оригинала, а е бил вмъкнат по-късно (за да засили похвалата на Кирила, умеещ да разчита чуждоезични надписи?). В тези отделни разкази, несвързани с житието на Кирил, се срещат две редакции: едната по-пространна, съдържаща тълкуването на това пророчество, другата по-кратка, без това тълкуване. Тълкуването обаче на тези стихове житието на Кирил не съдържа. Тълкуването, казва А. Н. Петров (на с. 5), на стиховете във всички известни нам ръкописи от пространната редакция е едно и също. И той дава това тълкуване по ръкописа на новгородската църква „Св. София“ № 1450 с варианти по Погодинския ръкопис № 1558 (затворени в скоби; подчертаните думи и фрази не се намират в Погодинския ръкопис):

„Тлъкованіе. Чаша есть пророчьство (царство) и мудрость Соломоня. а звѣзда прорицаетъ рождество Христово а еже рече въ пиво буди Господу, Прувенцю бдящу нощію (Прувенецъ есть Христос). бди бо в ту нощь, в нюже вечеря с ученикы своими. и пріемъ хлѣбъ, дая оученикомъ своимъ и глаголаше: (вдавъ имъ хлѣбъ, рекъ: пріемѣте и ядите) се есть тѣло мое (ломимое) и прочая. а еже въ пиво буди Гу. пріимъ чашу по вечери и дасть ученикомъ глаголя: (такожде и чашу давъ имъ, рече:) піите ѡ нея вси. се есть кровь моа

(Новаго Завѣта) и прочая. и по семъ (потом) преданъ бысть на распятіе. Стихъ ѕ̄. А еже рече: се на вкушеніе гн̄е сътворена древа иного. Тлъкованіе (Толк ѕ̄ стиху) Древо ино есть крестъ. а вкушеніе о распятіи глаголетъ (Древо же бысть ино крестъ, а вкушеніе распятіе). яко вкуси раны. еже копіемъ въ ребра прободенъ бысть. и възопи слово оубо. а еже піи на крестѣ бо оцетъ съ желчію смѣшенъ. а еже оупіи положенъ бысть. полежа оубо въ гробѣ яко пивъ и шуменъ ѿ вина. а еже рече веселиемъ възопи. въскресе оубо и веселія радость всѣмъ дарова. а еже възопи аллꙋія. сирѣчь похвалимъ истиннаго бога (а еже піи оупꙋися и возопи елоꙋ елоꙋ и оуспе и погребеся и воскресе. есть веселіе). Стих г̄. И се князь. и оузритъ весь съборъ славу его. Тлъкованіе (г̄ стиху). Князь есть Пилатъ. а съборъ есть весь сънмъ жидовьскыи. и оузрятъ бо славу его и възрятъ на нь (Толкъ: узрятъ бо воскресеніе Христово, его же распяша) и ужаснутся. а иже рече Дв̄дъ ц̄рь посрѣди ихъ. сам г̄ь ц̄рь посрѣди ихъ плотію распятся (и Давидъ посредѣ ихъ. Христосъ бо плотію распятіе пріятъ и от племени Давидова плоть пріятъ. Первый стихъ глаголетъ о рождествѣ Христовѣ вторый стихъ о ястіи и питіи вечеря. третіи стихъ о крестѣ и о распятіи, и о успеніи, и о положеніи во гробъ, и о воскресеніи), а число лѣтъ глаголетъ, ѿ двоунадесяте лѣтъ царства Соломоня до рождества Христова. лѣтъ есть. а̑. и. ѳ̑."

Интересно е да се отбележи, че не всички ръкописи, съдържащи текста за това пророчество, пазят думата потнрь; някои от тях я заместват с комора, а други с келыа. Ръкопис № 122 има комора, рък. 18 и 184 от Публ. библ. дават келія (А. Н. Петров, Апокрифическое пророчество, цит. съч., с. 10). Оттам може да се заключи, че поради различните варианти на това място елементът потнрь не се явява като съществен.

Но какво собствено е тази чаша? Според житието тя е била от скъпоценен камък, дело Соломоново, с надписи, съдържащи пророчеството за раждането, страданията, смъртта и възкръсението на Христа. Не е много ясно защо се споменава тук името на Соломон; дали за придаване по-голяма важност за реликвията? Дашкевич (на стр. 241 от своята статия) казва, че в XII в. са показвали тази чаша в Константинопол. Но откъде е дошла тя и защо е нейното споменаване? Нищо положително не може да се каже. Дали са съществували в Палестина предания за чашата (от господнята вечеря) и дали те са били пренесени по-късно в Цариград? Такива пренасяния ни са познати и за други легенди, така например за *Алексей, человек божий*: сирийска легенда от V в., пренесена в Цариград в IX в., откъдето е била занесена на Запад и чиято най-стара френска редакция се явява „La vie de Saint Alexis" от XI в.[23] Не би ли могло да се предположи, че и тази легенда за чашата господня

[23] Вж. G. Paris, La légende syriaque de Saint-Alexis l'homme de Dieu. Paris, 1889 (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences phil. et hist. t. 79. Paris, 1889. Също В. П. Адрианова, Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности. Петроградъ, 1917, с. 69—76.

от Палестина е била пренесена в Цариград, свързана с предмета (самата чаша), който са показвали в Цариград, в XII в.? За една сирийска легенда относно Йосиф Ариматейски говори и А. Веселовски (в изследването си „Zur Frage über die Heimath der Legende vom heiligen Gral", в Archiv für slavische Philologie, XXIII, 1901, с. 321—385); в нея имаме почти същите черти, както в Бороновия роман, само че малко променени, самата легенда е била твърде вероятно пренесена и разпространена във Франция по време на кръстоносните походи. Разбира се, всичко това са предположения, понеже ние нямаме сигурни свидетелства или текстове, които биха ги потвърдили.

Такова едно събитие като Тайната вечеря е имало безспорно голямо отражение в умовете и сърцата на людете не само от I, но и от последващите векове. И голям е бил интересът не само към всички предмети, свързани със страданията и смъртта Христова, но също така и към съда и чашата, с които — според преданието — е била отслужена последната господня вечеря. Още твърде рано в разни описания на Ерусалим и на неговите църкви и служби се срещат загатвания за едни или други предмети от този род. Така например в известния текст от IV в. Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta[24] авторката (игуменка на един женски манастир от Тарагона, Североизточна Испания) ни говори за „Светото дърво" от кръста господен („lignum sanctum crucis"), което се пазело от дяконите, за да не се отхапело от него, както някога е станало от някои богомолци (гл. XXXVII). В съкратеното описание на Ерусалим, съставено от неизвестен автор, в половината на IV в. четем: „После влизаме в светилището на църквата на св. Константин, гдето се намират параклисът и тръстиката, и гъбата, и *чашата, която господ е благословил и дал на своите ученици да пият и казал: Това е моето тяло и тази е моята кръв*" („Палестинский сборник", вып. 7, стр. 95—96, цитирано от А. Н. Петров[25]). По-късно, в VI в., Антоний Паломник и Достопочтеният Беда в VII в. са видели тази или друга чаша от господнята вечеря. Много шум на времето си е бил подигнал шестоъгълният съд, който се намира в катедралата „Св. Лаврентий" в Генуа, познат под името Il Sacro Catino di Genova. За него до началото на XIX в. се е казвало, че е бил от изумруд, и са го отъждествявали със съда от последната вечеря. Дотолкова е била голяма неговата слава, че Фра Гаетано да Тереза пише цяла книга под заглавие „Il Catino di Smeraldo Orientale, Gemma consagrata da N. S. Jesu Cristo nell'Ultima Cena degli Azimi" и т. н. (Genova, 1726),[26] за да докаже автентичността на този съд. Първото му отъждествяване е било направено от Jacopo da Voragine, генуезки архиепископ от XIII в., автор на известната „Legenda Aurea", макар че още в края на XII в. Guillaume de Tyr, един от летописците на кръстоносните походи, е бил споменал за този съд и за значението, което са му отдавали генуезците, задоволили се за своето участие в превземането на гр. Кесария (Caesarea) в 1101 г. само с този съд от цялата взета плячка. Разгледан и изследван основно от френски ар-

[24] Брой 1 от Sammlung vulgärlateinischer Texte, издаден от W. Heraeus, 2te Auflage, Heidelberg, Carl Winter, 1921; вж. също така изданието на текста от E. Bechtel в Studies on classical philology, vol. IV. The University of Chicago Press, 1907.

[25] А. Н. Петров, Апокрифическое пророчество, пос. съч., с. 9.

[26] Вж. Bruce, Evolution..., цит. съч., с. 360—361.

хеолози в 1806 г., този съд се оказал не от изумруд, а от просто оцветено стъкло.

Но с това не се свършват търсенията на богослови и археолози в тази област. През време на своя престой в Лондон с научна цел и занимания в British Museum в 1937 г. авторът на тези редове се натъкна на нова находка, на една чаша, която носи името The Antioch Cup (Антиохийската чаша) и която, както пише сам авторът на книжката с нейното описание, Gentle-Cacket, „is reputed to be associated with the Holy Grail" (се смята, че е свързана със светия Грал).[27] Чашата заедно с кутията, която я съдържа, е била намерена от този богослов и археолог при разкопки в една пещера южно от Антиохия, между този град и гр. Хамат.[28]

Приемем ли (заедно с А. Н. Петров[29]), че такава чаша е съществувала, сведения за нея сигурно са се запазили някъде. Дашкевич отбелязва в един от описите на Цариградските реликвии, напечатани в Exuviae Sacrae Constantinopolitanae (II, 213), названието на чашата (VAS) и мисли, че може да отнесе това споменаване към чашата, за която става въпрос в пасажа за Кириловото житие.

Доколкото знаем, въпросите, които възникват във връзка с тази чаша в Кириловото житие, не са били досега изследвани наново. Проф. Ал. Т.-Балан в своето издание на житието (София, 1920) в една забележка на стр. 77 казва: „Надписът въз скъпоценната чаша в Света София е развещан от Константина благодарение на знанието на еврейския и на самарянския език, придобито през време на хазарското пратенство. Житието подкрепя и с тоя случай чудесната дарба Константинова. *А случаят почива въз апокрифно книжовно предание*" (подчертаното от нас, Т.). Нищо повече не ни се казва за това предание, какъв характер то е имало и как се е образувало.

И така въпросът за отношението между пасажа за чашата в житието на Кирила и легендата за Грала остава в крайна сметка неизяснен. Може би откриването на нови ръкописи (от по-раншна дата) и други свидетелства ще хвърлят нова светлина върху тази възможна българска успоредица на легендата за Грала, каквато би представлявал разказът за чашата в нашето житие. За нас е достатъчно да привлечем отново вниманието върху този любопитен пасаж във връзка с 1100-годишнината от смъртта на Константин Философ-Кирил.

---

[27] Gentle-Cackett, The Antioch Cup and other dissertations, including the Holy Grail. London, Palestine and Bible Lands Exhibitions, s. d. (1936). Подробности за тази чаша виж в моята студия „Персевал или Романът за Грала", цит. съч., с. 108—115.

[28] Библейският град Hamath образува, както бележи авторът в края на своята книжка, северната покрайнина на Обетованата земя; намира се на горната долина на р. Оронтес. След завладяването на Александрия е носел името Epiphania, но после старото име го е заместило.

[29] А. Н. Петров, Апокрифическое пророчество..., с. 9.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

КЪМ ВЪПРОСА ЗА МУЗИКАЛНАТА ДЕЙНОСТ НА СЛАВЯНСКИТЕ ПРОСВЕТИТЕЛИ КОНСТАНТИН-КИРИЛ И МЕТОДИЙ

ЕЛЕНА ТОНЧЕВА

Несъмнено най-прекият и сигурен път за изследване на музикалната дейност на просветителите Константин-Кирил и Методий би бил проучването на документи, свидетелстващи за тази дейност. Но подобни свидетелства липсват или поне не са известни досега. Затова се налага търсенето на специфична методология, която да ни доближи до разрешаването на тази централна за историята на старата славянска (респективно българска) музикална култура проблема, централна, защото е тясно свързана със създаването на славянската християнска богослужебна музикална традиция — област от духовното развитие на славянството през средновековието, в която убедително се проявява неговата художествено-творческа мощ.

Музикалната дейност на братята-просветители има и пряко отношение към основната за историята на старата българска музика проблема — съществуването през средновековието на оригинална българска богослужебна музикална практика. Защото не е трудно да се предположи, че щом като България е станала продължителка на просветно-книжовното дело на славянските мисионери и тяхната школа, то и практикуваното в тази школа богослужебно пеене на славянски език ще да е намерило утвърждаване и развитие при съществуващите в България благоприятни обществено-политически и културно-исторически условия. Разработването на проблемите, свързани с музикалната дейност на Константин-Кирил и Методий, същевременно би допринесло за изясняването и на друг значителен за българската музикална история въпрос — ролята на България в култивирането на славянската църковно-певческа традиция в другите славянски и балкански православни страни — Русия, Сърбия, Румъния.

Въпреки голямото си значение за историята на българската средновековна музикална култура музикалната дейност на двамата просветители е била досега рядко обект на изследване от българското историческо музикознание. Причината за това са несъмнено затрудненията, които възпрепятстват последователното проследяване на процеса на

създаване и развитие на този огромен дял от старата славянска (респективно българска) култура. Защото не само липсват паметници, пряко произхождащи от великоморавската епоха; сериозни затруднения създава и невъзможността (засега поне) да бъдат резултатно разчетени невмените нотации на онези стигнали до нас документи (от XI—XIII в.), които са косвено свързани с мисията на славянските просветители. Освен това избягването на тази проблематика бе резултат на съществуващото доскоро недооценяване на културно-историческото значение на славянската църковно-музикална традиция — област на художествената изява, съответна на идейно-емоционалната атмосфера на средновековното общество и неделима от цялостното културно развитие на славянските народи.

Отделни съждения относно музикалната дейност на братята-просветители са изказани в обзорни музикално-исторически трудове или в посветени на други проблеми на българската музикална история публикации от редица български историци и теоретици, като Д. Христов,[1] В. Кръстев,[2] Ст. Петров[3] и др.; тези съждения в последна сметка се свеждат до аксиоматичната постановка на следната принципно правилна теза: възможно е първоначално старата българска богослужебна музикална практика да е била силно повлияна от византийската, но впоследствие тя непременно е създала своя народностно-оригинална култова музикална традиция.

По-подробно е разгледан въпросът за музикалната дейност на Константин-Кирил и Методий в изследванията на двама автори: френската музиковедка, българка по произход, Райна Паликарова-Вердей,[4] и българския музиковед-историк Стефан Лазаров.[5] В основни линии двамата изследователи си служат със сходна методика: те използуват като източник на сведения за музикалната дейност на славянските просветители известните исторически извори: жития, похвали, документи. Въз основа на намерените сведения двамата автори единодушно стигат до изясняването на следните въпроси: 1. Константин-Кирил и Методий са били високо образовани за времето хора; тяхното образование е предполагало познаването на теорията и практиката на музикалното изкуство. 2. Константин-Кирил е бил автор и на музикални творби — той е създал химн в чест на Климент Римски; химнът е бил относително популярен, тъй като е бил изучаван в гръцките училища. 3. Преводаческата дейност на братята-просветители е обхващала и текстове, които са били пети. Обаче по централния въпрос относно музикалната дейност на братята-просветители — какъв вид богослужебна песенност е била използувана — мненията на двамата изследователи се разделят. Ст. Лазаров изказва по-

[1] Вж. Д. Христов, Музикално-теоретично и публицистично наследство, София, 1967, т. I.

[2] Вж. В. Кръстев, Очерки върху развитието на българската музика, С., 1954, с. 8—137; По въпроса за развитието на християнската църковна музика и влиянието на народната песен върху нея, Известия на Института за музика, т. II—III, София, 1955, с. 395—442.

[3] Вж. Ст. Петров, Очерци по история на българската музикална култура, София, 1959, с. 348; Творци, паметници и традиции на старобългарската музикална култура. Сб. Климент Охридски (916—1866), София, 1966, с. 393—404.

[4] R. Palikarova-Verdeil, La musique byzantine chez les bulgares et les russes. MMB, Subsidia, vol. III, Copenhague, 1955, p. 35—63.

[5] Ст. Лазаров, Няколко сведения за музикалната дейност на Кирил и Методи. — Българска музика, VII, 1956, кн. 8, с. 20—23; Старобългарската музика и кирило-методиевските традиции (Die alte bulgarische Musik und die Kyrillo-Methodianische Tradition), Anfänge der slavischen Musik, Bratislava, 1966, s. 49—54.

категорично становище — той счита, че Константин-Кирил и Методий са създали „оригинална славянска църковна музика“[6], което според него логично произтича от обстоятелството, че двамата братя са славяни по произход. Лазаров прибавя още и следните аргументи: 1. Ненавистта на папския престол към делото на славянските просветители е могла да бъде възбудена в такава степен главно поради наличието на славянско църковно пеене, което е представлявало сериозна заплаха за грегорианското пеене — един от най-силните „инструменти за асимилация“ на римската църква, и 2. Свидетелство за съществуването на създадена от братята-мисионери славянска църковна музика е запазената до днес в песенната практика на Чехия песен „Господи, помилуй нас“, за която се счита, че произхожда от великоморавско време. Аргументите на Лазаров не са лишени от известна логика, но тя не е съобразена със сложната историческа обстановка, в която Кирил и Методий вършат своята трудна мисия.

По-подробно и по-разнообразно аргументирано подхожда Р. Паликарова-Вердей към същата проблема. Тя застъпва — макар и предпазливо — противоположното становище: при превода на богослужебните песенни текстове на славянски език е съществувал стремеж да бъдат запазени византийските песенни образци.[7] Авторката използува следната аргументация: в славянските преводи са спазени обичайните при превод на песен от един език на друг условия — запазване броя на сричките и броя и разположението на акцентите. Подобен стремеж разкриват според нея и т. нар. двуезични песнопения (изписване на текста на гръцки и славянски под един и същи невмен ред) — практика, засвидетелствувана както от ранни, така и от по-късни ръкописи. Освен това Паликарова счита за най-правдоподобно предположението, че преводът на богослужебните песнопения е започнал по време на мисията на братята-просветители, но той е бил завършен в България.[8] Тезите на Паликарова са принципно правилни, въпреки че постановките им страдат — както ще видим по-нататък — от известна едностранчивост. Може би е неточно да се каже, че в славянските преводи на песенните текстове *е постигнато* съвпадение на броя на сричките и разположението на акцентите с оригинала, но несъмнено е *наличието на стремеж* към подобно съвпадение (известно е, че най-добрите познавачи на гръцкия език при превеждането на славянски са се стремели да запазят не само точно смисъла на текста, но и формалните му особености; добрият и точен превод се е ценял твърде много; затова и Константин-Кирил и Методий като преводачи са служили за образец на българските си последователи).[9]

От казаното дотук става ясно, че най-малко изследван и най-неубедително изяснен остава именно централният въпрос относно музикалната дейност на славянските просветители — какъв вид богослужебна песенност е била използувана по време на тяхната моравска мисия. Този въпрос ще бъде обект на проучване в настоящата статия. Разбира се, при състоянието на българската музикално-историческа наука, която не раз-

[6] Ст. Лазаров, Няколко сведения . . ., с. 23.
[7] R. Palikarova-Verdeil, цит. съч., с. 38—43.
[8] Пак там.
[9] Д. Петканова-Тотева, По повод на някои мнения за старобългарската литература. — Литературна мисъл, 1969, кн. 5, с. 27.

полага дори с опис на известните досега старобългарски музикални паметници и чиято проблематика е още далеч от пълното, ясно и точно формулиране, не е възможно окончателното и пълно решение на този въпрос. В статията ще бъде направен само опит за *изграждане на хипотеза* относно практикуваната от Кирил и Методий богослужебна песенност по време на моравската им мисия, и то в един твърде обобщен план, с помощта на най-уместните засега методи: дедукцията, аналогията, моделирането.

* * *

Ще започна изследването си с опит за създаване на един така да се каже „модел" на богослужебната християнска песенност през IX в., която е съществувала в обстановката на съперничество между Римската и Константинополската църква относно политическото и духовното господство над славянството. С оглед на това ще бъде нужно изясняването на следния комплекс от въпроси: 1. Как е протекло и какво е било равнището на развитие на християнската богослужебна песенност през този период и какви са били мястото и ролята на народната светска и религиозна (езическа) песенност в това развитие. 2. Какво е съотношението между двете основни разклонения на християнската песенност от това време — гръцкото и латинското (генетическа връзка, взаимовлияния, прилики и отлики и пр.). 3. Какво е било равнището на славянската народна песенност от същия период; доколко тази песенност е имала своя музикално-стилистическа специфика и в какво отношение е могла да бъде тази специфика спрямо църковната песенност на двете църкви.

По-нататъшното изграждане на хипотезата ще се основава върху резултатите от приложението на методите на дедукцията и аналогията по отношение на следните въпроси: 1. Вид и степен на творческата (респективно музикално-творческата) инициатива на братята-просветители при „трансплантацията" на християнската култура на славянска почва. 2. Социално-обществена функция на двете основни сфери на художествена (респективно музикално-художествена) изява в средновековното общество — литература и фолклор (респективно църковна и народна песенност). Основанието за дедукцията ще се гради върху принципа „типовете художествено влияние повтарят типовете общокултурни влияния"; а основа на аналогията е своеобразната синкретичност на изкуствата в християнското богослужение, органическата им зависимост от цялостната теологична система, общото им дидактическо предназначение. Затова независимо от наличието на специфика във всяко едно от изкуствата поотделно общите тенденции в тяхното развитие са принципно логични (впрочем тази принципна логичност се подкрепя от редица факти, напр. от историята на византийската живопис и на византийската музика). Толкова по-основателна е аналогията между литературни и музикални явления, след като се има пред вид органическата връзка между текст и музика (при първенство на текста) в християнското богослужение през разглеждания период.

Ще се опитам — доколкото е възможно — да подкрепя теоретичната хипотетична постановка на проблемата с редица факти, както и с наблюдения в разнообразни музикално-исторически аспекти, извършени

от различни изследователи. Трудно ми е поради оскъдността на подобни изследвания да преценявам критично резултатите от тези наблюдения; засега ще бъде възможно само тяхното логично свързване. В този смисъл настоящата статия ще има и характер на обзор на насоките в изследването на началото на славянската християнска богослужебна музика, на поставените в тези изследвания проблеми, както и на постигнатите резултати.

* * *

Прието е, че богослужебното пеене както в Римската, така и в Константинополската църква произхожда от музиката в църквите на Ерусалим и Антиохия, която от своя страна произлиза от еврейската богослужебна музикална практика.[10] Ранните християнски общини възприемат традицията на рецитация и пеене на богослужебните текстове от еврейската синагога — като по-подходящи за тяхната скромна служба (в сравнение с блестящия култов церемониал в еврейските храмове, в който участвували големи хорове и инструментални състави). Изпълнявани били: 1 — псалми и песни (оди); 2 — стихове от псалмите или къси поеми, създадени по техен образец; 3 — химни-поеми с различна големина; 4 — алелуйни песнопения; 5 — литании и песнопения, пети по време на процесии. За съжаление твърде малко се знае за богослужебната музика от раннохристиянско време, тъй като твърде малко нейни документи са запазени до наши дни. За псалмодическото пеене е известно следното: то се е състояло от начален дял, водещ до тона, върху който се рецитира псалмът; тона (тенора), който се повтаря (с малки отклонения) при рецитацията; междинна каденца (медианта) и финална каденца (финалис), отбелязваща края на стиха. Християнската църква е била особено консервативна по отношение псалмодирането (така напр. началните и каденцовите формули на псалмодически мелодии, пети понастоящем от евреи, в Арабия, Иран и Мароко, са практически идентични на съответните формули в псалмодическото пеене на Римската църква през X в.). За образец на раннохристиянско псалмодиране се счита съхраненото в традицията на Мозарабското (Визиготското—вж. по-долу) пеене изпълнение на Патер ностер (Pater noster) — към псалмодическото пеене се прибавят стихове, придружени от възгласите „Амен“, изпълнявани от богомолците като допълнение към пеенето на солиста. Известно е още, че в раннохристиянско време християнското общество е било обучавано в пеене от покръстени еврейски четци и певци. Възприемането на еврейската институция на четци и певци направило възможно въвеждането в раннохристиянската богослужебност на респонзорното и на антифонното пеене (алтернативното изпълнение на солисти и хор или на два хора). Според сведения на Василий Велики антифонното пеене било въведено в християнската богослужебна практика през IV в.

За характера на раннохристиянските химни може да се съди по запазения до наши дни химн от III в. (химнът произхожда от Египет и е изписан с гръцка буквена нотация). Анализът на мелодията му дава въз-

[10] Данните за историята на византийската музика са взети от E. W e l l e s z, Byzantine music and hymnography. Oxford, 1961. The new Oxhord history of music, vol. II, 1966, Early medieval music up to 1300, c. 14—45.

можност да се направят много важни заключения за отношението на раннохристиянската музика към гръцката музикална класика. В сравнение със запазените до днес гръцки образци химнът показва по-богата музикална структура, която е изградена върху съвършено чужд на гръцката музика принцип — известен брой мелодически формули, свързани чрез речитативни пасажи. Този принцип е характерен за музиката на Средна Азия. Същият структурен принцип се открива както във византийската, така и в грегорианската музика. Нещо повече — някои от мелодическите формули на химна показват връзка с византийски мелодически модели. Установено е още, че мелодическите формули на химна, свързани със славословния дял на текста (химнът е посветен на св. Троица), са свойствени на най-ранната християнска практика. Затова се предполага, че той е създаден по образец на по-старо славословие или че е превод от сирийски, при което е била използувана вече съществуваща мелодия. Химнът доказва две много важни тези за раннохристиянската и византийската музика: 1) че раннохристиянската музика възприема ориенталски, а не старогръцки принципи на музикална композиция, и 2) че византийската музика се е развивала в непрекъсната приемственост от раннохристиянската песенност.

За музикалния характер на алелуйния (орнаментиран) тип раннохристиянско пеене може да се съди по някои образци от Амброзианското пеене, които се считат за свързани с раннохристиянското време (вж. подолу). Изследването на цикъла алелуйни песнопения (от практиката на двете църкви — Римска и Константинополска) е показало, че и в този по-сложен мелизматичен вид църковна песенност традицията е била не по-малко взискателна, запазвайки до късно основната мелодическа структура на ранните алелуйни образци.

Наред с песенния репертоар на еврейската синагога значителна роля за изграждането на раннохристиянския църковно-песенен култ имали източните църкви, които развивали християнската култура въз основа на народен език: Сирийска, Коптска, Етиопска, Арменска, Грузинска. Те създават онова изкуство на християнския Изток, определено като „народно“ — „дълбоко коренящо се в местните народностни традиции“[11].

Известно е, че от най-ранни времена една от характерните черти на християнската поезия е била тенденцията към запазване на връзката с традиционното еврейско богатство от псалми и химни; поради това новите химни били създавани по известни на християнското общество образци от еврейската служба. По-късно, когато християнството влиза в по-тесен контакт с езическото изкуство, били прибавени химни, построени по модел на елинистичната езическа поезия. (В тези химни обаче семитското влияние отново се оказва твърде силно — свързването на духа на гръцката поезия с християнската теология довежда до превръщането им по стил почти в литании.) Появяват се многобройни музикално-поетични творби (често свързани с различните еретически движения), които били израз на личните религиозни чувства на авторите (известна представа за „музикалната страст“, „бяса за музика“, които са били разпространени на Изток — особено в елинистичните центрове на Африка, — където християнството било само „тънка покривка“ над старите езически култове,[12] ни дават запазените в уст-

[11] В. Н. Лазарев, История византийской живописи, Москва, 1947, с. 11—22.
[12] The new Oxford history of music, с. 7—13, 45—52.

ната практика на етиопската църковна музика религиозни песни и танци с екстатичен характер, за които се счита, че са запазили много от чертите на раннохристиянското култово пеене). Скоро обаче църквата установила, че този вид песенност допуска въвеждането на езически идеи в богослужението, несъвместими с християнските догми. В края на IV в. и през VI в. (553 г.) на църковните събори се изготвят разпореждания, които забраняват изпълнението на химни с неканонически текстове.

Въз основа на раннохристиянския песенен репертоар, чрез отбор, съобразен със специфичните изисквания на съответните видове богослужение, се развиват двете основни разклонения на християнската песенност — грегорианската и византийската.

Според надделялото в изкуствознанието становище византийската култура представлява своеобразна асимилация на гръцко-римски и източнохристиянски елементи; асимилация, която се е извършила върху „индивидуално неповторимата социална основа“[13] на византийския обществен строй и държавност. Тази култура се е отличавала със своята консервативност, опираща се върху идеята за запазване на величието, присъщо на преките предшественици на византийските василевси — римските императори. Своеобразна е била обществената функция на византийското изкуство — то е трябвало да въвежда във вярата и да заслепява с великолепието си, внушавайки страхопочитание към могъществото на бог и император. Изкуството е било един от най-активните поддържници на Византийската империя, подчинила многобройни народности.

Своебразният и сложен характер на византийската цивилизация трябва да се има пред вид при разглеждането историята на византийската музика. За съжаление обаче твърде малко се знае за нейното развитие през онзи период от историята ѝ, който ни интересува (от VI до IX в.). Една от основните причини за това е, че по време на иконоборческата ерес основният дял от византийски ръкописи е бил унищожен. Ако се съди обаче по развитието на византийската химнография от този период, това е била една от най-великите епохи на византийската музика. А резултатите от изследванията на музикалната византология през последните години дават основание да се счита, че и византийските мелодии от този период не са загубени; те са запазени — макар и в слабо изменен вид — в по-късните византийски ръкописи, стигнали до нас. Това съхранение на ранния византийски песенен репертоар е било възможно благодарение на изключително действения традиционализъм във византийското изкуство (респективно музика). Поддържан от държавната власт (според Codex Justinianus), този консервативен традиционализъм е имал своята най-здрава опора във византийската теология и естетика. Култът и неговата същностна съставка — изкуството — е трябвало да изпълняват една и съща функция — да бъдат „главно свързващо звено между земния и отвъдния свят“. Доколкото изкуството е трябвало да изразява и изобразява идеалните същности на явленията — а тези идеални същности са били неизменни, — дотолкова осветените от традицията художествени (респективно музикални) модели е трябвало да бъдат пазени от изменения.

Своебразен е бил и творческият акт във византийската химнография. Недопустима е била изявата на лична експресия. Творческото въображе-

---

[13] В. Н. Лазарев, цит. съч., с. 12.

ние на химнографите е било ограничено от догмата и подчинено на изискванията на богослужението — на изискванията за „духовност", нереалност, пасивност, съзерцателност. Творческият акт бил обясняван чрез теологичната идея (в същност идея на неоплатоничната философия, приспособена към християнските догми), според която творбата на изкуството е проява на свръхестественото, станало достъпно на хората посредством осенения от божествено вдъхновение артист. Така ортодоксалната църква смятала химните за „отражение" на славословията, пети от ангелите на небето. Тази теологична идея прави понятен стремежа да се съхрани непроменено това „боговдъхновено" творчество.

Издигането на византийската църква от епископство до положението на господствуваща на Изток бива отразено в развитието на византийската химнография; взимайки моделите на своето творчество от Ерусалим, Антиохия и Александрия, византийските химнографи прибавят към наследените от раннохристиянския период едностройни химни двете големи форми на източния култ — кондака и канона.

Най-ранната форма на византийската химнография е тропарът (*τροπάριον*). Първоначално тропарите са били кратки молитви, написани в поетична проза, които са били вмъквани между стиховете на псалмите. От V в. тропарите започват да бъдат композирани в строфична форма и стават по-дълги. Техният драматичен характер свидетелствува за силно сирийско влияние. Текстовете и мелодиите им са следвали обичайни богослужебни образци. Известно е, че мелодиите им били толкова семпли, че „можели да се учат бързо" (тропарите остават най-популярната поетична форма във византийската химнография и се създават почти през всички периоди на развитието ѝ).

В края на V и началото на VI в. се появява първата голяма поетична форма на византийската химнография — кондакът (*κοντάχιον, κονδακιον*). Най-прочутият ѝ творец е Роман Сладкопевец (VI в.). Кондакът представлявал многострофна творба; неговите строфи (от 16 до 24 на брой) били построени по образец на първата, наречена ирмос (*εἱρμος*). В зависимост от това, дали ирмосите са имали самостоятелна мелодия или са били приспособявани към вече съществуваща, те се делели на *αὐτόμελον* или *ἰδιομελον* и *προσόμοίον*. По времето, когато се появили кондаците, гръцкият език вече е загубил разликите между дълги и къси срички — основата на класическата метрика; поради това се възприема нов стихотворен принцип — силабически, според който всички строфи трябвало да имат същия брой срички и същото разположение на акцентите, както в моделната строфа — ирмоса. Кондаците имали разнообразно съдържание — те разработвали текстове за празниците Рождество Христово, Великден, от Пентикостарния цикъл (първоначално), за Богородица, апостолите, мъчениците, църковните отци. В тях се открива силно влияние на сирийската поезия и на нейния най-значителен представител Ефрем Сирин (IV в.); това влияние било упражнявано от трите основни форми на сирийската поезия — мемра, мадраша и согита (счита се обаче, че изворите на тези форми на сирийската поезия трябва да се търсят в раннохристиянско време). Липсват документи, които да съдържат мелодически образци на кондака; предполага се — съобразно запазени мелодии от късни периоди, че в музикално отношение те са били от силабически тип.

В началото на VIII в. кондактът бива постепенно заменен в богослужението от втората голяма форма на византийската химнография — канона (*κανών*). В музикално отношение той е имал по-разнообразно развитие — строфите на деветте му песни били създадени по девет различни модела — ирмоси; деветте ирмоса са били изпълнявани по различни мелодии. Първият велик творец на канони е Андрей Критски (краят на VII — началото на VIII в.). Счита се, че творчеството на Андрей Критски е било силно повлияно от творбите на Роман Сладкопевец, осъществяващо по този начин приемствеността между двете основни форми на византийската химнография.

През VIII в. център на византийската поезия е манастирът „Св. Сава" (Sabas) край Мъртво море; в него служили и творили гръцки, сирийски, арменски и коптски монаси. Най-известните химнографи на манастира са били Йоан Дамаскин (700—760) и Козма Маюмски (VIII в.). Те били активни защитници на православието. На Йоан Дамаскин (сириец по произход) се приписва създаването на Октоиха — цикъл от химни, разделени на осем групи съобразно осем гласа. Но редица данни свидетелствуват, че подобно подреждане е съществувало още в юдейската традиция (най-ранният известен октоих се приписва на антиохийския патриарх Север — началото на VI в.). Освен това Йоан Дамаскин създал само неделния октоих; останалите химни били попълнени постепенно до XII в.

В края на VIII в. най-значителният център на химнографско творчество става Студийският манастир край Константинопол. Неговият най-изтъкнат творец е Теодор Студит. Творбите на Теодор Студит имали за образец химните на Роман Сладкопевец. Напр. неговият канон за Страшния съд е почти напълно сходен на кондака със същото съдържание на Роман Сладкопевец. Но съотношението между двете творби показва спецификата на химнографското творчество от това време. Теодор Студит внася малки изменения, но те са съществени: той приспособява поетичния образец на кондака към структурата на канона; освен това поставя деветте ирмоса към девет вече съществуващи мелодии (ирмосите на този канон са prosomoia; те са използували мелодиите на ирмосите от Великия канон на Андрей Критски). Освен това каноните от Студийската школа разкриват по-органично единство между частите си в сравнение с по-ранните образци. Активни творци на Студийската школа са били цариградският патриарх Методий I, Йосиф Евхаитски, Йоан Мавропус и др. Химническото творчество на тази школа продължава до XI в.

Успоредно с кондака и канона, с разширяване на богослужението и увеличението на празниците (през периода IX—XI в. броят на празниците във Византийската църква се увеличава от 80 на около 110),[14] се развиват и редица други по-малки поетични форми, различни по характер и предназначение: ипакои (*ὑπακοή*), катавасии (*καταβασία*), катисми (*καθίσμα*) богородични догматици (*Θεοτόκιον*), икоси (*οἶκος*) и др. Най-значителни и многобройни били стихирите. Първоначално те представлявали стихове, пети след стиховете на псалмите; по-късно се удължават и влизат в променливата част на утренното и вечерното богослужение.

---

[14] Ив. Гошев, Старобългарската литургия. — Годишник на Софийския университет, Богословски факултет, София, 1932, с. 17.

От направения кратък обзор на развитието на византийската музика до IX в. могат да бъдат изведени следните заключения: 1. Въз основа на консервативния традиционализъм във византийската художествена традиция песенността през IX в. е била все още твърде близка до ранохристиянските песенни образци — т. е. преди всичко до песенните модели на културата практика в еврейската синагога, както и до онези мелодии, които са били създадени в християнския Изток — мелодии, *народни* по своя произход. Широка (овладявана и усъвършенствувана през векове) е била практиката на използуване на стари мелодически модели при създаването на нови химни. 2. Мелодиите са били предимно от прост силабически тип; (великолепието в богослужението се е дължало повече на внушителността на песенното изпълнение по плътност и сила — участието на огромни хорове, отколкото на сложност на мелодическата структура; усложнението, „разширението" на мелодиите чрез богато орнаментиране започва след XI в.). 3. Византийската песенност през IX в. не е била още окончателно кодифицирана (това става през XII в.), следователно възможни са били творчески проявления, особено насърчавани от бързото увеличаване на броя на празниците (макар и тези творчески проявления да са били подчинени на спецификата на творческия акт във византийската музика).

Как е протекло развитието на второто основно разклонение на християнската богослужебна песенност до IX в. — музиката на Западната църква? Известно е, че гръцкият език бил заменен с латински през III в.[15] Съществуват сведения за участие на религиозни песни в романското богослужение, но тези композиции са били случайни и нищо не се знае за техните мелодии. Първата голяма епоха на латинското богослужебно пеене е IV в. От това време са известни четири вида песенност в латинската църква: амвросианско, галско, мозарабско (визиготско) и римско. Счита се, че това „размножаване" на западноцърковната песенност се дължи в голяма степен на превода на песенните текстове от гръцки на латински; при превода въпреки стремежа да бъдат запазени гръцките оригинали (засвидетелствуван от двуезичните песнопения, съдържащи едновременно гръцки и латински текстове) са били допускани промени в броя на сричките и разположението на акцентите, което наложило изменения, станали проводници на местно народнопесенно влияние.[16]

Най-старото латинско пеене е амвросианското, получило наименованието си от Амвросий Медиолански (374—397), макар че някои автори отнасят възникването му към по-късно време. Център на амвросианското пеене е бил Милано. Възпитан в духа на теологическите принципи на гръцките църковни отци, Амвросий е бил един от най-упоритите защитници на ортодоксията. На него се приписва и музикалната реформа, която въвежда в миланското богослужение изпълнението на химни и антифони в часовете на нощното бдение. Известно е, че Амвросий умеел да използува художественото въздействие на църковното пеене върху богомолците — счита се дори, че сам той е писал латински химни с цел да популяризира ортодоксалната доктрина за светата троица. Съще-

[15] Данните за историята на западната църковна музика са взети от The new Oxford History of music, с. 58—127.

[16] Chr. Thodberg, Der byzantinische Alleluarionzyklus. MMB, Subsidia, vol. VIII, 1966, S. 175.

ствуват две основни становища относно миланското богослужение и песенност. Едното счита, че те са чисто латински, а другото — което съобразно съвременните изследвания надделява — приема наличието на силна обвързаност с източно-християнския култ (сирийски и гръцки). Сравняването на амвросиански с грегориански мелодии доказва старинността на първите, от което може да се заключи, че амвросианското пеене е било тясно свързано с предгрегорианското. А сравнителното проучване на амвросиански и византийски мелодии разкрива сходство, което доказва тезата, че амвросианските мелодии са най-старата форма на Plain chant (сходството засяга съставни мелодически формули и каденци; то указва на общ произход, общ първоизточник, за какъвто се счита ерусалимското пеене). Известно е следното за амвросианското пеене: по-голямата част от мелодиите са създадени върху текстове от Библията. Те използуват първоначалния латински превод; и въпреки че този превод бива заменен с нов през VII в., те запазват в голяма степен особеностите на стария превод. Амвросианският речитатив се различава от римския по заключителния низходящ интервал (кварта вместо квинта), което го сближава с византийската речитативна традиция. Псалмодиите съдържат „тенор" (тона, върху който се изпълнява основният текст) и финални каденци; липсват междинни каденци; финалните каденци са много разнообразни, което е било необходимо с оглед свързването им с различни антифони. Представителни за амвросианското химново пеене се считат трите химна, приписвани на Амвросий (запазени в римското пеене) — приема се, че чрез тях са съхранени до съвременността ни особеностите на старинните амвросиански химнови мелодии. Последните са имали свой обособен стил; те са били съставени от мелодически формули (силабически и пространни), които са били съединени посредством кратки фрази. Честа е била употребата на т. нар. „слово-мелодии" — т. е. свързани с определени думи мелодически стереотипи. Мелизматичното амвросианско пеене се оказва много близко на византийското.

Вторият вид старинно латинско пеене е галското (gallician), съществувало от V до VIII в. Една от най-значителните личности в историята на галското пеене е Цезарий от Арл (470—542). Според описанието на живота му (писано от тулонския епископ Киприан.) Цезарий е полагал специални грижи за богослужебното пеене — той се разпоредил паството, съставено от светски хора, да учи псалмите и химните и да ги изпълнява с „ясен и мелодичен глас" . . . „както прозата, така и антифоните". . . „някои на гръцки, други на латински, така че да няма възможност за празни приказки в църквата". Нареждането за изпълнение на песнопенията на двата езика е било съобразено с присъствието на богомолци, говорещи гръцки. От разпореждането става ясно, че през VI в. в галските църкви е било изпълнявано антифонно пеене. До нас са стигнали много малко паметници на галското пеене. Причината за това е, че по времето на Карл Велики (771—814) в Галия се въвежда римското пеене и литургия. Малкото запазени галски религиозни мелодии са главно от мѐсата. Те доказват, че е било „трудно да се унищожи без остатък едно народно пеене; онези мелодии, които са били любими на народа, устояват на римското нашествие и проникват в римските култови книги". Някои от тези мелодии са доста различни от съответните им (по текст) римски, други са сходни на амвросианските или мозарабските, а трети са специ-

фично галски. Но общата им музикална характеристика е принципно сходна на спецификата на християнската песенност.

Третият вид западно богослужебно пеене е мозарабското (визиготското). То възниква в романска Испания. Счита се, че е търпяло влияние на цивилизацията на езически Рим през периода от I до V в., но до нас не са стигнали никакви музикални документи от това време. Приема се, че мозарабската църква (която се е наричала визиготска до арабското нашествие през 711 г.) е била свързана с църквите в Африка, Антиохия и Ерусалим. Писанието на испанската пилигримка монахиня Етерия показва, че изпълняваните в Ерусалимската църква видове песенност не са били непознати в родината ѝ. Оформената визиготска песенност се запазва до въвеждането на римското пеене през X в.; тъй като достигналите до нас мозарабски невмени документи все още не са разчетени, сведенията за мозарабските мелодии са твърде оскъдни. Посредством устната традиция са запазени няколко славословия, които са били изпълнявани на гръцки и латински език. Около 20 мозарабски мелодии се приемат за автентични. В тях се откриват елементи на драматизация; освен това в изпълнението им са участвували и богомолците (например при пеенето на мозарабското „Патер ностер", за което стана дума погоре). Някои от мозарабските песнопения са се отличавали с мелодическа пространност — така в антифона Ad accedentes словото „Алелуя" е било пято със 163 тона. Макар и оскъдни, сведенията за мозарабското пеене свидетелствуват за силно източно влияние — откриват се и африкански, амвросиански и галски влияния.

Четвъртото, най-победоносното от западните видове църковно пеене е римското. Историческите сведения показват, че от IV в. в Рим започва активно музикално развитие. Счита се, че през този ранен период от развитието на римското пеене особено силно е било източното влияние. Големият реформатор на западното пеене папа Дамас (366—384) провежда синод през 374 и събор през 382 г. в сътрудничество с източните църковни ръководители. Негов съветник в богослужебните дела бил Йероним, специалист по източно богослужение. За разпорежданията на папа Дамас относно богослужебното пеене може да се съди по писмо до него от Йероним — нареждало се псалмите да се изпълняват и през деня и през нощта във всички църкви. Тези разпореждания са били проводници на силно източно, по-специално — ерусалимско влияние в Рим. Въпреки оскъдните сведения за римското пеене от този период известно е, че голяма част от неговия репертоар е произхождал от Изток, източното влияние е било особено силно в областта на богослужебното пеене.

По време на папа Целестин I (422—432) се предприема основаването на Scola cantorum в Рим, която да култивира религиозната песенност. Папа Сикст III (432—440) и Лъв Велики (440—461) полагат големи грижи за пеенето — последният основава манастирите „Св. Йоан" и „Св. Павел", които са имали за задача да се грижат за пеенето в папската базилика. През този предгрегориански период наред с псалмите в богослужебното пеене са участвували и антифони, и химни. Макар че наличието на сведения е малко, то свидетелствува за силно източно (особено ерусалимско) влияние.

Времето на папа Григорий Велики (590—604) е свързано с установяването на окончателния облик на римското пеене, което започва да се нарича грегорианско. Негов център става реорганизираната от папа Григорий Scola cantorum. Макар че е трудно да се твърди, че папа Григорий е създал болшинството от грегорианските мелодии, без съмнение той е бил добър музикант и е участвувал активно в систематизирането на използуваните в богослужебната практика мелодии, които при това кодифициране придобиват своята обща стилистическа характерност. Подобно на Йоан Дамаскин папа Григорий е бил известен църковен писател, който се е ползувал с голям авторитет.

След папа Григорий римското пеене бързо се разпространява в Европа (в резултат на стремежа на римските папи да уеднаквят богослужението и укрепят влиянието си). Кантори от Римската Scola cantorum били разпратени в различни страни, за да внедряват грегорианското пеене. Така в Англия още през 630 г. е съществувала школа за грегорианско пеене (в Кентърбъри). В Германия грегорианското пеене бива въведено от Бонифаций; във Франция — през време на царуването на Пипин Къси (умрял 769). Център на грегорианското пеене стават Мец, чиято активност е особено голяма през VIII—XII в., и Сен Галенският манастир.

До края на IX в. римското богослужение придобива много от песнопенията си (за това допринасят редицата творци след папа Григорий). След IX в. започва нов етап на неговото развитие. То бива обогатено от нови музикални форми, в голяма степен с народностен характер — секвенции, тропи. Започват и първите прояви на ранното многогласие, на литургичната драма.

По въпроса за съотношението между латинското и гръцкото богослужебно пеене през IX в. — към цитираните в направения дотук обзор факти — може да бъде прибавено още следното: счита се, че грегорианският репертоар се е развил върху основата на най-старинното религиозно и народно пеене от източен и западен произход. Източната музика, сродена с музиката от еврейската синагога, и песенността от Антиохия и Ерусалим, наред с местната западна (богослужебна и светска) песенна традиция се считат за основните извори на грегорианското пеене. Особено голям бил делът на източната църковна музика. За упоритостта и жилавостта на гръцката песенна традиция на Запад има редица сведения (предполага се, че за това допринасят многобройните гръцки братства в западните страни). Според Ordines Romani даже след XI и XII в. изпълнението на дялове от богослужението едновременно на гръцки и латински език в някои празници е било допустимо (дори в присъствието на папата). Приема се, че песнопенията от църквите в Ерусалим и Антиохия били въведени отчасти по време на папа Дамас (IV в.), отчасти в последната четвърт на VII в., по време на папите Агатон (678—681), Лъв II (682—683), Бенедикт I (684—685) и Сергий (687—701). Източните песнопения участвували в обособяването на всички разклонения на западното пеене; и макар мелодиите им да са били асимилирани при адаптацията им към латинския текст, те не загубили изцяло първоначалната си характерност.

Въз основа на казаното дотук относно развитието на западната църковно-музикална певческа традиция могат да бъдат изведени следните

заключения: 1. Западното църковно пеене започва развитието си като самостоятелен клон на църковната песенност върху раннохристиянските песенни традиции; тласък за това развитие дава замяната на гръцкия език с латински, но при тази адаптация мелодиите запазват много черти от характерността си; същевременно преводът е едно от условията, които са благоприятствували проникването на народнопесенни влияния, довели до обособяването на цитираните по-горе разновидности на латинското пеене. 2. Както в периода на зараждането си, така и по време на развитието и разцвета си западното църковно пеене е търпяло влияние от страна на източното църковно пеене (повече от ерусалимската, отколкото от константинополската традиция). Източните песнопения са съставили основния дял от църковнопесенния репертоар на западната църква. Следователно въпреки съперничеството си в духовно и политическо отношение и разногласията си по канонически и догматически въпроси (които постепенно се изострят и довеждат през XI в. до окончателното им разделяне) двете църкви запазват в голяма степен родството и връзките си в музикално отношение. 3. През IX в. църковно-певческият репертоар на западната църква е канонизиран в основни линии — по отношение съдържание, последование и стил; но по същото време започват и редица проявления с повече или по-малко творчески характер — появата на тропи, секвенции, литургическа драма, многогласие, които стават проводници на народнопесенни влияния. Следователно и Римската църква не е била нетолерантна спрямо изменения в музикално отношение; освен това към същото време тя проявява и частично разколебаване относно възможността за употреба на народен език в богослужението (Франкфуртски събор през 794 г., Ахенски, Майнцки, Турски, Ахенски събор съответно през 802, 813, 813 и 847 г. постановяват епископите и свещениците да употребяват разбираем за народа език).[17] 4. Подобно на източната и западната църква е практикувала трите основни вида изпълнение на богослужебните текстове: тържествено четене, псалмодиране (от силабически тип, но „по-аскетично“ в мелодическо отношение в сравнение с византийската псалмодия) и химново (полусилабическо и мелизматично — отново с превес на мелодическото богатство в източната химнография). Но и грегорианското пеене е било подчинено на основния структурен принцип — свързването на определени мелодически формули (характерни за осемте църковни гласа), много от които били запазили старинната си характеристика, опирайки се на грижлива традиция. Следователно и западната музика през IX в. е била относително структурно несложна (с изключение на мелизматичните песнопения, предназначени за изпълнение от специално подготвени певци); тя е била все още и принципно близка на раннохристиянската музика.

* * *

Въз основа на направения дотук обзор на развитието на съвременното на моравската мисия църковно пеене в Римската и Константинополската църква, както и на изводите от този обзор става възможно да се изкаже следното становище относно едната страна на проблемата, какъв вид

[17] Е. Георгиев, Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост, София, 1969, с. 70.

песенност е била използувана по време на тази мисия — гръцка и латинска. Както е известно, освен категоричното твърдение в полза на византийските песенни образци напоследък все повече се говори (от редица западни изследователи), че славянските просветители са използували латински богослужебни и песенни модели по време на мисионерството си сред славянските народи. Един от използуваните аргументи гласи, че папата не би могъл да признае за канонически правилни славянските книги и реда на славянското богослужение, ако то не е било съобразно с латински образци.[18] Разгледаното по-горе с ъ о т н о ш е н и е между двете църкви в областта на църковната песенност показва, че не е уместно алтернативното поставяне на въпроса — дали е използувана латинска *или* византийска песенност. Най-логично ще е становището, че славянските просветители, съобразявайки се с политическата обстановка в земите, където са проповядвали, са използували в практиката си онзи вид песенност, който е бил най-подходящ за дадения момент с оглед успеха на мисията, т. е. те са използували навярно и византийска, и грегорианска песенност при несъмненото преобладаване на византийската (тъй като те са били византийски мисионери и са познавали най-добре именно тази песенност). Това становище може да бъде подкрепено и от сведения относно дейността на Методий. Така в писмото на папа Йоан VIII до Светополк от 880 г. се казва: . . . „И ние разпитахме тоя Методий . . . дали той така вярва в символа на православната вяра и *пее светата литургия, както е известно, че ги пази светата римска църква*, и както е прогласено и предадено от светите отци на шестте вселенски събора според евангелските постановления на господа наш Христос.“[19] И по-нататък: . . . „И няма нищо противно на вярата и учението в това да се пеят литургиите на славянски език и да се четат евангелието или свещените глави от Новия и Вехтия завет, а също така и всички други богослужения. *Ако те са добре преведени и изтълкувани* . . .“[20]. При съществуващите отношения между двете църкви в богослужебно и църковнопесенно отношение е било допустимо проявлението на търпимост от тяхна страна; това е може би една от причините, поради които славянските богослужебни книги са били признати за канонически правилни от папата.

Относно въпроса за отношението на църковната към народната песенност — религиозно-езическа и светска — би могло да се каже следното. Много изследователи са констатирали участието на народната светска песенност в изграждането на църковнопесенния репертоар: . . . „в стари времена свещените текстове са били приспособявани към народни мелодии“; . . . „много от амвросианските мелодии са били народни мелодии, някои от които не са били винаги подходящи за звучене в църква“; . . . „грегорианските мелодии са били много повлияни от околния свят; някои от тях са звучали като народни мелодии“[21]; и пр. Приема се, че църквата нееднократно се е ползувала от народната песенност за борба против езичниците и еретиците, за печелене на последователи (напр.

---

[18] E r w i n K o s c h m i e d e r, „Wie haben Kyrill und Method zelebriert“. Anfänge der slavischen Musik, 1966, S. 7—22.

[19] Е. Г е о р г и е в, цит. съч., с. 90.

[20] Пак там, с. 91.

[21] G. C i o b a n u, Altertümliche Elemente in der Rumänischen und Bulgarischen Volksmusik. Revues des etudes Sud-Est europeenes, т. II, 1964, № 1—2, S. 79—91.

Ефрем Сирин по пример на гностиците е защищавал ортодоксалните принципи посредством използването на народни мелодии; със силата на художественото въздействие на народните мелодии са си служили арианите за печелене на привърженици; и пр.[22]). Съществува и хипотеза, че разместването на старогръцките наименования в системата на църковното пеене се дължи на „масивното проникване“ на народната песенност с цялото ѝ ладово разнообразие в църковната музика.[23] Тезата за народностния и многонационален произход на църковната песенност се доказва и въз основа на конкретен музикален материал от песенността на балканските народи (български и румънски); сходството между каденцовите формули върху V степен в български и румънски народни песни, от една страна, и византийски и грегориански мелодии, от друга, дава основание да се счита, че цитираните мелодии са имали общ извор — тракийската и дакийската песенност, която е участвувала в създаването на източния църковнопесенен репертоар през ранното християнско време (III в.).[24]

Многократно доказаното становище относно влиянието на народната песенност върху църковната (както през периода на възникването, така и по време на развитието и разцвета ѝ), има двояко значение за нашата проблема. Преди всичко то води до извода, че църковната песенност (както източната, така и западната), която е могла да бъде използувана от братята-мисионери през IX в. поради участието на народностното песенно начало в нея, не ще да е била много различна в композиционно-структурно отношение от народната песенност; следователно тя не е могла и да бъде прекалено „чужда“, трудна за възприемане от народа (както гласи обичайната предпоставена теза в досегашните изследвания на старата българска музика); друг е въпросът, как е била възприемана тази музика с оглед естетико-стилистическата ѝ характеристика — този въпрос е свързан с проблемата за различната функция на народната и на религиозната християнска песенност в средновековното общество. Същевременно допускането на влияние на народната песенност върху църковната предполага и допускане на възможност за влияние и на народната славянска песенност върху църковната при християнизирането на славянските народи, особено при наличието на предпоставката, която обикновено е обуславяла подобно влияние — използуването на народен език в богослужението. Но изследването на възможността за подобно влияние трябва да бъде предшествувано от разглеждането на следващия въпрос, поставен в настоящата статия, а именно: какво е могло да бъде равнището на музикалното развитие на славянството, сред което братята са извършвали просветителската си мисия; доколко през този период е била обособена стиловата специфика на славянската народна песенност. Разискването на този въпрос е твърде трудно, тъй като славянската музика е лишена от всякаква писмена документация от първото хилядолетие от новата ера. Действително до наши дни са съхранени многобройни образци на славянския фолклор по устен път; но равнището на тяхното теоретико-историческо изследване не позволява да се отговори задоволително на въпроса, доколко тази стигнала до нас чрез устната традиция музика може да разкрие чертите

[22] G. Ciobanu, op. cit., S. 90.
[23] Пак там.
[24] Пак там.

на старинните ѝ първообрази. Изостанала е и етнографско-сравнителната фолклористика, която би била несъмнено един от най-плодоносните пътища към разкриването на стиловата характеристика на славянската народна музика. Пречка за резултатното разглеждане на този въпрос е и незадоволителното равнище на музикалната психо-генетика и на музикалната теория, по-специално на изследването на психо-физиологичните и интелектуално-логическите закономерности при формирането на музикалната система през ранните периоди на развитието на музиката.

О това, което е потвърдено от многобройни писмени извори и което се счита за безспорен факт, е голямата музикалност на славяните, музикалност, която е била считана от историците за техен отличителен признак. Като се имат пред вид тази особеност, както и фактът, че през ранните времена на славянската история са били обособени техни специфични особености в областта на материалната култура и езика (съобразно данните от археологията, етнологията и антропологията, историята и езикознанието), с твърде голямо основание може да се предположи, че известна стилистическа характерност е била обособена и в областта на славянската песенност. Указание за това дават редица изследвания.[25] Напр. сравнителният анализ на славянската народна песенност въз основа на критерия структурно най-прости форми на славянската народна музика е довел до следните резултати: две културни области се оказват сходни по отношение съдържимостта на примитивните песенни структури (речитативни, секундови и терцови). Това са предноазиатската в арабско-ислямската ѝ част, от която редица образци се отнасят към еврейските култови песнопения; и славянската област, особено областта на балканските славяни (и по-специално — България). Изследването е доказало, че тези най-примитивни (респективно най-архаични) песенни форми са тясно свързани с ритуала (пролетен, коледен, жетварски, погребален). При изследването се е имало пред вид разграничението от онези примитивни форми (предимно секундови), които имат унив рсален характер и са еднакво чести както в славянската, така и изобщо в примитивната музика на различните народи. Обаче по отношение на редица по-усложнени примитивни форми се е оказало възможно заключението, че те са носители на специфично славянска музикално-структурна характеристика (става дума за мелодии с двучастен строеж, разграничен с различни каденци, както и за двучастни форми, при които каденците остават еднакви, а разграничението се извършва чрез изменение на началните мотиви). В тези форми са разкрити и тенденции към периодичност и вариационност. Установен е и още един по-специфичен тип мелодии — с дъгообразен мелодически строеж, в който двучастното разграничение се осъществява чрез две низходящи мелодически образования. И макар че все още остава открит въпросът, доколко констатираните по-горе особености на славянските архаични песенни форми могат да бъдат отнесени към резултатите от обща културно-обществена обусловеност или към проявите на полигенетичното развитие,[26] все пак резултатите могат да бъдат използувани (разбира се, не без резерва) за нашето изследване в следния аспект: по времето на Моравската мисия на Константин-Кирил и Методий славянската народна песенност е имала

[25] Al. Eleschekova, Strukturelle Frühformen slavischer Volksmusik. Anfänge der slavischen Musik, c. 147—165.

[26] Пак там.

своя обособена стилова характеристика, която по принципни музикално-структурни белези ще да е била сходна на основната част от църковно-песенния репертоар, защото в неговото създаване са участвували предимно народно-песенни образци именно от предно-азиатската културна област (по-специално от еврейската култова песенност). Това сходство — съобразно принципа на взаимодействие между две сходни в структурно-композиционно отношение песенни сфери — не е могло да обуслови революционни, радикални изменения в култивираната сред славяните църковна музика; но то е благоприятствувало едно „пасивно" взаимодействие — възникване на „редакции" — т. е. прояви на „трансплантация"[27]. Това сходство навярно е благоприятствувало проникването на славянската песенност в църковната музика (разбира се, въз основа на отбор и моделиране съобразно идейно-естетическите изисквания спрямо църковната песенност). След като познаваме характера на творческата практика в църковната музика, бихме могли и да предположим възможните пътища на това проникване: 1 — чрез създаването на песнопения при въвеждането на нови празници (тогава ще да е било възможно заимствуването на цели мелодии) и 2 — при несъответствията по отношение броя на сричките и разположението на акцентите в преводите на песенните текстове от гръцки на славянски език (тогава ще да е било възможно възприемането на отделни интонации, на малки мелодически изменения в духа на народната песенност).

В подкрепа на изказаното предположение за възможните два пътя на проникване на славянската песенност в църковната музика могат да бъдат посочени следните доказателства: споменатата по-горе славословна песен „Господи, помилуй нас", съхранена в устната традиция на Чехия, се оказва свързана със стара предхристиянска практика и по-точно — с древни езически погребални обреди.[28] За доказателство може да се приеме и Канонът в чест на Димитър Солунски,[29] който се счита от славистите за произхождащ от моравската епоха и се приписва на Методий.[30] Композицията в общи линии е съобразена със структурно-композиционните особености на византийския литургично-песенен вид канон. Сравнителното изследване на творбата показва, че тя е имала завършен вид — както в текстово, така и в музикално отношение — през IX в. За съжаление не е известно каква е била мелодията на творбата. Известен е нейният византийски модел, но остават непознати църковно-славянските ирмоси на отделните песни. Установено е, че в нотирането на тропарите (строфите) на песните са допуснати отчетливи отлики; това вероятно се е дължало на различния брой срички в отделните тропари, което е наложило известни изменения на мелодиите. Но независимо от това, че въпросът за мелодическата характеристика на творбата, както и на други въпроси, свързани с нея, остават частично или изобщо неизяснени (тяхното решение предполага изследване на всички известни досега редакции

[27] Терминът „трансплантация" е използуван в смисъла, който влага в него Д. С. Лихачов в статията си „Старославянските литератури като система", сп. Литературна мисъл, XIII, 1969, кн. 1, 3—38.

[28] J. Fukač, Zu den Ergebnissen der Forschung über den musikalischen Charakter der Epoche Gross-Mährens, Anfänge der slavischen Musik, c. 43—49.

[29] L. Mokry, Der Kanon zur Ehre des hl. Demetrius als Quelle für die Frühgeschichte Musik, c. 35—43.

[30] Е. Георгиев, цит. съч., с. 287—289.

на канона; а музикалното проучване предполага сравнение с известните досега църковно-славянски ирмоси), все пак наличието на творбата показва, че през моравската епоха е било практикувано химнографско творчество на славянски език и вероятно въз основа на славянската песенност.

Към доказателствата могат да бъдат отнесени и резултатите от изследванията на двата хилендарски песенни сборника: Хилендарски триод 307 и Хилендарски ирмолог 308.[31] Установено е, че ирмосите и следващите ги тропари в сборниците показват твърде големи разлики по отношение броя на сричките и разпределението на акцентите; това се е дължало на необходимостта да бъде спазено точно предимно смисловото съдържание (и евентуално — словесното последование); повече знание и умение са били необходими, за да бъде отъждествено при превода и съвпадението на броя на сричките, и разположението на акцентите. Отликите от оригинала са били по-многобройни и големи в тропарите, отколкото в ирмосите; тези отлики са създавали несъмнено трудности при приспособяването на текста към византийските мелодии; те са, които са наложили по-големи или по-малки мелодически изменения (въпреки че се запазва съвпадение в основната конструкция на мелодията). И именно тези изменения навярно са били проводници на славянското народнопесенно влияние. Освен това триодът съдържа около 65 песнопения, чиито текст и мелодия могат да бъдат намерени само в отделни византийски образци, или изобщо не могат да бъдат открити. Възможно е тези песнопения да са образували византийски стихирарически сборник, който не е запазен до наши дни. Но възможно е те да са образци на химнографско творчество на славянски език (знае се, че песнопенията от триода са били създадени главно в Студийската химнографска школа;[32] възможно е те да са били сътворени от славянски химнографи, тъй като по това време славянството започва да играе значителна роля на Балканите — да си припомним тезата на Ив. Дуйчев за попадането на славянството в „сферата на създаване“ на византийската култура[33]).

Приведените доказателства имат стойност и за следващата проблема, поставена в статията: вида и степента на творческата инициатива на славянските просветители при „трансплантацията“ на византийската култура на славянска почва. Те свидетелствуват за проявление на активна, творческа „селективност“ по отношение християнската богослужебност, с която се е разполагало на времето. Тази селективност намира особено красноречив израз в създаването на славянските ирмолози, които компилират елементи от Палестино-синайската и от Константинополско-атонската традиция (от първата бива възприет редът на подреждането на песнопенията, а от втората — отделни ирмоси и мелодически формули[34]). Казаното дотук потвърждава тезата, според която славянските мисионери са създали славянското богослужение не чрез просто пренасяне на установените модели от християнската богослужебна практика; в резултат на тяхната творческа инициатива се създава *нов клон* на християнската богослужебност — славянския.[35]

---

[31] O. Strunk, Zwei Chilandari Chorbücher, Anfänge der slavischen Musik, c. 65—77.

[32] E. Wellesz, цит. съч., с. 141.

[33] Ив. Дуйчев, По някои проблеми на старобългарската и старославянската литература, сп. Литературна мисъл, XIII, 1969, кн. 5, с. 16—17.

[34] M. Velimirović, Byzantine elements in early Slavic chant; the Hirmologion, Copenhague, 1960.

[35] L. Vašica, Slavische Petrusliturgie. Anfänge der slavischen Musik, c. 23—35.

Свързан с „творческата селективност“ на братята-просветители е и въпросът, дали те са използували в практиката си и латински богослужебни и песенни образци. Редица изследвания в тази насока потвърждават тезата за оригиналността на богослужебното творчество на просветителите. Подобна подкрепа оказва изследването на славянската Петрова литургия[36] и на Киевските листове[37] (глаголически паметник от XI в.). Въпреки че въпросът относно наличието на славянска Петрова литургия е все още спорен, изследванията, свързани с нея, представляват интерес за нашата проблема, затова някои от тях ще бъдат цитирани. Така, счита се, че славянската Петрова литургия, основаваща се върху гръцки и (или) латински архаичен литургичен тип (тя се оказва сходна на грузинската Петрова литургия, чийто превод се отнася към IX в.), има редица особености, които я сродяват с Киевските листове; една от главните особености е наличието на своеобразна компилация на латински и гръцки елементи (Киевските листове се считат за принадлежащи към богослужебните латински сборници, наречени libelli missae; тези сборници са били използувани от латинските мисионери и са имали различно съдържание, съобразено с изискванията на мисионерската практика). Компилативното съдържание на Киевските листове би могло да свидетелствува за необходимостта по време на моравската мисия да се осъществява селективност, съобразена с обществено-политическото и културно-историческото положение в страната. Същото може да се каже и по отношение използуваната от братята-просветители екфонетична нотация — ако се съди по нотацията на Киевските листове, която се счита за компилация на елементи от гръцката и латинската екфонетична нотация[38] (при наличието на резерва, свързана с все още нерешения въпрос, доколко изобщо надредните знаци в паметника могат да бъдат отнесени към екфонетичните музикално-писмени системи).

И така, дотук бе изказана аргументация относно становището, че Кирил и Методий са проявили творческа инициатива и творческа селективност при създаването на славянския богослужебен клон. Остава да бъде разгледан последният от поставените в началото на статията въпроси: каква обществено-социална функция са изпълнявали народната и църковната песенност в средновековното общество — с оглед да бъде изказано по-определено становище за възможността творческата селективност на просветителите при създаването на славянската църковно-певческа традиция да е обхванала и славянската народна песенност. Фолклорът в средновековното общество — както словесният, така и музикалният — е представлявал сравнително пълна система за удовлетворяване потребностите от словесни (респ. музикални) художествени произведения. Но в него са „липсвали средства за удовлетворяване потребността от нова религия“. „Фолклорът си е бил и си остава, ако не езически, то в краен случай нехристиянски.“ Християнството е било такава област от живота на човека, която не е могла да бъде обслужвана от фолклора. Доказателства за тази теза дават изследванията напр. на българския и румънския словесно-музикален фолклор. Доказано е, че в българската

[36] L. Vašica, цит. съч.
[37] E. Koschmieder, цит. съч.
[38] Пак там.

народно-песенна практика липсва жанрът религиозна (в смисъл на християнски религиозна) песен. Онези песни, в чиято словесност съществуват повече или по-малко изразени християнски моменти (впрочем текстът на тези песни представлява своеобразна смес от езически и християнски идейно-художествени представи), в музикално отношение не показват стилистико-естетическо влияние от страна на църковната песенност. Аналогично е положението и в румънския фолклор. Влиянието на религиозната песенност (западна и източна) е твърде ограничено; то се проявява предимно в т. нар. „звездни песни" (Sternlieder[39]). Тези песни принадлежат към коледните песни (наред с колиндите); те са били създавани върху текстове от Библията или апокрифите и са били разпространени предимно сред градската интелигенция, и то в области, дето влиянието на църквата е било по-силно (в Олтения и Трансилвания). В музикално отношение звездните песни показват голямо разнообразие; някои от тях се изпълняват върху мелодии на колинди, други — върху източноцърковни мелодии, а трети — върху мелодии от западноевропейския коледен цикъл. Следи на църковно-песенно влияние се откриват и в някои румънски жетварски песни (свързани с процесии) и някои погребални песни. Следователно, доколкото са съществували, пробивите на църковно-песенното влияние са имали успех в песенни цикли, свързани със стари култови традиции (коледарски, погребални, ритуални изкази на благодарност поради успешното завършване на жетвата и др.), т. е. присвоявали са функцията на старата езическа култова и обрядна песенност.

Потребностите от нова религия у привилегированите класи са били задоволявани от литературата, респ. от църковното пеене; а липсата на проникване на християнството като цялостна естетико-стилистическа система, както в словесно, така и в музикално отношение във фолклора би могла да свидетелствува само за липсата или поне за слабостите на потребностите в тази насока у народа. Т. е. както в областта на словесната, така и в областта на музикалната художествена практика фолклорът и богослужебната словесност и песенност са две „взаимно допълващи се области", изпълняващи различна обществена и естетико-художествена функция. Фолклорът „не е бил ограничен социално" — той е живял във всички слоеве и класи на населението, задоволявайки определени художествени потребности. Богослужебната славянска песенност е задоволявала друга потребност — от нова религия. И тя е била възприемана в различна степен — съобразно силата на тази потребност.

Но между народната и богослужебната християнска песенност е съществувало не само съотношение на разграничение, а и на обединение. Както беше изтъкнато по-горе, богослужебната християнска музика от IX в. е пазела все още жива връзката с раннохристиянските песенни традиции, които са били в същност народно-песенни традиции, т. е. между славянската песенност и християнската богослужебна музика от този период е съществувало генетически обусловено сходство, което е засягало редица основни музикални принципи, макар и осмислени от различни идейни и естетически концепции. Народната и богослужебната песенност от това време са се отнасяли една към друга „като две области, които

---

[39] По сведения на сътрудника на Института за фолклор и етнография към Румънската академия на науките Николае Радулеску.

са имали известна обща част, но са водили самостоятелно съществуване". И докато по отношение на народа народната песенност е имала функцията да задоволява потребността от музикална художествена изява, а църковната песенност му е служила само дотолкова, доколкото е била активна потребността му от нова религия, то по отношение на феодалната класа народната и богослужебната песенност са образували „взаимнодопълваща се система". Несъмнено изказаната дотук теза относно функцията на народната и църковната песенност в средновековното общество, основаваща се главно върху аналогия на съотношението между словесен фолклор и старославянска литература,[40] се нуждае от разработена аргументация.

Накрая, вместо заключение бих искала да изложа накратко основните точки на изградената хипотеза относно вида песенност, използувана в славянското богослужение през моравската епоха: 1. Славянските просветители Константин-Кирил и Методий са проявили творческа, респ. музикално-творческа инициатива при съставянето на славянската богослужебност, в резултат на което тя представлява самостоятелно разклонение на християнската богослужебност. 2. Тази творческа инициатива се е изразявала, от една страна, в творческа селективност по отношение на гръцката (а и на латинската) богослужебна практика, а, от друга — тя се е проявявала в оригинално творчество на старобългарски език. Славянската църковна песенност, както и изобщо славянската културна традиция, създадена от двамата просветители, представлява проява на „трансплантация" на християнската култура на славянска почва; при тази трансплантация тя усвоява нови местни характеристики съобразно особеностите на местните културно-исторически и обществено-политически условия. 3. Своеобразието на използуваната от Кирил и Методий славянска църковна песенност е могло да се състои, от една страна, в творческото компилиране на гръцки и латински елементи, а, от друга — във възприемането на славянската народна песенност, на отделни мелодии или интонации. 4. Славянската богослужебна песенност не е могла да бъде много различна от гръцката, нито от латинската, тъй като между народната и църковната песенност все още е съществувало сходство, генетически обусловено.

Несъмнено изказаното в статията хипотетично становище относно музикалната дейност на Константин-Кирил и Методий не може да има претенции за достатъчно убедителна аргументираност. Но надявам се, че противодействувайки на инерцията на някои предпоставени тези в българското музикознание по тези проблеми, то би могло да послужи като една от възможните отправни постановки при по-нататъшните по-конкретни, основаващи се на по-богат документален материал изследвания.

---

[40] Аналогията е направена въз основа на изказаните от Д. С. Лихачов становища относно взаимоотношенията между старославянските литератури и фолклора. Вж. цит. съч., с. 26—30 (раздел „Старославянските литератури и фолклорът").

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ПО НЯКОИ ВЪПРОСИ ОТНОСНО АВТОРСТВОТО НА АЗБУЧНАТА МОЛИТВА*

КУЙО М. КУЕВ

В статия, поместена в сборника в чест на академик Михаил Арнаудов (София, 1970, с. 99), разгледах въпроса за автора на Азбучната молитва с оглед на посочените в заглавията лица и дойдох, въз основа на фактически материал, до следните основни заключения: 1. Заглавията са най-неустойчивият елемент в старославянските текстове и затова при решение на спорни въпроси към тях трябва да се отнасяме внимателно. 2. Днес не може да се твърди, че в заглавията на молитвата се сочи само Константин-Кирил за автор, защото Синодалният препис и Соловецкият № 157 настойчиво насочват вниманието ни към Константин Преславски. 3. От XIV—XV в. нататък на Константин-Кирил започват да се приписват масово чужди произведения, тъй като той става най-популярният славянски книжовник и обира славата на всички Кириловци и Константиновци; при това положение, когато всичко минава под знака на Кирил, няма нищо чудно, че и Азбучната молитва може да се припише на него. 4. Приписването на Азбучната молитва на Кирил Философ се улеснява както от нейното съдържание, така и от сходството на имената. 5. Обратният процес, т. е. Константин-Кирилови произведения да се приписват на друг автор, досега не ми е познат в старославянските текстове, при все че такава възможност не е изключена. 6. За по-правилното разрешение на спора за авторството на Азбучната молитва необходимо е въпросът да се разгледа в светлината на цяла система от доказателства, като нещата се поставят на по-широка литературно-историческа, текстологическа и филологическа основа.

1

В досегашните изследвания по въпроса за авторството на Азбучната молитва твърде много се набляга и твърде много се спори върху разчитането и смисъла на следното двустишие:

* Засегнатите тук въпроси ще бъдат разгледани обстойно в специално изследване върху Азбучната молитва.

і лѣтнъ нѣнѣ словѣньско племѧ.
Къ крьщенню обратшѧ сѧ вьсн.

Началото на спора около тези стихове се отнася към средата на XIX в., когато Ал. Горски и К. Невоструев описват Учителното евангелие от Константин Преславски по преписа в Московската Синодална библиотека и обнародват фрагменти от Азбучната молитва.[1] Във връзка с това те пишат: „Составитель говорит здесь об обращении славян в христианскую веру, как о событии современном.“[2] От приведените думи се вижда, че Горски и Невоструев свързват смислово лѣтнъ нѣнѣ... с началото на следващия стих къ крьщенню и че у тях се поражда някаква нотка на съмнение в съдържанието на тези думи: от една страна, Константин Преславски твори в края на IX в., а, от друга, говори за покръстването на славянското племе като за съвременно нему събитие (има се пред вид покръстването на българския народ през 865 г.). Горски и Невоструев сякаш визират някакво несъответствие между стих и историческа действителност. Обаче по-нататък те не отиват.[3] За тях автор на Азбучната молитва си остава Константин Преславски.

Мисълта за несъответствие между стиха лѣтнъ нѣнѣ... и визираното историческо събитие после бива подхваната и развита от руския учен Н. Л. Туницки в изследването му за Климент Охридски. В стремежа си да обясни мнимото противоречие Туницки идва до заключението, че в дадения случай Константин Преславски ще да е имал пред вид не официалното покръстване на българите при Борис през 865 г., а покръстването на пелопонеските славяни при император Василий Македонец. „Но в конце IX в. — пише Туницки — уже почти вся Болгария была крещена: язычников оставалос здесь уже сравнительно мало, и то больше в среде болгарского (тюркского), чем славянского населения. Между тем некоторые славянские племена в Византии, особенно пелопоннесские милинги и езериты, дальше всех других племен хранили заветы языческой религии и были крещены, действительно, в правление имп. Василия Македонянина.“[4]

Мисълта на Туницки за пелопонеските славяни е в тясна връзка с тезата му за проявена литературна дейност на Константин Преславски в Цариград. Казано с други думи, Константин е написал Учителното еван-

---

[1] Ал. Горский и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, II, ч. 2, Москва, 1859, с. 410.

[2] Пак там.

[3] Може би въпросът не би се усложнил, ако през 1884 г. руският славист Алексей И. Соболевски не бе излязъл със специално реконструиран текст. И в този текст той изпуска четирите точки в края на стиха лѣтнъ нѣнѣ... и слага точка и запетайка след къ крьщенню. По този начин у него се получава анжамбман, в резултат на което идва и нов смисъл:

Лети сега и славянското племе
Към кръщение.

И това именно четене после се възприема като правилно и се шири в науката и учебната литература. Смята се, че това е текстът в ръкописа. От това обаче Соболевски не прави изводи за авторството на молитвата. За него тя е дело на Константин Преславски.

[4] Н. Л. Туницкий, Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев посад, 1913, с. 253—254.

гелие (в него влиза и Азбучната молитва) още в Цариград, т. е. преди да дойде в България. При това положение той е имал пред вид именно славянския елемент във Византийската империя. В такъв случай авторът на молитвата е Константин Преславски и има право да говори за покръстването като съвременно нему събитие.

Обяснението на Туницки бива подложено на критика от страна на нашия историк Васил Н. Златарски,[5] който излиза от схващането, че Азбучната молитва е дело на Константин Преславски. Преди всичко Златарски подхвърля на съмнение автентичността на стиха лѣтнъ нъıнѣ и словѣньско племѧ. Основание за такова съмнение той намира в обстоятелството, че въпросният стих нарушава акростиха в молитвата: според акростиха стихът тук трябва да започва с „и", а той започва с „л". От друга страна, по смисъл той не отговаря на действителността, защото в онова време, когато е писана молитвата, България била вече цяла покръстена.[6] Следователно това според Златарски е интерполация, в резултат на която се получава несъответствие между стих и историческа действителност. Но кога и с каква цел е вмъкнат въпросният стих, Златарски не обяснява.

Усъмнил се веднаж в автентичността на стиха, по-нататък той отхвърля и схващането на Туницки за пелопонеските славяни. Авторът на молитвата не може да има пред вид тези славяни, тъй като те са покръстени по времето на император Василий I, т. е. преди 886 г. (тогава умира Василий), а стихотворението е писано по-късно. Ако ли пък се съди по разказа на Константин Багренородни (De administrando imperio, с. 220—224) за съдбата на тия славяни, то тяхното покръстване, което се свързва с окончателното им усмиряване и покорение, ще трябва да се отнесе към X в. към времето на император Роман I Лакапин (920—944), а Азбучната молитва е писана по-рано. Най-сетне Учителното евангелие не може да се е появило в Цариград, както мисли Туницки, тъй като то е писано под влияние на Наум, а той не е живял във византийската столица.

Подхвърлената най-напред от Горски и Невоструев мисъл за „анахронизъм" във въпросния пасаж, после потвърдена от Н. Туницки и В. Н. Златарски, бива значително разширена от Е. Георгиев.[7] На това несъответствие между стих и исторически факт Е. Георгиев гледа като на нещо много важно, като на решаващ фактор в полза на тезата за Кириловото авторство на Азбучната молитва. Той обаче излиза от предпоставката, че стихът „Лети сега и славянското племе към кръщение" е оригинален и че неговата историческа основа е официалното покръстване на българските славяни при Борис през 865 г. По този начин според Георгиев „анахронизмът" е налице, ако авторът е Конст. Преславски, и въз основа на това прави своите изводи: Константин Преславски, който твори в края на IX и началото на X в., не може да пише така („Лети сега и славянското племе към кръщение"), защото процесът на покръстването отдавна е завършен — преди 20—30 години. Следователно, за

[5] В. Н. Златарски, История на българската държава, т. I, ч. 2, София, 1927, с. 347—348.

[6] В. Н. Златарски, цит. съч.

[7] Е. Георгиев, Две произведения на св. Кирила, София, 1938, с. 76—79; Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури, София, 1956, с. 150—151.

да се приведе стихът в съответствие с историческата действителност, необходимо е появата на Азбучната молитва да се отнесе не към края на IX в., когато работи Константин Преславски, а към една по-ранна епоха — към времето, когато българските славяни официално приемат християнството.

При това положение възниква пък въпросът за автора на Азбучната молитва. И тук Георгиев идва до заключението, че автор на молитвата може да бъде само съвременник на покръстването ни при Борис. А такъв е Кирил. „Както и да е — пише той,[8] — но във всеки случай, докато епископ Константин не е имал повод, което изтъква Туницки и Златарски, да напише тия думи, св. Кирил е имал не един повод да извика вдъхновено: „Лети сега и славянското племе към кръщение (то)...". Не може да има съмнение, че думите лѣтнтъ нъıнѣ н словѣньское племѧ къ крьщенню е могъл да изрече най-вдъхновено именно Константин-Кирил. И така, думата „нъıнѣ" в цитираните стихове ясно сочи времето, когато е била написана Азбучната молитва: това в никой случай не може да бъде епохата, в която еп. Константин е писал своето Учително евангелие, но само епохата, когато св. Кирил е започнал своята книжовна дейност, когато е чувствувал нужда да се моли за „слово", за да направи „явно евангелското слово" за ония, които „искали да се нарекат божии люде". Докато събитието, за което се говори в цитираните стихове на молитвата, е било отдавна минало за еп. Константин, за славянския първоучител то е било съвременно. С една дума, тъй като по стиха лѣтнтъ нъıнѣ... можем да определим доста точно времето, когато е възникнала молитвата, то ясно е и кой е нейният автор."

Тезата на Е. Георгиев е построена логично и на пръв поглед изглежда твърде убедителна. Но въпреки това тя не се утвърди в науката и през 1960 г. бе подложена на преценка в печата от младия съветски учен Енгелс Зиков.[9] При обяснението на въпросния „анахронизъм" в стиха „Лети сега и славянското племе към кръщение" Зиков се доближава твърде много до обяснението на Н. Л. Туницки, т. е. и той търси такова историческо събитие от края на IX в., което да подхожда на съдържанието на споменатия стих. И в това търсене той идва до заключението, че в случая авторът на молитвата ще да е имал пред вид не отделен акт на покръстване, а оня дълъг процес на проникване и приемане на християнството от различните славянски племена, който трае до края на X в., т. е. повече от 150 години. В такъв случай Константин Преславски е имал пълното основание да каже в края на IX в., че и в този момент „славянското племе лети към кръщение". Зиков пише: „Не стоит забывать, что, кроме балканских, моравских и панонских славян, Константин мог иметь в виду и некоторых других, например, русских, которые, несомненно, ему были известны и которые приняли христианство значительно позднее, в 988 г. По тому эти слова вполне уместны и в устах Константина Преславского: в его время славянское племя действительно „летело" к крещению."[10]

---

[8] Е. Георгиев, Две произведения, с. 79.

[9] Э. Г. Зыков, К вопросу об авторе Азбучной молитвы, Известия на Института за българска литература, кн. IX, София, 1960, с. 173—197.

[10] Пак там, с. 193.

Всички тези спорове изчезват, когато се види, че досега стихът е бил разчитан неправилно. Най-новите проучвания върху този стих показват,[11] че тук имаме:

Ѣлетнъ нънѣ словѣньско племѧ.
Къ крьщенню обратишѧ сѧ вьсн,
Людие твои нарецни сѧ хотѧще.

Смисълът пък на тези стихове е следният: сега славянското племе е във възход; то напредва, върви по пътя на прогреса; ония, които искат да се нарекат „твои хора", т. е. да станат християни, вече се покръстиха. А стихове с такова съдържание, с такава насоченост и констатация много по-добре подхождат за Константин Преславски, отколкото за Кирил. Защото Константин Преславски живее в епоха, когато сред славяните и по-специално сред българите действително са станали важни за времето си събития по пътя на прогреса, по пътя на културата, по пътя на изграждането на новия живот: свидетел е на ширенето на славянската писменост в Моравия, знае за непосредствените грижи на Борис и Симеон за укрепването на славянската книжнина, съвременник е на безуспешния опит на Владимир (889—893) да възстанови езичеството и на победата на славянската партия над византийската, участник е в организирането и процъфтяването на Преслав като литературен и културен център, свещенослужител е на черква, която от 870 г. се ползува с автономия, която има свой глава и богослужение — от 893 г. България има вече свой епископ на роден език, и т. н. и т. н. Казано с други думи, Константин Преславски наблюдава славянския възход повече от четвърт век, когато действително са се извършили коренни преобразования в живота на българина и затова има много по-голямо основание да направи такава констатация, отколкото Кирил, който е свидетел само на началния етап от този напредък, и то за съвсем кратко време.

При наличието на по-горното разчитане и тълкуване на текста, направено въз основа на дошлите до нас преписи от Азбучната молитва, тезата за „анахронизъм" в стиха лѣтнтъ нънѣ... отпада. Следователно отпадат и произлизащите от тази теза изводи и заключения, т. е. отпада схващането за Азбучната молитва като произведение от 60-те години на IX в. и за Кирил като неин автор.

2

В Синодалния препис на Азбучната молитва от XII в., стих 30 и 31, имаме формите оучнтелю, ею, които са род.-мест. п. за двойнствено число:

Шьствоую нънѣ по слѣдоу оучнтелю,
Нменн ею н дѣлоу послѣдоуа.

Двойнственото число тук е запазено, защото преписът отразява, от една страна, старобългарския оригинал, а, от друга, защото и в руски

[11] К. М. Куев, Към въпроса за авторството на Азбучната молитва, в сборник Славистични студии, София, 1963, с. 325—336. По-късно попаднах на нови преписи от Азбучната молитва, които потвърждават тези изводи.

език това число е живо до XIV в. включително. В останалите преписи, които произхождат от XV в. нататък, тези форми вече са разклатени, тъй като от XIV—XV в. те изобщо изчезват в руски език и започват да се заменят с род. притежателен. Така че Синодалният препис отразява момент, когато двойственото число е жива форма и в старобългарски, и в руски; останалите преписи са от време, когато двойственото число вече е изчезнало или е останало като архаизъм.

Досега в науката е правен опит да се обяснят тези двойствени форми като грешка на преписвача, да се сметнат за вторични, да се подцени тяхното значение, да се заменят с оучителю, ѥго, и т. н. и т. н.[12] Всичко това обаче е резултат не на текстологически проучвания, каквито са необходими тук, а на стремежа да се пригодят фактите към предварително построена теза; онова, което не подкрепя тази теза, то трябва да се подцени, да се обяви за неправилно, да се пригоди към съответната теория. Трябва обаче да се отбележи, че текстът в Синодалния препис е много ясен и четлив и никакви основания няма да се обявяват тези форми за погрешни, за вторични и т. н. А те сочат по категоричен начин, че тук става дума за двама души, т. е. за Кирил и Методий, че авторът на Азбучната молитва е последовател на двамата братя.

В такъв обаче случай възниква въпросът: как Константин Преславски ще върви по следите на двамата „учители“ и как ще носи тяхното име, когато в приписката към превода на Четирите слова против арианите от Атанасий Александрийски той е наречен „Методиев ученик“[13]. Особено загадъчен се явява последният стих: имѣнн ѥю н дѣлоу послѣдоуѧ. Още Бодянски отбелязва, че тук има логическо противоречие, тъй като дадено лице може да бъде ученик на двама учители, но не може да носи името на двамата, т. е. не може да има две имена.[14]

---

[12] Е. Георгиев, Две произведения, с. 64—69.

[13] Ив. Дуйчев, Из старата българска литература, ч. I, София, 1943, с. 76.

[14] О. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен. Москва, 1855, с. LXI. Този момент особено е засилен у Е. Георгиев, Две произведения, с. 65. Той пише: „Срещу това още Бодянски... отбеляза, че двата стиха тук съдържат едно логическо противоречие, понеже наистина един човек може да бъде ученик на двама учители, но — като православен християнин — не може да следва, т. е. да носи името и на двамата.“ Твърдението, че православните не могат да имат по две имена, противоречи на редица факти. Ето само няколко примера. Известно е, че при покръстване съответните лица променят езическите си имена и приемат християнски. След това обаче те остават и с двете си имена. Такъв е случаят например с нашия Борис I; в документите се срещат и двете му имена — Борис и Михаил. При приемане на духовен сан нещо най-обикновено е да се промени светското име, но лицето остава известно и с двете имена. Така например в Дюканжовия списък (XIII в.) на българските архиепископи четем: „Йоан монах Комнин, като светско лице Ариан, всечестен севаст“; вж. Й. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, с. 567. Пак в този списък имаме: „Герман, наричан и Гавраил (светигелствувал) във Воден и в Пряспа“; вж. Й. Иванов, цит. съч., с. 566. Втората дъщеря на Иван Александър носи имената Кераца-Мария-Василиса, а третата Мария-Десислава; вж. Й. Иванов, Северна Македония, София, 1906, с. 122—123. Редица български владетели имат по две имена: Иван Александър, Михаил Асен, Михаил Шишман, Иван Стефан, Каломан Асен, Гавраил Радомир, Иван Владислав и др.; вж. Й. Иванов, Северна Македония, с. 122—123; История на България, I, София, 1954, с. 149, 150, 201, 218, и др. В Манасиевата хроника има миниатюра на Иван Александър със синовете му Иван Срацимир, Иван Шишман и починалия Иван Асен; вж. Ив. Дуйчев, Миниатюрите в Манасиевата хроника, София, 1962, миниатюра 69. В края на X и началото на XI в. владетел на Зета, Требине и Захълмие е Иван Владимир, зет на Самуил, убит от Иван Владислав; вж. Филарет, Святые южных славян, Спб., 1894, с. 104—108;

Според мен противоречието, за което говорят Бодянски и Георгиев произлиза от неправилното тълкуване на понятието „учител“ и особено, на изразите имени ею и дѣлоу послѣдоуѭ. Преди всичко изразът „следвайки името и делото им“ не бива да се разбира в буквалния смисъл, т. е. нося кръщелното име на двамата. От друга страна, трябва да се има пред вид, че в различните времена и при различните обстоятелства понятието „учител“ мени своето съдържание. В дадения случай то има по-широк обем и не бива да се разбира лице, което само обучава на четмо и писмо, което само огрaмотява, което непосредствено учи някого.

Известно е, че в Новия завет Христос не един път е наречен „учител“, т. е. носител, разпространител, проповедник на нова вяра, на нови идеи, на ново учение (Лука, гл. 22, ст. 11; Йоан, гл. 1, ст. 39, и др.). За учители се говори и друг път в Новия завет. В Деян., гл. 13, ст. 1, се казва, че в Антиохийската църква имало пророци и учители. В I коринт., гл. 12, ст. 28, ап. Павел пише: „И от вас бог постави в църквата първо апостоли, второ пророци, трето учители.“ В посланието пък „До ефесяните“, гл. 4, ст. 11, между другото имаме: „И той постави едни за апостоли, други за пророци, трети за евангелисти, четвърти за пастири и учители.“

Както се вижда, отначало учителите в Коринтската и Антиохийската църква се ползуват с особена почит и се нареждат наред с пророците и апостолите. Към 60-ата година, когато ап. Павел пише посланието си „До ефесяните“, учителите се поставят наравно с пастирите, т. е. те минават от служители на цялата църква към служители на отделна църковна община. С течение на времето това прикрепване към определена църковна община, към определена църква се засилва все повече.

По-късно и други документи говорят за учители от онова време. Така например в 80-ото апостолско правило под „учител“ се разбира учител на вярата, т. е. епископът в съответната епархия.[15] Тълкувайки това правило, Милаш нарича епископа „върховен учител“[16]. В същия дух е съчинено и 2-ото правило на VII вселенски събор (787 г.). Според него епископ може да стане оня, който е изучил добре Псалтира и който може да учи, да наставлява и другите, да тълкува правилно тази книга.[17] При тълкуването на това правило Валсамон употребява изразите „учителско звание“ и „учителско достойнство“. От контекста се вижда, че тук става дума за духовници, които са вещи в цялото Св. писание и църковните канони, които са ръководители във всяко отношение на своето паство по верските въпроси, т. е. те са тълкуватели, проповедници.[18]

В този смисъл — тълкувател, разяснител, проповедник, наставник в християнската религия — учителското прозвище съществува и по времето на Кирил и Методий, па и по-късно. Не само това, но и самите братя носят учителското прозвище. В писмото си до византийския император Михаил III моравският владетел Ростислав иска учител, който да разясни на роден език християнската вяра: людемь нашимь поганьства се

В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. 2, София, 1927, с. 706—713, 760—766. С това не искам да кажа, че Константин Преславски е имал две имена, защото за такова твърдение няма данни, а само да опровергая едно невярно твърдение, което се сочи като факт и се използува за определена теза.

[15] Правилата на св. православна църква с тълкуванията им, I, София, 1912, с. 222.

[16] Пак там.

[17] Пак там, II, с. 424—425.

[18] Пак там, с. 427.

отвръгъшемь и по христиньскын законь се дръжещемь оучитьла не имамы такого, иже ны бы въ свои езыкь истоую вѣроу христиньскоую ськазаль, да се быше и нны страны того зрѣще подобьнъ намь. То посьлан ны владыко епископа и оучитела такого (ЖК., гл. 14).[19] Методий също е наречен учител. В заглавието на житието му четем: память и житие блаженаго отца нашего и оучитела Меѳодиа архиепископа моравьска.[20] На друго място в житието четем: посълавъ же Коцель къ апостолнкоу просн Меѳодиа блаженаго оучитела нашего.[21] В редица служби двамата братя също са наречени „учители“[22], т. е. проповедници, разяснители, тълкуватели на християнското учение на роден език, наставници на славянския народ.

И тъй, учителите в християнската църква съществуват от самото начало на християнството. В Източната църква те принадлежат към клира. Едни поучават в църква, а други вън от нея — на общи събрания, в съответните школи. Избирали се измежду най-достойните и притежаващите дар слово. При патриаршеските школи и църкви те заемали особено почетно място. Обикновено тяхната длъжност е крачка към по-висш чин, към по-висш духовен сан.[23]

Обаче в практиката на Цариградската патриаршия има и случаи, когато понятието „учител“ е по-ограничено, по-специфизирано, когато учителската длъжност се отнася само до определен кръг въпроси.

1. Учител по евангелие (*ὁ διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου*). Като богослужебна книга Евангелието се употребява още през първите векове на християнството. Евангелски текстове се четат при най-различни служби. При Цариградската църква (думата е за патриаршеската църква „Св. София“) имало специално лице, което се занимавало с четенето и тълкуването на евангелските текстове.[24] У Кодин тази длъжност е поставена на второ място (пред длъжността „ипомимнискон“) в четвъртата петица в списъка на службите при Цариградската църква.[25]

2. Учител по апостола (*ὁ διδάσκαλος τοῦ ἀποστολίου*). Апостолски текстове също се четат при богослужението още отначалото на християнството. С течение на времето за богослужебни нужди се образува т. нар. „Изборен (апракос) апостол“. В Цариградската църква също имало специално лице, което изучавало подробно апостолските текстове и изяснявало смисъла им пред народа в църква.[26] У Кодин тази длъжност е поставена на трето място в четвъртата петица в списъка на службите при Цариградската църква.[27]

---

[19] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, с. 57.

[20] Пак там, с. 89 (гл. VIII).

[21] Пак там, с. 81. В Методиевото житие, гл. V, се казва, че в Моравия са плъзнали учители, които разясняват християнското учение.

[22] Й. Иванов, Български старини из Македония, София 1931, с. 296—305; А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, с. 118 и сл.

[23] Православная богословская энциклопедия, т. IV. Петроград, 1903, кол. 1027—1028. Прави впечатление, че и Климент най-напред е учител, а след това става епископ.

[24] О чинах патриаршей Константинопольской церкви в средние века, сп. Православный собеседник, кн. 3, Казань, 1868, с. 68.

[25] Migne, Patr. graec., t. 157, col. 28.

[26] О чинах патриаршей Константинопольской церкви, с. 68.

[27] Migne, Patr. graec., t. 157, col. 28.

3. Учител по псалтира (*ὁ διδάσκαλος τοῦ ψαλτηρίου*). Псалтирът се употребява като богослужебна книга и у евреите, и у християните. С течение на времето православната църква издава някои канонични правила, с които се урежда начинът за използуване на псалмите при богослужението (17 и 59 правила на Лаодикийския събор от 343 г.). Според 2-ото правило на VII вселенски събор (787 г.) доброто знание на Псалтира и умението да се тълкува той правилно е условие за встъпване в епископски сан.[28] При Цариградската църква е имало специално подготвено лице, което се е занимавало с четенето и разяснението на Псалтира пред народа в църква.[29] У Кодин тази длъжност е поставена на четвърто място в четвъртата петица в списъка на службите при Цариградската църква.[30]

Цариградската църква отделя специални длъжности за четенето и разяснението на тези три книги, тъй като те са най-важните в християнското богослужение; те образуват групата на т. нар. *свещено-богослужебни* книги и имат предимство пред групата на т. нар. *черковно-богослужебни* книги.

От всички тези разновидности[31] на учителското прозвище най-подхожда (не става дума за тъждественост) за Константин Преславски първото, т. е. „учител по евангелие". Към такова схващане насочва вниманието ни основният Константинов труд под заглавие „Учително евангелие", което е резултат не на желание да се дадат само евангелски текстове, а на стремежа да се разяснят тези текстове, да се разкрие техният смисъл. Казано с други думи, тук е проявен стремеж да се разкрият евангелските истини пред народа, да се разшифрова техният смисъл, да се даде просвета на народа, т. е. проявена е известна учителска дейност. И Учителното евангелие действително е резултат на отлично познаване на православната екзегетическа и философска мисъл, проявила се преди IX в. Авторът тук е избрал и пригодил към нашите условия най-подходящите беседи върху съответните евангелски текстове. От друга страна, авторът сам съставя встъпленията и заключенията към съответните беседи; негово оригинално дело е и 42-ата беседа.

---

[28] Правилата на св. православна църква, II, с. 424—425.

[29] О чинах, с. 68.

[30] Migne, Patr. graec., t. 157, col. 28.

[31] Има и други разновидности. Така например в Дюканжовия списък (XIII в.) на българските архиепископи охридският архиепископ Лев Мунк е наречен *ὁ διδάσκαλος τῶν ἐθνῶν* (учител, мисионер на езичниците); вж. Й. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, с. 567. Според Ив. Снегаров, История на Охридската архиепископия I (София, 1924), с. 204—205, тази титла е близка до титлата „философ". Прозвището „учител" в смисъл мисионер е употребено и в старобългарския разказ „Чудото с българина", който по време стои близко до времето на солунските братя. За Борис тук се казва, че довел; сѣго ѳсѣфа архіепа нѣхъ оучитєл; вж. П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1967, с. 255. Теофилакт Охридски адресира едно свое писмо *τῷ διδασκάλῳ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*, но не се разбира за какво лице точно става дума. Възможно е да се отнася до началника на школата при черквата „Св. София" в Цариград; възможно е да се има пред вид и риторът при същата църква, който обикновено е бил шеф на тази школа.

От приведените по-горе факти се вижда, че званието „учител" по онова време носят различни лица и че то се отнася до различни служби. При това положение не може да се твърди, че под „учител" в Азбучната молитва трябва да се разбира непременно само Христос, както твърди Георгиев, понеже така той бил наречен в Евангелието.

На фона на казаното става лесно разбираемо и двойственото число във въпросните стихове — авторът на Азбучната молитва следва двамата братя Кирил и Методий и носи тяхното звание, т. е. в качеството си на учител, а не по кръщелно име. Н. Л. Туницки пише: „Из известных болгарских деятелей просвещения древнейшей эпохи учительское звание и учительскую деятельность, в том же смысле, как и Клименту, следует приписать заместителю Климента в Кутмичевице — Науму, и пресвитеру, а впоследствии епископу, Константину. В стихотворной азбучной молитве последний говорит о своем отношении к Кириллу и Мефодию: шьствоуѭ нъıнѣ по слѣдоу оучитєлю || имєнн ею и дѣлоу послѣдоуѭ. Двойнств. число „ею“ не позволяет думать, чтобы здесь содержалось указание автора на свою соименность с Константином Философом по собственному имени, тем более, что он говорит о соименности своей с обоими братьями по званию (= „имени“) „учителя“, которые носили и они.[32]

И тъй, авторът на Азбучната молитва е съименник със своите учители Кирил и Методий по звание, по учителско прозвище, а не по кръщелно име.

3

Констатирайки сходство в отношението на автора на Азбучната молитва и на Константин-Кирил („Написание за правата вяра“ и пространното житие) към св. Троица, Е. Георгиев настойчиво прокарва мисълта, че и Азбучната молитва е дело на славянския първоучител.[33] И с този обаче аргумент не мога да се съглася, тъй като фактите ме водят към други заключения.

Култът към св. Троица е нещо най-обикновено, най-редовно и закономерно явление изобщо в християнската книжнина и християнското богослужение. Това е т. нар. в богословската наука тринитарен въпрос, с който са се занимавали видни църковни дейци и книжовници, като Ириней Лионски (умр. 202 г.), Ориген (умр. 254 г.), Тертулиан (160—223 г.) и много други.[34] Обаче окончателното му разрешение става на Първия вселенски събор в Никея (325 г.) и на Втория вселенски събор в Цариград

[32] Н. Л. Туницкий, Св. Климент, епископ словенский. Сергиев Посад, 1913, с. 187. Едва ли може да има съмнение, че Константин Преславски е знаел за съществуването на такава длъжност при Цариградската църква. Знаем, че преди идването си в България той стои известно време в Цариград. И тук е посещавал „Св. София“, където клиричните служби са най-развити и за която се отнасят Кодиновите сведения.

[33] Най-напред тази мисъл подхвърля П. А. Лавров, Кирило та Методій в давньослов'яньскому письменствї, Київ, 1928, с. 192. После тя бива подхваната и доразвита от Е. Георгиев, Две произведения, с. 75—76; Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури, София, 1956, с. 227—228; Кирил и Методий, София, 1969, с. 261—262.

[34] В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II, Спб., 1910, с. 301 и сл.; В. В. Болотов, Учение Оригена о Св. троице, Спб., 1879, и др. В своя „Пастир“ (110—140 г.) Ерм говори също за св. Троица. Вж. и редица символи на отделни църкви: Символ на Кесарийско-Палестинската църква, Символ на Антиохийската църква, Символ на Александрийската църква, Символ на Ерусалимската църква, Символ на Кипърската църква, Апостолски символ. Така например в Апостолския символ четем в самото начало: „Вярвам в бога отца вседържителя, творец на небето и земята“. В Символа на Ерусалимската, църква, която в същност е и най-старата, имаме: „Вярвам в единия бог отец вседържител творец на небето и земята и на всичко видимо и невидимо.“ Същата формула намираме и в Символа на Кипърската църква.

(381 г.). Определението на тези събори за св. Троица ляга в основата на „Символа на вярата", който става задължителна норма на вяра за цялата православна църква. Изясняването и формулирането на тринитарния въпрос, което е резултат на дълги спорове, в същност е изясняване и формулиране на вселенското православие. Хронологически погледнато, догмата за св. Троица е първата определена и формулирана християнска догма; тя е и най-важната догма в цялата християнска религия; тя е отличителната черта на християнството; тя е неговата сърцевина. И ако някой иска да оспори християнството, той трябва да насочи атаките си преди всичко към догмата за св. Троица като център в християнската догматика. Всички други догматически определения и формулировки малко или повече са в зависимост от нея. Затова и в споровете с други религии тя стои на първо място; затова и Кирил трябва да защищава тази догма пред сарацини и хазари, а не поради някакъв проявен от негова страна култ към св. Троица. Защищавайки догмата за св. Троица, той защищава същността на православното християнство.

При това положение става ясно защо за св. Троица се говори и у Григорий Богослов (IV в.),[35] и у Василий Велики (IV в.),[36] и у Кирил Александрийски,[37] и у Йоан Дамаскин,[38] и у много други книжовници;[39] защо Кирил се нарича „служител и ученик на св. Троица"; защо нещо най-обикновено е да се споменава св. Троица в църковните молитвословия и песнопения;[40] защо църквата отдавна е определила специален празник в чест на св. Троица[41] и е дала кръщелната формула „в името на отца и сина и светия дух" (Мат. 28, 12); защо Климент Охридски пише специално Слово за св. Троица;[42] защо в своята Азбучна молитва авторът се обръща към св. Троица и т. н. и т. н.

---

[35] Творения Григория Богослова, II, Спб., 1912, с. 589—590. Григорий Богослов говори много пъти за св. Троица; за нея пише и специална песен. Той е един от основателите на християнската догматическа мисъл и един от онези, които са допринесли най-много за изясняването на християнското учение за св. Троица. Например в Слово 20 той специално разяснява тази догма. В „Химн към бога" той пише: „Възпявам те, жива Троице, една и единствена...". Виж Филарет, Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви, Чернигов, 1864, с. 127—128, и т. н.

[36] Творения Василия Великого, т. III, Москва, 1911, с. 15—25, 417.

[37] Извадки от писанията на Кирил Александрийски за св. Троица намираме в Симеоновия сборник, запазен по препис от 1073 г.

[38] В своето Богословие Дамаскин дава православното учение за св. Троица (*περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος*), както то се е оформило в писанията на църковните отци и е формулирано на вселенските събори. А Дамаскиновото Богословие е преведено у нас от Йоан Екзарх; срв. и Полное собрание творений Йоанна Дамаскина, I, Спб., 1913, с. 166.

[39] А. Спаский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, Сергиев посад, 1905.

[40] Автори на такива песни са много: Гр. Богослов, Вас. Велики, Йоан Дамаскин, Козма Маюмски и др. В една църковна песен от литургията имаме: достоинно и праведно есть покланятн сѧ о҃цⷭ8 и сынⷭ8 и с҃томⷭ8 дх҃ⷭ8 т҃рцⷱ единосвщнѣн и нераздѣльнѣн. Друга песен от литургията гласи: о҃ца и сына и с҃таго дха, т҃рцⷭ8 единосвщнꙋю и нераздѣльнꙋю.

[41] Този празник води началото си още от първите векове на християнството. Той е един от големите господски празници. Във връзка с него се появяват и редица молитви, песни, проповеди и т. н. Вж. М. Скабаланович, Толковый типикон, I, Киев, 1910, с. 68, 138—139, 293—296.

[42] Н. Л. Туницкий, Слово о Св. троице, о твари и о суде Климента Словенского, Изв. ОРЯСл., т. IX (1904), с. 201—232.

ЧИТАЛНЯ

Когато се търси зародишът на отношението на автора на Азбучната молитва към св. Троица, не може да не се вземат под внимание и произведенията на Атанасий Александрийски (296—373 г.), който е един от главните дейци на Първия вселенски събор и един от авторите и най-ревностните защитници на Никейския символ на вярата. Особено важни в това отношение са произведенията му: Символ, Изложение на вярата, Четири слова против арианите.[43] А словата против арианите са преведени на старобългарски именно от Константин Преславски. Основният въпрос в тях е въпросът за св. Троица. Така че Константин знае писаното по този въпрос и от Атанасий Александрийски.

Най-сетне отношението към св. Троица в „Написание на правата вяра" и в Азбучната молитва се дължи и на оригинала, от който са заети съответните мисли. А този оригинал е Никео-цариградският символ на вярата (325, 381 г.), който е основното credo на всеки православен християнин. Тук не става дума само за спазване на общия дух на православното учение за св. Троица, а и за буквални заемки.

Символ на вярата

Чл. 1. вѣрꙋю во є҆дина҃го бг҃а ѻц҃а вседержи҃тєлѧ, творца҆ нб҃с и҃ землѝ, видимымъ же всѣмъ и҃ невидимымъ.

Написание на правата вяра:

Вѣрꙋѥ҆ бо ѻубѡ въ є҆дного ба҃ ѡц҃а вседрѣжителѣ. всѣмь видимъмъ и҃ невидимымъ. творца же и҃ га҃...[44]

Азбучната молитва:

Боже, вьсен тварь и҃ зиждителю, видимꙑимъ и҃ невидимꙑимъ.

Стига се дори дотам, че Кирил и авторът на Азбучната молитва запазват някои граматически особености на гръцкия оригинал — род. при-

[43] Творения Афанасия Александрийского, ч. I., Сергиев посад. 1902, с. 264—267; ч. II, с. 194 и сл.; ч. IV, с. 477—479, и др. Така например в Първото слово против арианите четем: „Троица несътворена, но вечно и единно божество в Троица". В своя Символ Атанасий казва: „Вселенската вяра се състои в това да почитаме единия бог в Троица и Троица в единицата, не сливайки ипостасите и не разделяйки същността... И в тази Троица няма първи и последен... Поклонения на Троицата в Единицата и на Единицата в Троицата" и др.

[44] Проф. Ив. Гошев сочи известна зависимост на Написанието и от Василевата литургия; вж. Ив. Гошев, Старобългарската литургия, Год. Соф. унив., Богосл. фак., т. IX (1931—1932), с. 55—56. И действително в една молитва имаме: гдн҃ нєбєсѐ и҃ землѝ и всѣ҆мъ тварь, видимыѧ же и҃ невидимыѧ. Вж. Служебник, София, 1924, с. 156. Изразите „творец на небето и земята", „на цялата твар", „на видимите и невидимите" са формули, които са установени през IV в. в първия чл. от Символа на вярата, който не само че е основното верую на православната църква, но се и чете много често при богослужение.

тежателните форми за мн. ч. *δρατῶν*, *ἀοράτων* се превеждат с дат. притежателен мн. ч. вндмънмъ, невндмънмъ. На новобългарски тези форми се субстантивират и се превеждат „видимото“ и „невидимото“.

И тъй сходството на мисли и формули в началото на Азбучната молитва и началото на Кириловото „Написание на правата вяра“ е резултат не на това, че тук е действувала една ръка, един автор, а на обстоятелството, че тук се възпроизвежда първият член от Символа на вярата и изобщо приетото черковно учение за св. Троица. А с тези мисли е трябвало да започнат двамата автори, защото е било необходимо да изразят своето credo, да посочат в какво те вярват, на кого се молят и т. н. Освен това трябва да се подчертае, че Кириловото „Написание на правата вяра“ не е нищо друго освен изложение на догмите на Вселенската православна църква, установени и формулирани на вселенските събори и разяснени от черковните отци в техните произведения.

При това положение става ясно, че култът към св. Троица съвсем не е присъщ само на Константин-Кирил и затова той не може да служи като аргумент в полза на тезата за Кириловото авторство на Азбучната молитва.

4

Въз основа на сведенията на Анастасий Библиотекар за големите достойнства на Кириловия химн в чест на Климент Римски и изобщо въз основа на сведенията за поетическите дарби на Кирил Е. Георгиев вади заключение за създателя на славянската азбука едва ли не като единствено надарено с творчески възможности в нашата литература по онова време лице. Във връзка с това той поставя и въпроса за Кирил и Методий като създатели на славянското богослужение. А като създатели на славянското богослужение двамата братя според Георгиев „по необходимост е трябвало да бъдат поети“, понеже „богослужението е свързано с песнопения, които предполагат ритмична, стихотворна реч“[45]. И всичко това се прави със строго определена цел — да се внуши, че Азбучната молитва, която действително е дело на поетическо вдъхновение, не може да бъде написана от друго лице, че неин автор е само Кирил.

Че Константин-Кирил е бил поет и че е съчинявал песнопения, срещу това никой никога не е възразявал, тъй като документите са категорични.[46] Но дали от това следва да признаем и Азбучната молитва за Кирилово дело, както иска Георгиев, е вече въпрос, по който може да се спори и който не така лесно може да се реши. Защото, ако такъв един аргумент може да се използува при разрешаването на спора, то могат да се направят и други изводи, които ни насочват към друг автор — към Константин Преславски, за когото също имаме доказателства, че обогатява славянското богослужение със свои собствени песнопения и молитвословия. През 1937—1938 г. сръбският учен Драготин Костич публикува статия, в която по много убедителен начин посочи Константин Преславски като автор на служба за Методий.[47] А службата

[45] Е. Георгиев, Първият славянски поет и неговите стихотворения, Език и литература, кн. 5 (1963), с. 7; Е. Георгиев, Кирил и Методий, София, 1969, с. 216 и сл.

[46] Ал. Милев, Житията на св. Климент Охридски, София, 1961, с. 155.

[47] Dr. Kostić, Бугарски епископ Константин — писац службе св. Методију, сп. Byzantinoslavica, VII, Praha, 1937—1938, с. 189—211.

като цялост се състои от молитвословия и песнопения, за които се изисква творческо вдъхновение. Централно място тук заема канонът, който по форма и съдържание е нещо стройно и цялостно. В едни канони песните са в ритмична проза, а в други в стихотворна реч; при това повечето канони са написани в акростих.[48] Канонът в Методиевата служба също е в акростих, в който се чете името на автора и кому е посветена службата: добро, методи, та пои, константинъ.

Всичко това показва, че на Константин Преславски не бива да се гледа само като на обикновен преводач от гръцки на старобългарски, който е лишен от всякакъв полет на мисълта, от всякакво творческо вдъхновение и поетическо виждане. Съставянето на цяла една служба е категорично опровержение на такова твърдение. От друга страна, наличието на акростиха в канона на Методиевата служба показва, че Константин е бил запознат и с някои архитектонични особености на тогавашното химнично изкуство. И както той е могъл да приложи тези особености в Методиевата служба, така може да ги приложи и в Азбучната молитва.

Най-сетне могат да се посочат данни и от езиков характер, които свидетелствуват за близост между Азбучната молитва и Методиевата служба, чийто автор е Константин Преславски:

Азбучна молитва	Методиева служба
Въ мьнѣ нъıнѣ пространо слово даждь.	Даждь, Христе спасе, единѣ милосърде слово пространьно, моля сѧ.[49]

Изразът пък „нови люде“ в икоса на 6-а песен на Методиевата служба се родее с израза „нов народ“ в Азбучната молитва:

Азбучна молитва	Методиева служба
Ѩзъıкъ новъ, хвалѫ въздаıѫ присно.	Царствна Паномна купно, новıи сѫще людне, тебе пастырѣ честна свѣдѫщи радуетъ сѧ.[50]

В Учителното евангелие е употребена формата фараоса (вин. п. ед. ч. м. р. (≤ фараосъ, гр. *φαραώ*, фараон). Горски и Невоструев сочат тази форма като граматическа особеност на паметника.[51] Прилагателно-притежателната форма от фараосъ е фараошь.[52] И в Азбучната молитва имаме точно такава форма фараоша (род. п. ед. ч. ж. р.). Така че и тази граматическа особеност свидетелствува за близост между автора на молитвата и автора на Учителното евангелие.

[48] Православная богословская энциклопелия, т. VIII, Спб., 1907, с. 435—440.

[49] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, II, София, 1934, с. 67. Пръв обърна внимание на това сходство В. Велчев, Константин-Кирил в старобългарската книжнина София, 1939, с. 120.

[50] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 69.

[51] Ал. Горский и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, т. II, 2, Москва, 1857, с. 429.

[52] И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, т. III, Спб., 1903, кол. 1352.

Все със същата цел — да припише Азбучната молитва на Кирил — и в същата статия Е. Георгиев се спира и на въпроса за скромността на Константин Преславски, опирайки се на изразите: оумаленъи Константинъ, оуничьженіе. Такъв един тих и плах книжовник според Георгиев не е в състояние да напише Азбучната молитва, която е дело на смелост, увереност, твърдост и т. н. „Докато авторът на Азбучната молитва — пише той —[53] заявява високо, смело, гордо, че ще върви по дирята на „учителя", че следва името и делото му, че ще направи „явно" евангелското „слово", авторът на Учителното евангелие носи чувство, че е оумаленъи Константинъ, оуничъженіе, и шепне тиха и плаха изповед, че започнал да пише по чужда подбуда и от страх да не бъде наказан за непослушание и че с мъка се справял със задачата си".

Преди всичко скромността и плахостта на даден автор не могат да се отъждествяват с неговите творчески възможности. Това са качества на характера, на светогледа, а не мерило за поетически дарби. От друга страна, изрази от подобен род не бива да се схващат буквално. Думи като „грешен", „недостоен", „смирен", „беден", „слабоумен", „непотребен", „неразумен" и др. са нещо най-обикновено изобщо в старославянските литератури. Това са устойчиви стилистически формули, които се пренасят от едно произведение в друго, които се предават по традиция. Това са трафарети, пози, литературни етикети, които се определят не от фактическото положение, а от господствуващия религиозен мироглед на епохата, от християнската етика, от традицията, от литературната мода.[54] Това е обикновено монашеско смирение, свойствено изобщо на средновековния християнски книжовник, бил той славянин, грък, или пък друг някой. И от тази линия авторът на молитвата не може да се отклони. За него е необходимо да постави, от една страна, своята творба в приемствена връзка с общоприетия маниер, а, от друга, да внуши по-голяма убедителност на основните идеи, представяйки всичко това като дар божи, като дело на „дух свети", който заставя и ослица да проговори, и сух камък да пусне вода. Тези шаблонни изрази съвсем не са гаранция за слабите или големите поетически възможности на един или друг поет.[55]

Във връзка с разглеждания въпрос искам да обърна внимание и на друго едно обстоятелство, което досега не се е вземало пред вид. Ако отначало Константин се представя в прозаическия предговор като „скромен"

[53] Е. Георгиев, Първият славянски поет, с. 10.

[54] Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Ленинград, 1967, с. 84—108; Д. Петканова-Тотева, Въпроси на старобългарската литература, София, 1966, с. 61—63.

[55] Подобни епитети се срещат много често и във византийската книжнина. Така например Роман Сладкопевец (V—VI в.) обикновено се подписва в творчеството си: *τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμάνου*, от скромния (смирения) Роман. По същия начин се подписва и Козма Маюмски (VIII в.): *τοῦ ταπεινοῦ Κοσμου*. Теодор Студит (VIII—IX в.) пък се нарича „недостоен", „негоден": *τοῦ ἀνξίου Θεοδόρου*, от негодния Теодор. А при това и тримата са великани в областта на византийската средновековна химнична поезия. Ефрем Сирин (306—379), който е един от най-големите не само сирийски, но и изобщо черковни поети, се нарича: азъ ефремъ грѣшныи и неразоумныи и слабыи, прнсноумныи. Вж. Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София, т. I, София, 1910, с. 206. Ексокатакилите при цариградския патриарх, които заемат извънредно висок пост, започват подписите си със „смиреният": „смиреният дякон и хартофилакс на Великата черква..."; вж. сп. Православный собеседник, кн. 2, Казань, 1868, с. 72.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

и „смирен“, то по-нататък, опирайки се на Св. писание, самочувствието му значително се повишава. Щом някога Валаамовата ослица е могла да проговори с човешки глас (Числа, гл. 22, ст. 28—30) и сух камък да пусне вода за жадните (Изход, гл. 17, ст. 2—6), защо тогава и той да не може да осъществи съответната задача с божия помощ и силна вяра! Тези именно библейски чудеса, дело на силна вяра и божия помощ, го окрилят, вдъхват му смелост и вяра в собствените му сили. Тази мисъл в прозаическия предговор се потвърждава по-нататък и от друг пасаж в текста. Константин пише: не нашею бо хнтростню прѣложено се бысть, нь молитвами вашими... Сами бо вы и свѣдетельствуете іако не в хнтростї ныніашнеѥ премоудрости, ни связанїемь вѣтиискомь, ни платоньскыімн словесы сложнхомь словесе снї, нь вышьнин прѣмоудрости помоль се.[56]

С тези думи авторът провъзгласява своята вярност към вещанието на истината чрез „дух свети“ и потвърждава ортодоксалността си. С такова именно съзнание и повишено самочувствие Константин пристъпва към осъществяване на своя превод.

Така че в прозаическия предговор към Учителното евангелие Константин Преславски ни се представя в два образа: отначало, когато му се възлага съответната задача, той изпада в положение на скромен и плах книжовник, тъй като има съзнание за отговорността и трудностите, които съпровождат такова едно дело; след това обаче, когато страхът „от бъдещата смърт“, както сам се изразява, надделява, той събира силите си, получава увереност, придобива смелост и вяра във възможността да осъществи задачата.

5

Най-сетне искам да взема отношение и към някои други аргументи които Е. Георгиев привежда в полза на своята теза.

Като разглежда Прологъ о Христѣ, който е поставен пред Азбучната молитва в редица преписи, Е. Георгиев пише следното: „Надписът в текста на Бодянски се намира не в текст заедно с Поучителното евангелие на Константин Преславски, но в една палея от XVII в. и не може да се твърди, че думите нмьже н прѣложенние бысть отъ грѣчьска ѩзыка на словѣньскъ тогожде сказанна ѥвангельскааго се отнасят до Учителното евангелие на еп. Константин. Тия думи могат да се отнесат и до евангелието, което превежда Кирил.

Впрочем разглежданият довод, който според някои може би говори за авторството на еп. Константин, вярвам, съвсем ще изгуби значение, ако отбележа, че съвсем същия надпис срещаме и другаде, при съвършено друг случай, където и дума не може да става за авторство на Константин Преславски. Прологът на Йоан Екзарх Български към превода му на Йоан Дамаскиновото Богословие в текста на Бодянски, издаден от А. Попов, Москва, 1878 г., има наслов: Прологъ о Христѣ сказанна сватаго еванъгелна сътворенъ Костантнномь нмьже н прѣложенние бысть отъ грѣчьска въ словѣньскъ тогожде сказанна ѥвангельскааго (вж. А. Т.

[56] Вж. Гилфердинговия (Дечански) препис от 1286 г., който сега се намира в ГПБ, Ленинград (Гильф. 32), л. 124б—125.

Балан, Кирил и Методий, II, с. 142). Явно тук надписът сочи за автор Кирил."[57]

Както се вижда, и тук Е. Георгиев сочи в полза на своята теза известни аргументи с твърде голяма увереност и замах. Трябва обаче да отбележа, че истината е съвсем друга, че твърденията му не отговарят на действителното положение на нещата, че е допуснал редица фактически грешки.

Преди всичко не е вярно, че Бодянски издава Азбучната молитва по препис в палея от XVII в. Днес вече е установено, че издаденият от Бодянски препис не е нищо друго освен Синодалния препис на молитвата. В такъв случай констатацията на Георгиев, че „думите" имьже и прѣложенїе бысть... не се отнасяли до Учителното евангелие на Константин Преславски, остават без подкрепа от фактите. Заслугата за разкриването на това отдавна установило се погрешно мнение в науката се пада на Е. Г. Зиков.[58] Текстологическите проучвания и непосредственото запознаване със съответните ръкописи потвърдиха изводите на Зиков. От друга страна, в палеята, за която говори Е. Георгиев (тя обаче е от 1518 г., а не от XVII в.), действително е поместен препис от Азбучната молитва, но там няма текстът имьже и прѣложенїе... Азбучната молитва тук се предшествува от кратки съобщения за появата на гръцката и на славянската писменост, след които имаме: Сице же р҃е стын кирилъ. азъ снмъ сло҃во молю бо҃у.[59]

Не е вярно също така и твърдението, че „съвсем същия надпис срещаме и другаде, при съвършено друг случай" — в Пролога на Йоан Екзарх към превода му на Дамаскиновото Богословие. В случая Е. Георгиев има пред вид текста на Бодянски (Синодален препис от XII в.), издаден през 1878 г. от А. Попов. Такъв обаче надпис във въпросното издание няма. Освен това досега съм намерил около 20 преписа от Дамаскиновото Богословие в превода на Йоан Екзарх,[60] но нито в един от тях не се среща този надпис. Наистина Георгиев се опира на Балан, но Балан цитира този текст в съвсем друг план.

Освен посочените по-горе случаи — а те са основните аргументи на Е. Георгиев в полза на тезата му за Кириловото авторство на Азбучната

---

[57] Е. Георгиев, Две произведения, с. 63—64.

[58] Э. Г. Зыков, К вопросу об авторе „Азбучной молитвы", Известия на Института за българска литература, кн. IX, София, 1960, с. 176. Това погрешно твърдение води началото си отдавна; Iw. Franko, Kleine Beiträge, ASlPh, t. XXXV (1914), с. 160; М. Г. Попруженко и Ст. Романски, Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия, София, 1935, с. 64—66; Е. Георгиев, Две произведения, с. 17, и др.

[59] К. М. Куев, Разпространение и сегашно местонахождение на Азбучната молитва, сборник Константин-Кирил Философ, София, 1969, с. 293—295.

[60] П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1967, с. 63—64.

Интересно е, че на този аргумент в полза на Кириловото авторство на молитвата Е. Георгиев държи твърде много и го смята за една от основните опори за своята теза; вж. Е. Георгиев, Първият славянски поет, с. 11; Е. Георгиев, Кирил и Методий, София, 1969, с. 222. От друга страна, трябва да се отбележи, че Георгиев поддържа такова несъгласувано с фактите твърдение и след като писа по-подробно за Дамаскиновото Богословие в книгата си „Разцветът на българската литература в IX—X в." (София, 1962), с. 202 и сл. А това предполага по-добро запознаване с текста.

молитва — могат да се отбележат и други, които също са в противоречие с фактите. Така например Георгиев твърди, че гл. обратнти сѧ вървял само с вин. п., а не с дат.[61] Примерите, които опровергават това мнение, са многобройни: і обрашть сѧ къ женѣ, рече снмонү (Зогр. ев., Мар. ев., Лук. 7, 44), и обратнте сѧ къ г҃ү нашемоү і҃с х҃соү (Супр. сб., л. 15, 21—23), и обратншѫ сѧ къ г҃н (Слеп. ап., Деяния, 9, 35), помѣнѫтъ сѧ і обратѧтъ сѧ къ г҃ю вьсі конъцн земльѧ (Син. псалт., л. 26[б], ж. 21, 18—21), и т. н.[62] Не отговаря на фактическото положение и твърдението, че 12-сричният византийски стих не познава изключение от схемата 5 + 7 (по-рядко 7 + 5), т. е. не познава схемата 6 + 6.[63] В стихотворението „Мисли в едностишия" от Григорий Богослов имаме в 19 стих цезура точно след 6-а сричка: *τὸ μικρὸν οὐ μικρὸν || ὅταν ἐκφέλῃ μέγα.*[64] А няма съмнение, че Константин Преславски е познавал тази Григориева творба — той започва своя прозаичен предговор към Учителното евангелие с перифраза на първия стих от това именно стихотворение. От друга страна, сам Георгиев възстановява стихове в Прогласа към евангелието, който също е написан в 12-сричен размер, с цезура след 6-а сричка, т. е. 6 + 6.[65]

Горните факти и съображения позволяват да се направят следните обобщения за тезата на Георгиев, а именно, че тя е построена въз основата на ограничен литературно-исторически, текстологически и филологически материал. Затова именно тя срещна и силна съпротива в науката;[66] затова и днес обикновено Азбучната молитва се счита като творба на Константин Преславски.

---

[61] Е. Георгиев, Първият славянски поет, с. 19—20; Е. Георгиев, Кирил и Методий, София, 1969, с. 231—232.

[62] По-подробно вж. К. М. Куев, Някои езикови данни относно въпроса за авторството на Азбучната молитва, Сборник в чест на проф. Л. Андрейчин, София, 1970, с. 651—653.

[63] Е. Георгиев, Първият славянски поет, с. 17; Е. Георгиев, Кирил и Методий, с. 229. Георгиев пише: „Четенето на Куев... поставя цезурата след четвъртата (респ. шестата) сричка. За поета метрическата схема е закон. Очевидно Куев няма право да посегне върху нея." Излиза така, че във византийската литература се среща схемата 6 + 6; Георгиев също я използува и това той смята за правилно. Когато обаче аз прибягна до тази схема, това според Георгиев вече е недопустимо.

[64] Migne, Patr. graec, t. 37 (1862), col. 908—910.

[65] Е. Георгиев, Две произведения, с. 13, 126.

[66] Н. С. Державин, История Болгарии, т. II, Москва—Ленинград, 1946, с. 70—76; Б. Ст. Ангелов, Труд за славянските просветители Кирил и Методий, сп. Литературна мисъл, год. II, кн. 4, София, 1958, с. 118—126; Kyas, Slovo a slovesnost, VI, Praha, 1940, с. 174—175; Э. Г. Зыков, К вопросу об авторе „Азбучной молитвы", Известия на Института за българска литература, кн. IX, София, 1960, с. 173—197; К. М. Куев, Към въпроса за авторството на Азбучната молитва, сборник Славистични студии, София, 1963, с. 325—336; К. М. Куев, Някои езикови данни във връзка с въпроса за авторството на Азбучната молитва, Сборник в чест на проф. Л. Андрейчин, София, 1970, с. 651—656; К.М. Куев, Въпросът за авторството на Азбучната молитва с оглед на посочените в заглавията лица, Сборник в чест на акад. Михаил Арнаудов, София, 1970, с. 99—110, и др.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София . 1971

СКАЗАНИЕ ЗА ЖЕЛЕЗНИЯ КРЪСТ

БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ

I

През 1894 г. руският учен Хр. М. Лопарев издаде старобългарския разказ „Чудо святого Георгия о болгарине“[1]. Той публикува разказа по познатите му тогава два преписа от руска редакция — единия, по-обширния, по пролог от XIV в., а втория — по ръкопис от XVII в. Оттогава насам е издаден само един нов препис на този ценен разказ. И досега най-значителен анализ — исторически и литературен — на това произведение на нашата стара литература си остава анализът на Лопарев. Разказът „Чудото с българина“ беше използуван най-вече като исторически извор за времето на царете Борис и Симеон — за приемането на християнството от българите, за първия български архиепископ, за войните на Симеон срещу унгарците и пр. На неговите литературни качества бе обръщано по-малко внимание, макар че Лопарев говори и за тях. „Памятник представляет известный интерес исторический, но еще более он любопытен в литературном отношении — пише той. Разбираемое Чудо св. Георгия особенно любопытно в литературном отношении.“[2] В духа на сравнително-историческия метод Лопарев се ограничи да разгледа паметника като литературно творение, посочвайки неговите гръцки и някои по-късни славянски успоредици.

Разказът „Чудото с българина“ е един от първите разкази с военна тематика в нашата стара литература, тясно свързан с важни и героични събития в живота на българския народ. Според Хр. М. Лопарев това съчинение не е оригинална творба на старобългарската литература, а представлява превод от византийската литература. „Первый вопрос, который естественно возникает при рассмотрении сказания, это вопрос о его автентичности: перевод ли это с греческого неизвестного оригинала, или это болгарское подлинное сочинение X века, утратившее в русских рукописях XIV и XVII веков все, что могло бы свидетельствовать о его южном происхождении? Чудо сохранило еще остатки глубокой древности языка,

[1] Памятники древней письменности, ч. С.
[2] Хр. Лопарев, цит. съч., с. 7, 12.

но нет никакой возможности доказать, чтобы оно могло быть написанным на болгарской почве. Рассказанное самим действующим лицом начала X века в Мирах, и конечно по гречески, оно вскоре, вероятно, и было записано также по гречески ... Таким образом, по нашему мнению, записанное на греческой почве, Чудо св. Георгия, как близко относящееся к болгарской истории, было уже в древнее время переведено на славянский язык. Впрочем ранее XII—XIII века едва ли возможно предположить появление перевода ..."[3]

Обаче като се вземат пред вид съдържанието на разказа, някои подробности из живота на българския народ, при които се говори с повишено, патриотично настроение, може да се приеме, че то е оригинално старобългарско творение. Тъкмо тези места са затруднявали доста и самия Лопарев, който в желанието си да докаже, че разказът е превод от гръцки език, смята по-късния (от XVII в.) и по-кратък препис за по-близък до изчезналия или непознат днес гръцки оригинал. Поради това той пише: „Который же из них (двата преписа — Б. А.) может представлять перевод с греческого? ... Конечно в древнюю пору существовал один перевод Чуда, но он под пером писцов с течением времени подвергся искажениям и пропускам. Особенно это следует сказать о списке XIV века, который к тому же еще интерполирован и, как также кажется, на славянской почве."[4]

Говорейки за ония пасажи в текста на преписа от XIV в., които липсват в преписа от XVII в., Лопарев сам добавя: „Собственно говоря, *не легко сказать, вставка ли это в Лаврском списке или пропуск в списке Общества; нам кажется более правдоподобным именно первое предположение.* Интерполяция продолжается далее и в самых общих чертах говорит о деятельности архиепископа, крестившего князя. Риторическая часть этого открывка едва ли была уместна в устах греческого пересказчика и под пером греческого же списателя — скорее она есть плод образованного славянского ревнителя, только знакомого, может быть, с сочинениями болгарского архиепископа Феофилакта."[5]

Всичко това ясно говори за славянски произход на обширната редакция. В подкрепа на това схващане е и фактът, че, както сам Лопарев отбелязва, „в греческом подлиннике нет ни слова о чуде с болгарином"[6]. В най-ново време Ив. Дуйчев, който също използува податките на това произведение предимно като исторически паметник, не се изказва категорично за неговия византийски произход. „Това „чудо" — пише той — *вероятно* е превод от гръцки език, но досега неговият първообраз не е открит ... Това „чудо" въпреки всичко обаче се смята за ценен домашен извор за българо-византийската война през 894—896 г. Разказът за чудото заслужава внимание поради богатите културно-исторически данни, които съдържа."[7]

Като литературно произведение разказът „Чудото с българина" бе разгледан от проф. П. Динеков в неговата книга „Стара българска ли-

---

[3] Хр. Лопарев, цит. съч., с. 4, 7.
[4] Пак там с. 5, 6.
[5] Пак там, с. 6, 7.
[6] Пак там, с. 3.
[7] Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, ч. I, София, 1940, с. 202.

тература“ (част I, 1950, с. 160—163), дето говори и за произхода на това съчинение. На него той се спира и в академичната „История на българската литература. Том I. Старобългарска литература“ (София, 1962, с. 175—176), като го определя за „забележително творческо постижение на епохата, в която възниква, и в развитието на българската белетристика изобщо“.

Първо печатно издание на този старобългарски разказ, по преписа в Троицко-Сергиевата лавра от XIV в., прави видният руски учен-филолог И. И. Срезневски в книгата си „Древние памятники русского письма и языка (X—XIV веков). Общее повременное обозрение“ (СПБ — 1863, с. 259—260). Отпосле Лопарев го преиздава, като публикува и втория препис от XVII в. в споменатата вече негова работа. И съгласно установката на Лопарев доскоро се смяташе, че това съчинение е запазено само по тия два преписа. Проф. Йорд. Иванов в един от последните си трудове, а именно в сборника „Старобългарски разкази“ (София, 1935, с. 45) възприема същото схващане. Обаче от прегледа на някои описи на старославянски ръкописи се вижда, че разказът „Чудото с българина“ е познат и по няколко други преписа.[8]

Един препис на тоя разказ се намира и в ръкописната сбирка на Научния архив при Българската академия на науките, в пролог № 73, от XIV—XV в., обемащ сега 818 страници. В началото на ръкописа, до 28-а страница, е поместена част от житието на св. Николай, сръбска редакция,

---

[8] В научната литература досега е използуван главно Троицко-Сергиевският препис от XIV в. — въз основа на него правят своите научни обобщения много руски и български учени. Доколкото ми е известно, първо научно позоваване на този разказ дава Филарет, епископ Рижски, в своята ранна публикация „Кирилл и Мефодий славянские первоучители“ (Чтения ОИДР, 1846—1847, кн. IV, с. 1—28, после препечатана в „Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России. Изданный М. Погодиным“, Москва, 1865, с. 43—80; цитатът от разказа е на с. 49). Според Филарет разказът се намира в ръкописен „Пролог от XIII в.“. За нашия разказ еп. Филарет говори и в друга своя публикация, появила се в „Христианское чтение“, 1848, кн. 1, с. 249; 1858, кн. 2, с. 245. Други автори: О. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен, Москва, 1855, с. 357—358, CXIV—CXV; Е. Голубинский, Краткий очерк истории православных церквей . . . Москва, 1871; с. 34, 256; С. Палаузов, Век болгарского царя Симеона. Спб., 1852, с. 23—24; М. Дринов, Съчинения, II, София, 1911, с. 29—30; В. И. Григорович, Собрание сочинений. Под редакцией М. Г. Попруженко, Одеса, 1916, с. 324—325, 348; Т. Ст. Бурмов, За началото, разпространението и утвърждаването на християнската вяра между българите. — Сп. Български книжици, II, 1859, част III, с. 576—577; В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове. Том I, част 2, София, 1927, с. 249—252, 260—262, 281; вж. още СбНУК, XXIV, 1919, с. 87—90, Златарски счита разказа за преведено съчинение от византийската литература; тук той печата изцяло текста и прави обстоен исторически анализ; Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, ч. I, 1940, с. 202—204; Ив. Гошев, Един средновековен барелеф от Созопол. Годишник на Соф. у-т, Бог. фак., кн. VI, 1929, с. 90—93 (непълен превод и части от текста). Извадки от него печата и Л. Каравелов в книгата си „Сокол. Сборник от разни списания за прочитане“. Кн. I, Букурещ, 1876. За Каравелов няма никакво съмнение, че това съчинение е оригинална творба на нашата стара литература. Пред извадките от оригиналния текст той дава следната бележка: „Тоя пролог, който се намира в Троицко-Сергиевата библиотека под № 5, е важен в много отношения. Така напр. (под 14 септ.) някой си българин преди смъртта си разказва на братята си за първоначалн. кръщение на българския народ. Тоя паметник, без никакво съмнение, е твърде стар, ако и да е претърпял голямо изменение под влиянието на руските преписвачи. У нас се намира вярно преписано копие, което, ако след време добиеме възможност, ще да напечатаме буквално“ (с. 152). По-подробно вж. Р. Чолаков, Любен Каравелов и „Чудото с българина“ (сп. Духовна култура, 1939, кн. 1—2).

после между с. 29—711 е прологът за месеците септември—февруари, среднобългарска редакция; третата част представлява нов пролог, недобре запазен, сръбска редакция, но с българско езиково влияние. Разказът „Чудото с българина“ е поместен именно в тази трета част на ръкописа, на стр. 729—734. Заслужава да се отбележи, че за този пролог съобщение направи Й. Иванов през 1931 г. в своите „Български старини из Македония“, с. 43. Тук именно той определя целия ръкопис като „пролог от XIV—XV в., български извод“. От няколкото приписки в пролога Й. Иванов дава само бележката от 1598 г., намираща се на стр. 27, която известява за убиването на охридския архиепископ Варлаам, което турците извършили във Велес. Изглежда, проф. Й. Иванов е работил набързо с този ценен ръкопис, та не е съгледал разказа „Чудото с българина“. Иначе той нямаше да твърди, че в науката са познати само два преписа от него. От същия пролог той обнародва друго произведение на старобългарската книжнина, а именно разказа „Михаил Воин“[9]. Първо научно известие в печата за този препис направи акад. Ив. Снегаров със съобщението „Неизвестен досега препис от разказа „Чудо с българина“[10], като обърна внимание главно на историческите вести в него. За пръв български архиепископ новият препис назовава Стефан, а не Йосиф, както е в руския препис от XIV в. Новият препис дава и друго едно ценно историческо сведение — Борис повикал заедно с архиепископ Стефан и „други учители и наставници“. Академичният препис представлява известен интерес и в литературно отношение — на места той дава по-пълно свързване на текста и спомага за неговото правилно тълкуване.

Особено ценно е това обстоятелство, че новият препис се намира в южнославянски ръкопис; макар и от сръбска (т. е. безюсова) редакция, може да се смята за писан в български земи и от български книжовник. Основание за това дава и фактът, че ръкописът съдържа няколко проложни жития за български светци — Иван Рилски (с. 191—196), Петка Търновска (с. 172—174), Иларион Мъгленски (с. 201—202), Михаил Воин (с. 342—345) и др. Освен това запазени са и много български езикови особености.[11]

Това са трите известни досега и публикувани преписа от старобългарския разказ „Чудото с българина“. Освен тях обаче има още няколко преписа, които съобщавам по-долу. Но за прегледност ще изброя *всички преписи*, обнародвани и необнародвани, като давам, доколкото ми е възможно, по самите източници заглавието и началната фраза на всеки препис.

1. В руски ръкописен пролог, пергамент, XIV в., № 5 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра край Москва, на л. 162—165: Въ то̀ дн҃ь чю̀ стго̀ Георгіа̀ о кр҃тѣ и о болгарнѣ.

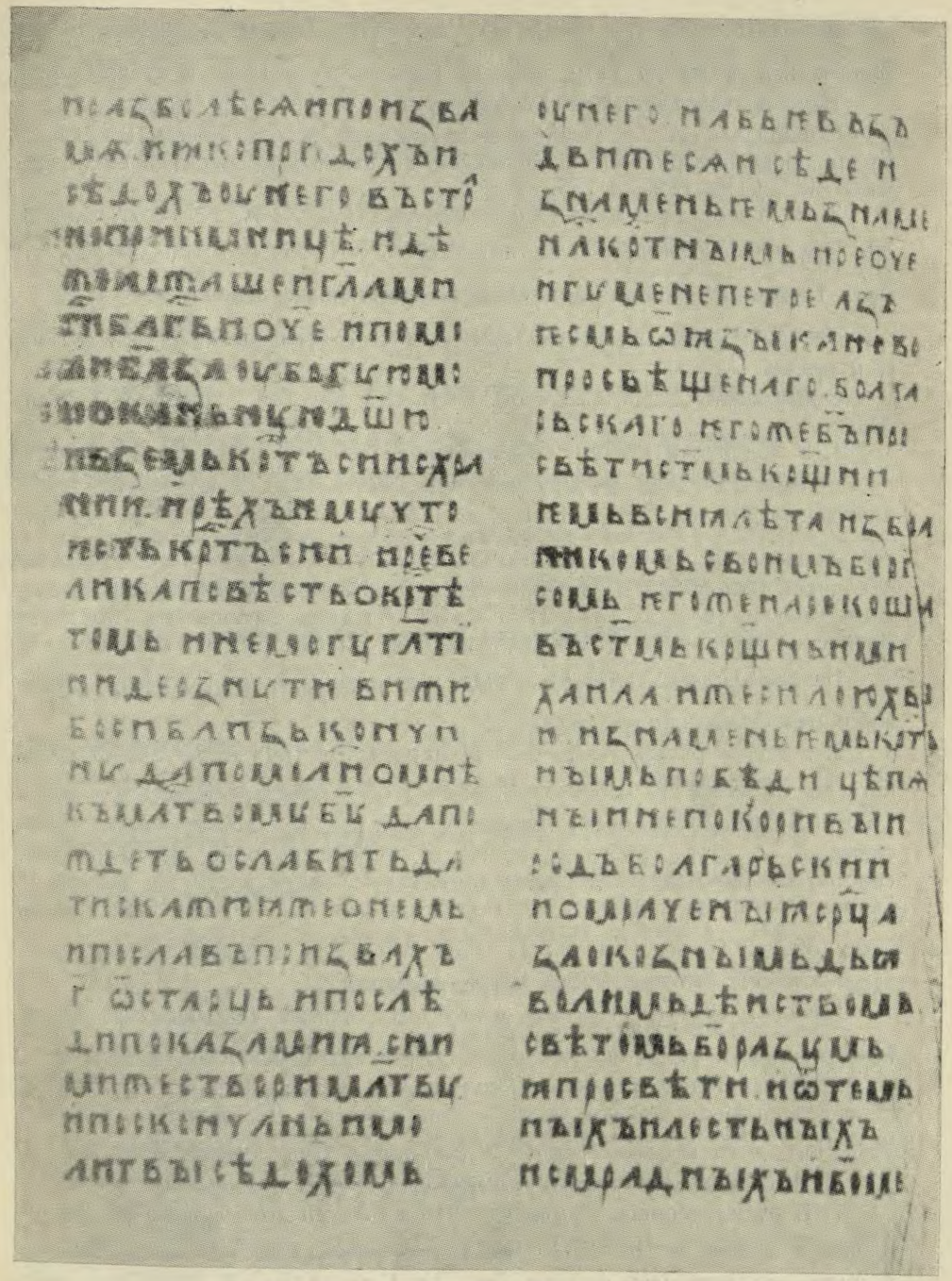
Напечатан от Хр. Лопарев в посочената негова работа. Този препис именно е използуван най-много в науката.

2. В руски ръкописен сборник, XVII в., № 135 (5892) от сбирката на Общество любителей древней письменности (Ленинград — Библиотека

[9] Вж. Български старини из Македония, II изд., с. 422—424; Старобългарски разкази, с. 211—212.

[10] Известия на Института за българска история, кн. 3—4, 1951, с. 295—296.

[11] Този препис аз обнародвах през 1955 г. в Известия на Института за българска литература, кн. III, с. 167—173.



Обр. 1. Троицки препис от XIV в.

„Салтиков-Шчедрин"), л. 389—395 Чюдо стго Хва мнка Гєѡргіа ѡ болгарнѣ, нже бѣжа ѿ ратн, нзломн конь ногѕ, нсцѣлн ю стын Гєѡргін.

Начало: Сказаше Носнфъ черноризецъ . . .

Обнародван от Хр. Лопарев в посочената негова работа. Вж. същия автор „Описание рукописей Общества любителей древней письменности. Часть III". СПБ, 1899, с. 155.

3. В южнославянски ръкописен пролог, XIV—XV в., № 73 от сбирката при Българската академия на науките, л. 364 об—367: Чюд(о) .а. стго мнка Гєѡргіа о бльгарнѣ, єгоже нзведе н нзбавы Гєѡргіе.

Начало: Прінде, ре, братъ странствуѥ, н пребы мало дне н разболѣ се н прнзва ме.

Обнародван от Ив. Снегаров и Б. Ст. Ангелов в посочените техни работи.

4. В белоруски ръкописен Чети-миней от 1669 г., № 82 от сбирката на бившата Публична библиотека във Вилно (сега в Централната библиотека на Академията — Вилно), л. 185 об—187 об: В тон же дє чѧдо стго великомчнка Гєѡргна ѡ болгарѕ (вж. Ф. Добрянский, Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки церковно-славянских и русских. Вильна, 1882, с. 137; П. Гильтебранд, Рукописное отделение Виленской Публичной библиотеки. Выпуск первый. Вильна, 1871, стр. 27).

Начало: Повѣдаˆ же wдн wтецъ преподобныи, нмене Носнфъ, которыи жн в монастыра блнзко мѣста.

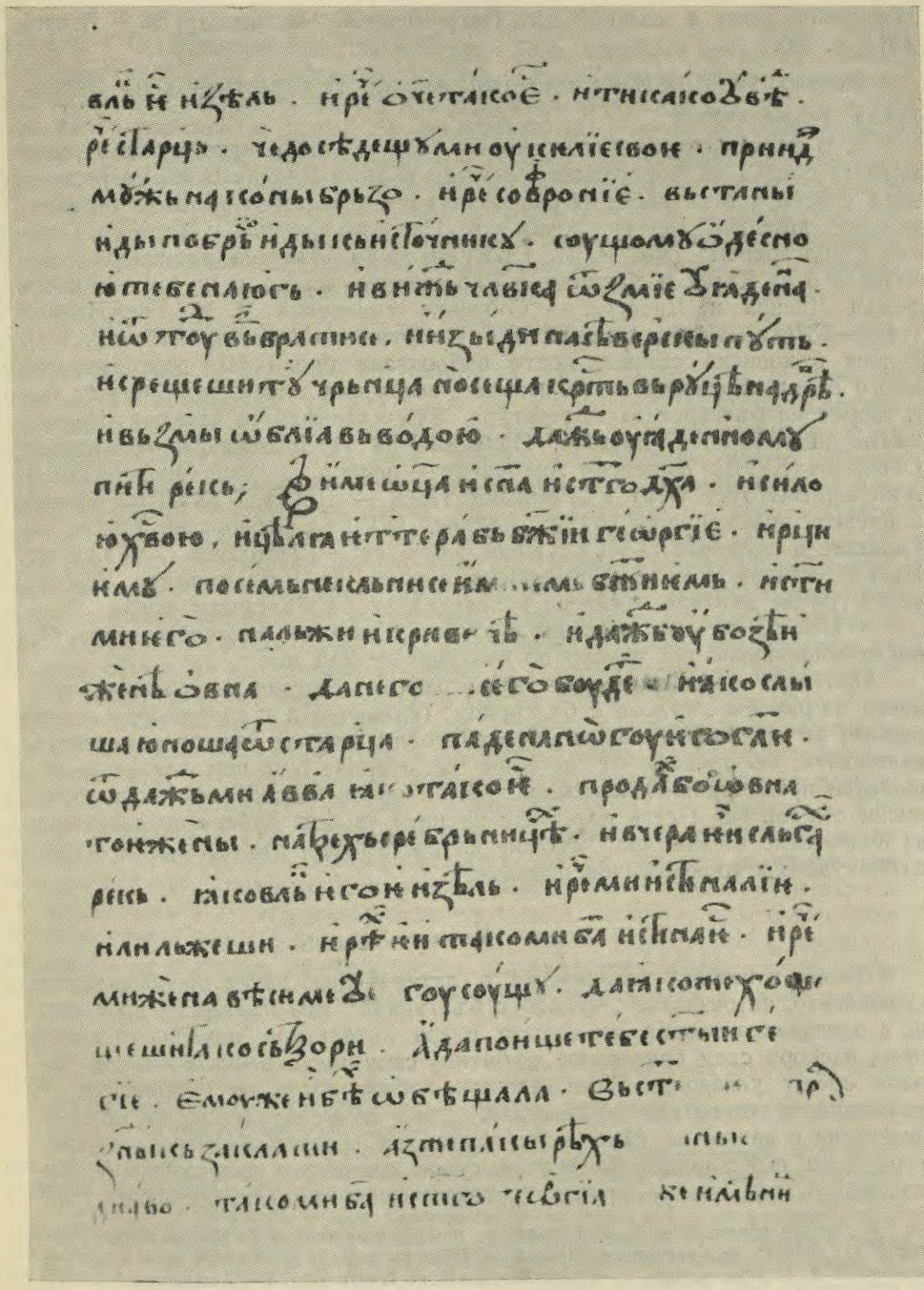
5. В голям руски ръкопис — Измарагд, от 1593 г., № 240 от сбирката на Вилненската библиотека, л. 397 об—399 об: Чюдо стго мчнка Гєѡргна о болгарнѣ, єгоже нзбавн ѿ ратн (вж. Ф. Добрянский, Описание . . ., с. 364). Трябва да се каже, че тук подобно на Уваровския списък, за който ще стане дума по-нататък, изцелението на жената на Георги Българина е дадено като отделен разказ — чудо: Чюдо о женѣ (лист 399—399 об). Начало: Н єгда прнндохъ в домъ, wче, вндѣхъ подроужне свое болѧще, огнемь лютѣ держнмоу.

Начало: Сказаше Носнфъ черноризецъ, жнвын въ манастнрн блнзъ Моурьска града, родо снкелнтъ. Прннде, рече, бра, страньствна н носа крътъ.

6. В украински ръкописен сборник с жития, XVII в., № 4715 от сбирката на Иван Франко (Киев — Институт „Т. Шевченко), л. 244 об—251: Чюдо стго мченнка Георгна о болгарнѣ, єгоже нзбавн ѿ ратн.

Начало: Сказаше Носнфъ черноризецъ, жнвын в манастырн блнзъ . . .

7. В руски сборник Измарагд, XVI в., № 69 от сбирката на Петрушевич в Львов, л. 102—104: Чюдо стго мчка Гєѡргна ѡ болгареннѣ н єгоже нзбавнтн (sic) ѿ ратн (вж. Ил. Свенцїцкий, Опис рукописів



Обр. 2. Южнославянски препис от XIV—XV в.

Народного дому з колекції Ант. Петрушевича. Частина друга. У Львові, 1911, с. 15).

Начало: Сказаше Нѡсн̑ черноризец, жившен во монастыри, близ Мѣрьска града, родом секелнт.

8. В руски ръкописен сборник от 1556 г., който някога бил в ръкописната сбирка на Корсунския манастир (Южна Русия). В. И. Григорович дава съвсем кратки вести за сборника, като отбелязва: „В этом торжественнике помещены между прочим соч. Пахомия Сербина и чудо св. Георгия с болгарином“ (вж. В. И. Григорович, Записка антиквара о поездке его на Калке и Калмиус, в Корсунскую землю, и на южные побережья Днепра и Днестра. — Собрание сочинений В. И. Григоровича (1864—1876 г.). Под редакцией М. Г. Попруженко. Одесса, 1916, стр. 324). В тази ръкописна сбирка, която наброявала около 100 ръкописа, има много ценни произведения на старите славянски литератури, между тях и творби на българската литература. Тук например се намират: Кратко житие на Методий Моравски, Поучение за Преображение от Климент Охридски (XVI в.), Дионисий Ареопагит — превод на Исай Серски (XVI—XVII в.), Златоуст (XVI в.), Михаил Псел — Диоптра (XVII в.), Зонар и Киевски номоканон от 1642 г., Алфавит (XVII в.), Черноризец Храбър — Сказание о писменах (XVII в.), Йоан Златоуст — Шестоднев (XVI в.) и др. Къде се намира сега тази ръкописна сбирка, не ми е известно. Ясно е, че тя трябва да бъде издирена и прегледана от български учен.

9. Намира се като съставна част на „Сказание за железния кръст“, което обнародвам тук изцяло по ръкопис от XVI в.

При така очертаната сега археографска картина за разпространението на разказа „Чудото с българина“ (единично и в съчетание с други разкази за св. Георги, понякога в по-голям цикъл) вън от съмнение е надеждата, че преписи от него ще се открият още при следващи по-щателни преглеждания на ръкописи и на описи на старославянски ръкописни сбирки. Но и сега познатите преписи са вече хубава предпоставка за подготвяне на критично издание на разказа или пък всички да бъдат публикувани в хронологичен порядък.[12]

II

Досега в нашата историческа и литературна наука преобладаваше схващането, че разказът „Чудото с българина“ има български произход, че е оригинална творба на нашата стара литература, появила се доста рано, наскоро след описваните събития, свързани с войните на цар Симеон срещу унгарците. Това схващане обаче доста се разколебава от съчинението, което тук публикувам. Става дума за творба, извънредно интересна и важна не само в историята на старата българска литература, но и в историята на всички стари славянски литератури. А пък доколкото има гръцки произход, такъв интерес тя представлява и за

[12] Препис, направен от А. В. Горски, се намира в архива на В. И. Григорович (Москва—ГБ „Ленин“, ф. Григорович, Музеен № 1858. — вж. А. Е. Викторов, Собрание рукописей В. И. Григоровича. — Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1876—1878 г. Москва, 1879, с. 52). Най-вероятно е копието да е по Троицкия препис, XIV в. Копие от този Троицки препис се намира и в архива на В. М. Ундолски (Вж. А. Е. Викторов, Собрание рукописей В. М. Ундольского, Москва, 1870, с. 53).

историята на византийската литература. Тази творба е свързана с големия култ към свети Георги, за когото са създадени много съчинения в старите литератури. В случая по-специално заслужава да се каже, че има много разкази, в които се повествува за „извършени" от светеца чудеса. Тези разкази имат необичайно голямо разпространение в литературите на всички европейски християнски народи през средновековието.[13] Доколкото ми е известно, такъв цикъл разкази-чудеса, какъвто срещаме в нашия случай, не е познат. В старите славянски ръкописи безспорно може да се открият още преписи на въпросното съчинение, но в печатна публикация то се явява за пръв път тук.

Дума е за творба под наслов: Сказаніе чюдесн стго великаго и славнаго мчнка Хва Гєѡргіа. Тя се намира в руски ръкописен сборник от края на XV и началото на XVI в., л. 55—79, № 1783 (434) от сбирката на Уваров (или № 717 от сбирката на Ив. Н. Царски, която после се вляла в сбирката на Уваров). Като описва този сборник, архим. Леонид предава изцяло наслова и началото на творбата: „Сказаніе о чюдесѣхъ св. великаго и славнаго мученика Христова Георгія". — Нач.: „Добро есть, отци и братіе и чада духовная, таити цареву тайну". — Чудес 10. Соч. Болгарин"[14]. Въпреки ясното известие, въпреки Леонидовата мисъл, че съчинението е от българин, досега на него не бе обърнато внимание нито от български, нито от руски учен. Поради това оставаше непознато за науката, както казах вече, едно изключително ценно произведение на старите славянски литератури, по-точно на старобългарската литература.[15]

С какво е ценна тази творба? Преди всичко със своя сюжет — единен разказ за десет чудеса на св. Георги, дадени в непосредствена връзка помежду им. И при това в значителен обем. Авторът започва повествованието, като по-нататък допълнително включва няколко разказвачи (Георги Българина — Козма — Филофий — Петър — Климент — Ефрем — Софроний и др.), всеки от които разказва нещо научено от друго лице или лично видяно. Накрая авторът пак се намесва и приключва повествованието. Това е хубава, умело водена повест (авторът я нарича „Сказание") за чудесата, извършени чрез един железен кръст, направен от българина Георги с помощта на св. Георги. Подчертано е умението на автора да разказва, да заинтригува, да задържи вниманието на читателя. Освен тези литературни достойнства на творбата тя е ценна и като

---

[13] Подробности по въпроса вж. Ив. Гошев, Един средновековен барелеф от Созопол. — Годишник на Соф. у-т, Бог. фак., VI, 1928—1929, стр. 1—99.

[14] Архим. Леонид, Систематическое описание славянорусских рукописей собрания графа А. С. Уварова, часть IV, Москва, 1894, с. 45.

[15] Снимки от Сказанието имам от преди две години, но досега не можах да го обнародвам. Макар и не в този вид, както възнамерявах, настоящата публикация правя преди всичко за самия текст на Сказанието, което трябва вече да стане достояние на науката.

Сборникът, в който се намира Сказанието за железния кръст, не е голям — има 151 листа, голям формат. В него са поместени следните съчинения: 1. Епифаний Кипърски — Похвала на Богородица (л. 1—11); 2. Амфилохий епископ иконийски — Слово за Василий Велики (л. 11 об—50); 3. Никифор Калист — Слово за тримата светители (л. 51—54); 4. Сказание за железния кръст (л. 55—79); 5. Мъчение на великомъченик Георги (л. 79—86); 6. Слово за първата неделя от поста (л. 87—93); 7. Житие на Мария Египтенка (л. 94—112); 8. Нападение на персите върху Цариград (л. 113—124.); 9. Слово за прекрасния Йосиф (л. 125—146); 10. Слово за рождество Христово (л. 146 об —151).

исторически паметник, говорещ за епохата — дава някои допълнителни вести от религиозен, политически и културен характер. Както казах, сега няма да се спирам подробно върху тази повест нито като на литературно произведение, нито като на исторически извор. Оставям открит и важния въпрос за нейния произход, чието по-задоволително разяснение изисква повечко време и нещо по-важно — набавяне на някои съчинения.

Повтарям — такъв цикъл от разкази-чудеса за свети Георги не ми е познат. Но трябва да кажа, че нашият цикъл съдържа разкази-чудеса, познати в други съчинения за свети Георги от този род. Разказите в Уваровия цикъл обаче обикновено са *по-къси*, представляват *съкращение* на известни вече, разпространени разкази-чудеса. На какво се дължи това — дали на съзнателна редакторска работа на славянина-компилатор или на действително съществуващи съкратени редакции във византийската книжнина?[16]

Сказанието-повест съдържа следните десет разкази-чудеса:

1. Чюдо .а. О поповн сн8.
2. Чюдо. .в. W wтрочатн.
3. Чюдо .г.е О калѵгерѣ.
4. Чюдо .д. W крестѣ н w блъгарнѣ.
5. Чюдо .є. W женѣ.
6. Чюдо .ѕ. W бѣснѣ отроцн.
7. Чюдо .з. W пастѵсѣ, егоже оуѧде зміѧ.
8. Чюдо .н. W м8жн, нм8цн вредъ на нозѣ.
9. Чюдо .ѳ. W Клименте, егоже нзбавнвъ стын Гєѡргін въ ратн.
10. Чюдо .і.е W женѣ, нм8цн вредъ на сесцѣ.[17]

---

[16] За цикъл чудеса на св. Георги в гръцката литература говори А. В. Веселовски: „Сл. начало чуда в сборнике Уварова (F. 349, л. 109 и след., XVI в): „Отъ чудесъ на чудеса пріндемъ". Г. Кирпичников (l. c., с. 58) заключает из этих слов, что чудо уваровского списка составляло часть какого-то обширного сочинения. Чудо авросианской рукописи, действительно, стоит в ряду других, приписанных св. Георгию (чудо с пафлагонским мальчиком, чудо со змеем, чудо с крестьянином Феопистом), но, на сколько можно судить по выпискам у г. Кирпичникова, уваровский текст значительно разнится по редакции" (А. В. Веселовский, Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. — Спб. 1880, с. 201).

[17] В посочената публикация на Ив. Гошев се изброяват следните разкази-чудеса, свързани с прославата на св. Георги в старите християнски литератури:

1) За колоната на вдовицата; 2) За пронизания с копие образ и наказание на сарацина; 3) За пленения момък-пафлагонец; 4) За пленения от *българите* Георги, син на военачалник Лъв в Пафлагония; това чудо го има и у Дам. Студит; 5) Чудото с българина; 6) За избягалите волове на Теописта; 7) Видението на сарацина; 8) За неверния сарацин, който ударил с копие иконата на свети Георги... (повторен разказ); 9) За убития солдат; 10) За пленения момък от Митилин; 11) За яйчника; 12) За Мануил, спасен от разбойници; 13) Чудото за дракона и царската дъщеря (стр. 87—97). Ценни наблюдения, мисли и вести за преписи за едно от чудесата на свети Георги, изказани напоследък в нашата научна литература, с посочвания на библиография, вж. у Ив. Дуйчев, Разказ за „чу-

Оттук поместените разкази 4 и 5 представляват познатия разказ „Чудото с българина“. По-специален интерес за нас буди разказ 9 — за Климент, който също по времето на цар Симеон воюва срещу унгарците. Тематично този разказ се свързва с разказа за чудото с българина.

Не познавам изцяло този цикъл разкази за свети Георги по други преписи, обаче трябва да кажа, че ми са познати преписи на някои от разказите, които той съдържа. Например в ръкописен сборник на Новгородската Софийска библиотека, № 1354, XVI в., л. 377—395 (сега се намира в Ленинград — Публична библиотека „Салтиков-Шчедрин“) също има цикъл от шест разказа за свети Георги:

1. л. 377—387: Повесть о прекраснѣмъ чюдеси святаго великомученика Георгіа, иже от него бывшем на плененом отроцѣ. Нач.: Иже дарованіа святыхъ сподобитеся желающеи святыхъ памятн же и тръжества.

2. л. 388—389 об: Въ той же день чюдо святаго Георгіа о сращин. — Нач.: Повѣдаше Власъ нѣкый.

3. л. 389—391: Чюдо святаго великомученика Георгіа, како изнесе от сращинъ философа на свой праздник. — Нач.: Повѣдаша Козма мнихъ, иже бѣ отъ сѣверскыа страны.

4. л. 391—392: Въ той же день чюдо от описма о отрочатн ужикы того же попа. — Нач.: И сѣдящимъ намъ, господи воеводо, се жена пріиде.

5. л. 392—393: Въ той же день чюдо святаго Георгіа о иконѣ, въ нюже стрѣлнвъ сращинъ уязвися, и пакы покаявся, спасенъ бысть. Нач.: Въ градѣ Рамели срачинѣстѣмъ естъ церкви святаго Георгіа.

6. л. 393—395: Чюдо святаго Георгіа о оцѣ, его же зміа уязви. — Нач.: Повѣдаше намъ авва Георгін: Входящу мн в гору.[18]

Както се вижда, три разказа от този ръкопис се срещат и в Уваровия препис на цикъла. Ръкопис от XVIII в, № 529 от сбирката на Църковно-археологическия музей при Киевската духовна академия освен разказа „Чудото с българина“ съдържа и следните разкази за свети Георги, дадени под общ наслов: „Чюдеса св. великомученика Георгия“, два от които има в Уваровия препис:

л. 64—68: Чюдо преславно св. великомученика Георгія, бывшее на плененномъ отроцѣ.

л. 69: Чюдо св. великомученика Георгія о столпѣ церковнѣмъ.

л. 69 об: Чюдо св. Георгія како юношу отъ плѣненія восхнтн и родителемъ вдаде.

л. 70 — Чюдо св. Георгія о дѣтехъ, играющихъ у церкви святаго.

дото“ на великомъченик Георги със сина на Лъв Пафлагонски — пленник у българите (Сборник от изследвания в памет на Карел Шкорпил, София, 1961, с. 189—200); Хр. Кодов, Един стар славянски превод на разказа за „чудото“ на свети Георги с византийския воин Георги, пленник у българите (Известия на Института за литература, XIII, 1962, с. 143—155). За изясняване произхода на цикъла особено полезна би била книгата на J. B. Aufhauser, Miracula Sancti Georgii. Leipzig, 1913, с. 18 и сл., която не се намира в софийските библиотеки.

[18] Д. И. Абрамович, Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека, Выпуск III, С.-Петербург, 1910, с. 5.

л. 70 об: Чудото с българина.[19]

Такива случаи безспорно ще има и в други стари славянски ръкописи. Що се отнася до разказа за овчаря, ухапан от змия, ще посоча и други негови преписи, които в момента ми са известни.

1. В ръкописен пролог от XIV—XV в., намира се в БАН — Научен архив, № 73, на страници 735—738: Чю .в. ѡ отроцѣ, егоже змїа оуѧстъ. Обнародван от мене през 1955 г. — „Старославянски текстове" (Известия на Института за българска литература, с. 174—177). Тук изтъквам неговата връзка с обнародвания по същия пролог разказ „Чудото с българина".

Начало: Н се же повѣда намъ авва Гєѡргїн, рекъ . . .

2. В руски ръкописен сборник със слова и жития, XVII—XVIII в., № 4717 от сбирката на Иван Франко (Киев — Институт „Т. Шевченко"), на лист 61: В то҃ дн҃ь чѧдо стго Гєѡргїа ѡ чл҃цѣ, егоже змїн оуѧде.

Начало: Се же повѣда нам, рече тонже стын Гєѡргїє: Въходяща въ гороу и срѣте мѧ чернєцъ старъ и рече мн: Пойдн . . .

3. Препис в голям руски пролог, XVI в., № 27 от сбирката на Петрушевич в Лвов, л. 193—195: Чюдо стго Гєѡргїа ѡ пастѵсѣ, оуѧденѣм ѿ змїє.[20]

Начало: Повѣдаша нам авва Гєѡргїн: Входѧщѵ҃ в горѵ҃.

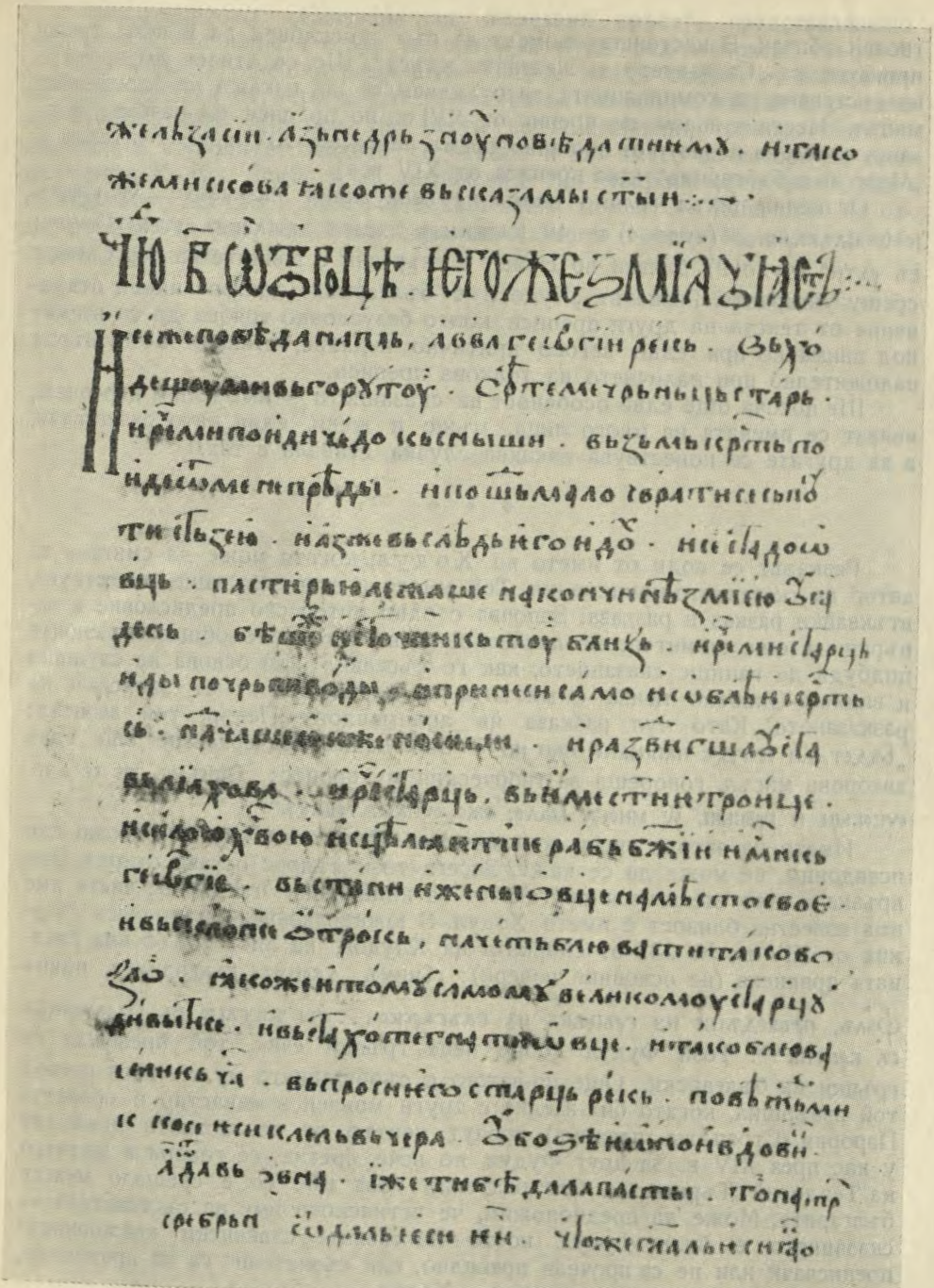
4. Препис в руски ръкописен сборник от XVIII в., № 529 от сбирката на Църковния музей при Киевската духовна академия, на л. 70 об: Чюдо св. мученика Георгія о пастусѣ, уяденнѣмъ отъ змія.[21]

Разказът „Чудото с българина" (в Уваровия препис разбит на два отделни разказа — за избавлението на българина Георги и за оздравяването на жена му) е в органическа връзка с всички останали разкази. Тъкмо това положение, понеже другите разкази разкриват по-скоро гръцка духовна среда, разколебава тезата за негов български произход. Редом с това обаче, особено с оглед на разказа за Климент и пред вид някои общи съждения на автора, все пак може да се говори за български произход на тази творба или поне за българска компилация. Този въпрос обаче, както казах, изисква по-специално и подробно проучване. Не ще ли бъдем близко до истината, ако кажем, че авторът компилира от познатите вече разкази за св. Георги, чужди и домашни, като някои от разказите чувствително съкращава? И всичко това е проведено много целенасочено — здраво свързване с българския живот; в повечето случаи разказът се води от името на българите Георги и Климент или пък се предават точни разкази, случки из живота им. Тъкмо тези положения навеждат на мисъл за българска компилация, прославяща св. Георги и разкриваща важни страни из политическия и духовния живот на нашия народ през IX—X в., ценна особено с изнасянето на някои битово-рели-

[19] Н. П. Петров, Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Выпуск II, Киев, 1877, с. 504—505.

[20] Вж. Ілл. Свенціцкий, Опис рукописів Народного дому з колекції Ант. Петрушевича, II. У Львові, 1911, с. 59.

[21] Н. П. Петров, Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии, вып. II., Киев, 1877, с. 505.



Обр. 3. Южнославянски препис от XIV—XV в.

гиозни обичаи. В настоящия момент аз съм по-склонен да приема такъв произход на „Сказанието за железния кръст". Що се отнася до времето на съставяне на компилацията, затруднявам се да изкажа по-определена мисъл. Засега я знаем по препис от XVI в., но преписи на разкази, влизащи в нея, са познати от по-ранно време, например XIV в., включително и „Чудото с българина" (два преписа от XIV век).

От целия цикъл голямо внимание заслужават разказите „W крестѣ и w блъгарнѣ" (чудо 4) и „W Климентѣ, егоже избавивъ стын Гєwргін въ ратн" (чудо 9), близки по сюжет и свързани с войните на цар Симеон срещу унгарците. Разказът „Чудото с българина" показва някои отклонения от текста на други преписи, които безусловно трябва да се вземат под внимание при едно негово критично издание, станало вече твърде наложително при наличието на толкова преписи.

Ще посоча още една особеност на сказанието — има голям персонаж, явяват се имената на много лица, мъже и жени, едни като разказвачи, а за другите се повествува някаква случка, станала с тях.

* * *

Разказът се води от името на Ходул, когото може да смятаме за автор на сказанието-компилация. Той умело и заинтригуващо повествува, втъквайки разказ в разказа. Започва с едно интересно предисловие и завършва с още по-интересно послесловие, в което ни съобщава за своите подбуди да напише сказанието, как го съставил въз основа на слушано и видяно. Особено ценна е мисълта за необходимост от записване на разказаното. Като чул разказа на архимандрит Петър, той запитал: „Бѣдет ли се гдѣ написано или нн"? Заслужава подчертаване още една авторова мисъл, говореща за творческия му процес: „Списахъ же се азъ, оубогын и грѣбын, w многа мало, еже оупаматовахъ".

Името на автора звучи по славянски. Дали това име е истинско или псевдоним, не може да се каже. Засега този въпрос остава открит. Във връзка с него ще изнеса друга вест за книжовник от XIV в., чието име има известна близост с името Ходул. В южнославянски ръкописен сборник от XIV в., № 237 от сбирката на Хлудов, на лист 203 об има следната приписка (не основния почерк): „Сннхъ двонхъ главнзнахъ нспнса фѵ̂лъ, прѣведѣше нз гръцъка на блъгарско ... гы бѣхъме въ Парwрнєвѣ съ братна"[22]. Този Фудул добре знае гръцки език, той превежда от гръцки на български. Още по-важно е съобщението му, че своя превод той извършил, когато бил заедно с други монаси в манастир в областта Парория (Странджа планина), прочут център на исихасткото движение у нас през XIV в. За друг Фудул, но вече еретик, се говори в житието на Теодосий Търновски. Следователно това име се е срещало между българите. Може да предположим, че истинското име на съставителя на сказанието е било Фудул, което по-късните славянски книжовници-преписвачи или не са прочели правилно, или съзнателно са го променили, като му дали славянско звучене — Ходул.

[22] А. Попов, Описание рукописей библиотеки А. И. Хлудова, Москва, 1872, с. 473.

Новооткритото „Сказание за железния кръст“, представляващо жив интерес за нашата стара литература, буди ред въпроси, свързани с него. Тяхното успешно разрешение зависи преди всичко от издирване на нови преписи от него, както и преписи на разказите, влезли в състава му. И естествено колкото тия вести са по-старинни, толкова тяхното значение е по-голямо. Същото се отнася и до името на автора на компилацията Ходул. Както и да се изяснят тия въпроси след време, едно е абсолютно важно и ценно и в настоящия момент — наличието на самата творба в стар славянски ръкопис, която говори за едно литературно дарование.

СКАЗАНІЄ ЧЮДЕСЪ СТГО ВЕЛИКАГО И СЛАВНАГО МЧНКА ХВА ГЕѠРГІА. ГН БАВН.

Добро есть, wцн и брае, и чада духовнаѧ, тантн црв8 танн8, а дѣла бжіа и чюдеса сты его проповѣдатн, на сътворн бъ оугоднпкы своимн в родѣ чатемъ. Рече бо самъ гь бгъ и спсъ нашь Іисъ Хъ: „Всякъ, нже неповѣсть ма пре чакы, неповѣмъ и азъ пре wцемъ моимъ, и есть на небсѣхъ“. И пакы рече: „Гра врьх8 горы стоѧ, не оутантсѧ; нпктоже, вжегъ свѣтпанпкъ, и поставлаетъ по спд̃о, но на предн w̃кровенъ, да свѣтнть свѣ“. Тако и сего великаго и чюнаго и славнаго стртьпца Геѡргіа, намъ слышащимъ, нѣ лзѣ тантн, нн оумлъчатн днвны и славны его чюдесъ и цѣлебъ, іаже сътворн снлою Хвою не токмо жнвъ сын, пре мчніа, и въ мчнін своемъ сотворн, но и по смертн, еже нно въ дрвзн w̃ на повѣдах8, видѣвже wчнма и слышавше, и бесѣдовавше съ тѣмн самѣмн, іаже бѣ нзбавнлъ и нсцѣлнлъ стын Геѡргін wвы w̃ горкыа работы w̃ срачннъ wвы в' сѣверныхъ страна w̃ нзыка погана въ ратехъ, wвы w̃ дхъ нечтыхъ и wвы w̃ вре люты нсцѣлнлъ и w̃ разлнчны нед8гъ, и оумаденіе w̃ змін. Тако бо ре: „Праведпикъ и по смертн жнвъ б8де“.

Да како хощють молчатн, а слышащіе га нашего Нса Ха гаща: „Аще вы оумолчете дѣла моа, то каменіе въпіетъ“. И пакы wвѣща гь любащимъ его, рекъ: „Неповѣмъ его и азъ пре wцемъ мон, нже есть на небсѣхъ, и пре агглы его“. Да того хотащіе и желающіе, и молнмсѧ Х8 бг8 нашем8 днь и ноць, брае и wцн и чада, прнзывающіе на помощь прчтвю владычнц8 и всн стыа, и великаго застпнпка Хва мчнка Геѡргіа, да бы ны того матвамн сподобнлъ, того неповѣданіа и матн и цртво пребывающаго въ вѣкы.

То оуже възвратим сѧ на прележащее, ѩже слышахомъ ѡ преславномъ сѐ мчнцѣ.

Нногда сѣдящи намъ въ страннчествѣ, въ дн стго великого мчника Мины, и дивящим сѧ намъ ѡ всѣх чюдесе, ѩже сотвори стымъ Миною, дондохомъ до жидовина, его злато хотѣ оудрѣжати крт̑іанинъ, како тн приведе и гь къ стмѹ крщенію сты Миною, оугодникомъ его. И чюдящим сѧ намъ ѡ то, повѣдати нача нн братъ, именемъ Козма, иже баше плененъ ѿ сѣверьскіа страны, нача повѣдати.

ЧЮДО .А. О ПОПОВН СН8

„Азъ, брае, егда плѣнниша ма дѣтьска и слѹжи гн8 моемѹ много днін. И поставі и стратига црь Васілін на оукраннѣ ѿ срачинъ. И прідохомъ близъ Кипра и начаше повѣдати гн8 моемѹ: „Сѐ мѣсти есть цркы стго Гєѡргіа. И попъ оу нем, иже слѹжить ен, и сна его бѣша плѣнінан срачннѣ“. Вѣшедшн въ Кюпръ и се ннѣ на стго Гєѡргіа дн, ѡбрѣте оу него оу слѹжбѣ на лнтѹргін. И призва стратигъ попа и сна его, и въпросн сна его: „Како есн пришелъ ѿ срачинъ“? И рече: „Гне, ѩкоже хотѣ бгъ и стын Гєѡргін, а ѩзъ не вндѣ (sic), како есмн пришелъ. Толико вндѣ, ако плѣненъ есмъ. Третіемъ лѣте въ Кюпръ посла ма ѡць мон и тѹ нзымаша ны всѣ, елико бѣ насъ в корабли. И работалъ есмн срачиннѹ .Г. лѣта. И се нн. и дн есть, егда гнъ мн рє: „Понесн мн въ баню постелю и оуготовн да нзмоешн ма“. И ако нзмыв сѧ, лжже и рече мн: „Не принесълъ есн ѡп̑снма и оукропнпца, да нспію“. И рѣхъ емѹ: „Нн“. И ѩко хотѣ ѩтн ма и бнтн, и тако нзбѣго. И тѣкъ, взѧхъ оу гжѣ ѡпснма и оукропъ съ кнменемъ. И тека, оуслыша мнмо крт̑іанескъ дворъ, в' немъ же жнвѧше попъ, зовемын фнѡтн. Оуслыша поющь Гєѡргію кондакъ, еже есть въздѣланъ бгомъ въ дн стго Гєѡргіа. И въсплакахъ сѧ велми и реко: „Ѡ стын Гєѡргіе, не бы ли къ бгѹ, нн к тобѣ нн єдино възышеніе раба твоего, ѡца моего? И почто презрѣ слезы его и мтвы, ѩже въ цркви бываютъ ѿ него, да ме не нзбавнши“? И егда дотеко в баню, вндѣ ма гнъ слезна и нача мн залѣ сварнтн. И рече мн: „Налѣн ѡпснма“. И ѩко вълыяхъ въ стьклянницю ѡпснма, и рє: „Прилѣн оукропа“.

Да ꙗко взѧ оукропницю, нача невидѣти и въспѣ къ гн҃ю и рѣхъ: „Гн҃е, не внижю“. И въсхыти ма нѣкотораꙗ сила ѿ землѧ и не слышахъ ѿ гн҃а ничто. Толико слышахъ: „Єдинъ с҃ъ и единъ г҃ь і҃с҃ъ х҃ъ, въ славѣ б҃га ѡц҃ю, амиинь“.

И прозрѣхъ и видѣ ѡц҃а, дръжаща потиръ въ ѡлтари. И ѡбративъ сѧ, ре къ оученико: „Прилѣите оукропа“. И се азъ со оукропницею, и егда хотѣ волыати, и ре ми ѡц҃ь, не познавъ мене, къ оуч҃нко, иже емѹ слѹжахѹ: „Кто є҃ чл҃къ сен“? И рекоша емѹ: „И мы не вѣмы ѿ кѹдѹ естъ“. И реко азъ: „Ѡ, не знаеши ли мене? Не азъ ли сн҃ъ твои, рабъ флоѳ҃ін“? Бѣхъ бо ѡстриженъ ꙗко ма видиши, и въ ѡдежи срачиньстѣи. И ре ми: „Да что, чадо, оукропиица и стьклаиница, и что в нен“? Реко: „Ѡпснма, ѡч҃е. А се оукропъ в бани сѣцю со глаиомъ оу Єрлма, и хотѣвшю ми емѹ дати пити, абіе ѡбрѣтохъ сѧ оу тебе въ ц҃ркви“.

И ѿ страха и жалости въстрепета ѡц҃ь мои, оупѹстити хотѣ потиръ. И азъ оупѹсти стьклаиницю и оукропиицю. И похвати потиръ и реко: „Ѡч҃е, не смѣцаи сѧ, но скончаи слѹжбѹ“. И поставн ѡц҃ь мои потиръ на с҃тѣи трапезѣ, и въздѣвъ рѹцѣ на нб҃о, хвалѹ възда б҃ѹ, и прославн великаго мч҃ика Хв҃а Гєѡргіѧ. Стьклаиницю, юже имѣ в рѹка, оупѹстихъ на мраморъ и не разби сѧ, не разлиа сѧ. И ꙗко, гн҃ь стратиже, скончи слѹжбѹ, и ѡблозыза ма слезами многами ѡц҃ь мои. И веде ма в домъ свои, и стьклаиницю со ѡпснмомъ дръжа. И събра блиижиѧ своѧ. И иніи, слышавше, събраша сѧ. И видѣше ма и стьклаиницю, и дь избави ма бъ ѿ срачиъ с҃тыи Гєѡргіи и ѿ горкыѧ работы, и чюдиша сѧ и прославиша б҃га и с҃тго Гєѡргіѧ“.

Чюдо .в. ѡ ѡтрочати

„І сѣдѧщи намъ, гн҃е стратиже, се жена прінде ѿ роженіѧ нашего, имене фєѡ҃тіѧ, носѧщи на рѹцѣ ѡтроча, .д. лѣ ѡчима болно, ѿ дха нечта мѣчимо. Ꙗко сѣде, цѣловавше ма и многы слезы пѹстивши изъ ѡчію. Абіе исторже оу неѧ ѡтроча бѣсъ и поврѣже, и пре всѣми нача прѣгати сѧ и пѣны точити кровавы ноздрьми и оусты, ꙗко мнѣти всѣмъ намъ оумре. И лежавъ долго ꙗко безъ дша, въскрича, гл҃ѧ: „Дѣдѣ, дажь ми ѡп-

снма". И въставъ wцъ мон, сътворн мтвѳ къ бгѳ и призвавъ на помощь стѳю бцѳ и велнкаго мчнка Хва Гewргіа, и рє: „Аще поганін сѳть творнлн wпснмъ сін, но ты есн, стче бжін с рабомъ твонмъ въ стекланнцн снлою Хвою нс поганъ прнложн сѣмо. Ты вѣсн, стче, нако не нмамъ в домѳ своемъ wпснма развѣ сего срачнньскаго въ стекланнцн". И рє: „Въ нма прtыа трца", и прекртнвъ, дасть wтрочатн пнтн, и възліа емѳ на главѳ и на wчн. И пакы повръже и бѣсъ. И слышахо мнозѣ гла ѡ дѣмона, еже въпіаше: „Бѣжа, wле, нѳжа Гewргіе, не самъ на прогонншн, но малѳ каплю пива срачнньского wстнлъ есн, и на wгнь преложнвъ, и тѣмъ пала, прогонншн ны".

Въставъ wтроча и прі и мтн зрава и чнста wчнма, и ѡнде съ дѣтнцемъ, славацнн бга и стго Гewргіа".

И слышавъ стратнгъ и кназь и нже с ннмъ ѡ оустъ wтрока, вел'мн прославнша бга и велнкаго мнка Гewргіа. И давше нма дары многы, и ѡпѳсті а.

Азъ, то слышавъ, велмн на оумѣ сн положн, и мола са, гла: „Гн Ісе Хе, мтвы ради пречтыа тн мтрн и стго Гewргіа, нзбавн ма". И оундо ѡ гна и ѡ кранны тоа, и прiндохъ въ землю свою. И бы мнн".

И слышавше то мын (sic) ѡ Козмы wца, еже неповѣда ны w сн8 поповѣ и w wтрочатн, велмн прославнхо же стго Гewргіа, и сътворнхомъ мтвѳ дрѳгъ за дрѳга. И добрѣ даръствевше бга, раздохом са кождо въ свон пѳть. Ндын же азъ грѣшнын, недостонным нарецн Хофоръ, како бо са хощю нарецн са Хвъ рабъ, а повелѣніа его не съхраннвъ, и заповѣдн его не съблюдъ. Помыслнхъ и глахъ: „Гн Ісе Хе, помнлѳн ма, рожьшіа та мтрн и стго Гewргіа, сподобн ма донтн в Нникѣю и поклоннтн са, нже тѳ почнвають стін wцн, оугодннцн твон, бе". И нако пондохъ, слѳчн мн са, по бжію строю, недондѳще стыхъ wцъ, пребыхомъ оу блаженаго Петра, нгѳмена кроткаго.

ЧЮДО .Г .є О КАЛѲГЕРѢ

И в нощь впаде в недѳгъ бра Фewдоръ, нже со мною бѣ, wгнемъ люто жьго. И егда въстатн въ цркъ на заоутренюю и не може. И вндѣвъ ма нгѳменъ, и рє мн: „Почто са wбленнлъ въстатн на заоутренюю"?

Н реко ємѵ: „Бга молн, ѡ, н простн мѧ, ѩко не ѡбленнѧ сѧ, но болнтъ ѡгнемъ люто“. Ѡнъ же, ѡбратнвъ сѧ къ ѡлтарю, постоа мало. Н ѡбратнвъ сѧ, възва брата, именемъ Нкодима, н ре ємѵ: „блѣзн въ ѡлтарь н възмн крт, нже стонть на стою трапезою въ ѡлтарн, желѣзныи, ндн н положн братѵ болномѵ на главѣ, н на лицн н на оутробѣ, н р’цн: „Въ нма ѡца н сна н стго дха нсцѣлае та рабъ Хвъ мнкъ Геѡргін, н градн, зове та въ цркве архімандрнтъ ктомъ“.

Ндо н азъ с нимъ. Н гдѣ влѣзохове к немѵ н възва: „Феѡдоре“, н не може въстатн, нн проглатн. Н пріа н за главѵ Нкодимъ н ре: „Тажекъ ѡгнь“. Н положн ктъ на главѣ, н на лицн н на оутробѣ, се гла, ѩкоже рече велнкін Петръ. Н абіе бра Феѡдоръ въста, ѩко не имѣ болѣзнн на собѣ. Н ндѣ въ цркве н поклонн сѧ пре ѡлтаремъ трнжды. Н ѡбратнвъ сѧ, поклонн сѧ нгѵменѵ н всен братін. Н нмъ за нозѣ, глаше: „Рабе бже вышнаго, твонми мтвами мене нсцѣлн гь“. Н ре архімандрнтъ: „Нн, чадо, не моа мтва, но помощь стго Геѡргіа. Но се тн бы за [не]вѣрованіе словесемъ, еже нсповѣда Козма ѡ сномъ попове, ѩко нзбавн н бгъ н стын Геѡргін ѡ срачнихъ. Н ре: „В сію нощь ѩвн мн са стын Геѡргін въ снѣ н ре мн все, еже ѡ тобѣ н ѡ невѣрованін твоемъ. Н пакы рече мн все: „Положн на немъ ктъ мон, да вндн снѵ Хвѵ н помощь стго Геѡргіа“. Н пакы ре: „Ѡ брате Феѡдоре, немощьнаа ли творишь бга, хотащаго въ мгновенін ока всемѵ мнрѵ сѣдntн, нли стыа его, нже мртвыа словомъ въскрша, слѣпымъ свѣтъ даша, прокаженыа ѡчнстнша, хромыа н глѵхіа н разслабленыа прнкосновенїемъ своимъ рѵкъ сътворнша нмъ ходntн, стенемъ своимъ болныа нсцѣлнша, ѡгнь на росѵ преложнша“.

Н възпн Феѡдоръ съ слезамн: „Ѡче, съгрѣшн на нбо прє бгомъ, н къ стмѵ Геѡргію, но молн бга н стго мнка Геѡргіа да ѡдасть мн грѣха“. Н ре нгѵменъ: „Се цѣлъ есн, ндн с мнромъ, н не бѣдн невѣренъ, но вѣренъ, да не горѣе что бѣде“.

Н слышавше же, вндѣвше всн, стоащін въ цркви, велмн прославнша бга н стго Геѡргіа. Н ѩко ѡтшеша заоутренюю, нде велнкін Петръ в’ келью. Ндо н азъ по немъ. Н влѣзъ, н благвнх сѧ, н па емѵ на нозѣ, н нача съ плачемъ въпрошатн, гла: „Рабе бже вышнаго, повѣжь мн, что есть ктъ желѣзныи“? Н ре мн: „Млъчн, брате Ходѵае. Аще хощешн ѡвѣ-

дати, да пр҃изов҃ѣ братію и пре҃ тѣмн скажю, како есть и кто его принесе". И поклепа палицею въ мраморъ, и пр҃нтече оученикъ и ре҃: „Взови братію". Ꙗко пр҃ндоша х҃олюбнвам братіа, и посади старѣншихъ, а дрѧзін сташа. И ре҃: „Wщн и братіе, братъ Ходѧлъ въпрошаетъ w кресте, егоже принесе авва Гєѡргін, нже ѡ҃нде ѡ҃ жнтіа [с]его преже трен мц҃ь. И то ны сказа w немъ, да пре҃ вамн скажю братѣ семѣ ꙗ҃ слышахъ пре҃ вамн".

Чюдо .Д҃. w крестѣ и w блъгарнѣ

„Пр҃нде к намъ бра҃ страньствѣм, дръжа кр҃тъ тон. И пребывъ мало дн҃ін, разболѣ сѧ и пр҃нзва мѧ, гл҃а: „Гн҃ блвн, w, и молн бг҃а за оубогѣю мою дш҃ю, и възмн кр҃тъ сін." И ре҃ мн: „Велнка повѣсть w кр҃тѣ то҃, но не могѣ глатн и дрѣзнѣ, внжю бо оуже блнзъ кончнн҃ѣ свою, да молн сѧ w мнѣ къ мл҃твомѣ бг҃ѣ да мн wслабнть, да тн нсповѣ҃". И сотворнвше мл҃твѣ, сѣдохомъ оу него и въздвнже сѧ, и сѣде, и прекр҃тн сѧ и ре҃:

„Ꙗзъ, wче и гн҃е Петре, ѡ҃ ꙗзыка есмъ новопросвѣщенна блъгарьска, егоже просвѣтн бг҃ъ ст҃ымъ кр҃щенїемъ нзбранникомъ своимъ Борнсо҃ кнезємъ в наша лѣта, егоже нарекоша во кр҃щенін Мнханлъ, нже снлою Хв҃ою кр҃тны҃ wрѫжіемъ побѣдн ц҃ѣпенын, непокорнвын ꙗзыкъ блъгарьскын и wмраченнаѧ ср҃ца злокознъство҃ дыѧволо҃ свѣтомъ бг҃оразѣмїа просвѣтн и нечтнвыа жрътвы ѡ҃връже, и требница рассыпа. И оутвердї а стмн книгамн въ правовѣрнѣю хр҃тіаньскѣю вѣрѣ. И пр҃нведъ стго Стефана ар҃хіепкпа, и създа цр҃квь и манастырѧ, и поставн нгѣмена и попы, и епкпы да оучать людн на бж҃ін пѣть. И пото҃ сподобі и бг҃ъ, пр҃нмъ аггльскін wбразъ, ѡ҃нде ѡ҃ жнтіа сего къ Х҃ѣ.

Єщеже емѣ жнвѣ бѣдѧщю въ чернѣчествѣ, пр҃іа столъ его сн҃ъ его первын Володнмеръ ...[1] И въста на нь ꙗзыкъ оугорьскін, и плѣнншѧ емѣ людн, и бн сѧ с нним, и wдолѣша емѣ в тън го҃. И мнѣ сѣщю въ сѣчн тон. И ако разгонншѧ ны оугры, побѣже на .н҃. wдннѣ҃ пѣтемъ. И погнашѧ ны оугры. И нача мн конь слабнтн и wставатн. И възпн҃ велмн: „Гн҃ бе҃ хр҃тнаньскъ, мл҃твамн великаго мч҃нка Гєѡргіа нзбавн мѧ". Пакы реко҃: „Ст҃ын Гєѡргін, твонмъ нмене҃ прозвалъ мѧ есть попъ въ ст҃мъ кр҃щенін, твон есмъ рабъ, помозн мн и нзбавн мѧ в' сін ча҃ ѡ҃ погань҃". И в тон

[1] Тук вероятно има изпуснат пасаж.

го пропаде са нога коню в землю, преднаа съ десныа страны, и преломи са. И ѡбѣгоша ѡ мене дрѫжина. И бѣ лесець малъ близъ и долъ. И напрагъ рожанець и стрѣлы в рѫкѫ дръжа, побѣго ѡ коня къ долѹ. И ѡзрѣв са, оузрѣ оугры къ коню текѫща. И рекѡ: „Гн Іс Хе, помилѹи ма, и посли оугодника своего мчника Геѡргіа да ма покрыетъ и съблюде в' сін ча“.

И яко ѡзрекѡ слово то с плачемъ, и ѡбрѣте са оу мене конь мон, цѣлѹ ногѹ имѣа. И оугры въслѣдъ его текѫща и хотяхѫ ятн его. И не можахѫ приближитн к немѹ ни еднъ ихъ. И рекѡ: „Слава тебе, гн, яко не далече есн ѡ тѣхъ, иже та призываю всѣмъ срцемъ, и велнкін Геѡргін бѫдн со мною“. И въсѣдѡ на конь мон. И погнаша ма оугры, и стрѣлаше ма стрѣлами многами и не полѹчиша ма.

И силою Хѵою и помощію стго Геѡргіа в томъ часѣ бы оу вѣсн моеа. Бѣ же ѡ того мѣста, идѣже мене стрѣлящя, .г. дни пѧть вдале. А ѡ дрѫжины моеа пріидоста въ дрѹгын днь по мнѣ, а иныа бѣ постигали, ѡзбнюще.

И потомъ паки повѣдаша воинѹ. Кнзь оуслыша оугры идѫща. И лежащю мн в ночь въ клѣтн своен с подрѫжіе, пріиде ко мнѣ во снѣ мѫжъ голооусъ, свѣтелъ. И не можа на лице его възрѣтн. И рѣ мн: „Нтн тн, Геѡргіе, на воинѹ, кѫпн собѣ ннъ конь. Тъи бо конь, ше с тобою .г. дни и напрасно оумреть. Нъ заповѣдаю тн да ѡдерешн емѹ ногѹ, юже бѣ преломилъ, да вднешн силѹ престыа трца и помощь стго Геѡргіа. И еже тѹ ѡбращешн на ноузѣ тон, не мозн никакѹю же сътворнтн потребѹ, развѣ чтнаго крта, и мъчн дондѣже оузрншн славѹ бію“. И рекѡ: „Гн, кто есн, им же не могѹ възрѣтн на лице твое“? И рѣ мн: „Аз есмъ рабъ Хѵъ, егоже мола, призываешн Геѡргіа“.

И въставъ ѡ сна, прославн[хъ] стго Геѡргіа. Якоже мн заповѣда стын, кѫпн ннъ конь. Двѣма бо конема воева. Яко бы понтн на воинѹ, призва попа и сътворн стѹю слѫжбѹ. И заколо волъ, иже бѧше дорожін, и ѡ ѡвець и свннін по десатерѹ, и раздаяхъ нищимъ. И пондѡ на воинѹ.

Идящимъ же намъ, въ третін днь разбн са конь, и па, ездъше. И начаше дрѫжина тоснѹти са и не дати мн ѡдрати. Да яко исповѣда имъ, како преломилъ и пождаша ча, да же ѡдра ногѹ тѹ. И ѡбрѣтохомъ на нен, ниже колѣна долѹ, три ѡбрѹчи желѣзны. И кость не въпрѣкы

бѣше разломила сѧ, нъ на полнѹ раскѣпила сѧ. И тако дръжахѹ wбрѣчи ты твердо и много понѹжахом сѧ да быхомъ снали тако. И ѿрѣзав'ше кость тѣ, и на каменн положив'ше, и топоры избиѣше на дробно. Ти тако възмогохомъ wдва ѿнати желѣза. И чюдиѣше сѧ велицѣи снѣ стыѧ трца и помощи скорѣи великаго мчнка Гєwргіѧ, и прославиѣше бга, ндохомъ на воинѹ тѣ. И матію бжіею елико на нде, ни еднъ же погыбе въ ратн тон, но вси здравн и цѣли възвратихо сѧ.

Чюдо .є. w женѣ

И егда пріидохъ в домъ свои, wче, видѣхъ женѹ свою болящю, wгнѣ лютѣ дръжимѹ, wво трасавицею. И ако пребы за неделю и дрѣгвю и видѣ ю лютѣ стражющю, и помыслихъ и реко: „Гн Ісе Хе, помилѹи ма, и стго своего оугодника Гєwргіѧ, и помози моемѹ невѣрію, и сътвори со мною мать и на рабѣ твоен Мріи". И положи на нен wбрѣчь, и пакы дрѣгын, и ако третіи, и ѿпѹсти болѣзнь томъ часѣ. И въста и прослави ба и великого мчнка Гєwргіѧ. И азъ, раздмѣвъ мардію и чколюбію прты трца, и призвав кѹзнеца и реко емѹ, показавъ wбрѣчи ты: „Съкѹи мн крть". Много же мене въпраша, что сѧ желѣза сн, азъ же не дръзнѹхъ емѹ повѣдати. И скованѹ крть, ако же бѣ оуказалъ въ снѣ стын.

Чюдо .s. w бѣснѣ отроци

Ако бы скованъ потомъ въ третіи дни въ весн тон впаде въ человѣка дхъ нечестын и многѹ бѣдѹ имѣяхѹ, держащіи его, изламаше бо желѣза и на wгнь многажды, помѣташе и и въ водѹ. В' семын же на деся дни въпѣти нача в нем бѣсъ: „W великіи Гєwргіе, почто ма мѹчишн и ѿгонишн"? Мнѣ недомышляющю сѧ, ре мн подрѹжіе мое: „Почто не положишн на wтроци семъ крта wного, не помилѹи ли его бгъ и помощь Хва мнка Гєwргіѧ? Видѣхъ бо в сію ноць въ снѣ мѹжа оуна, дръжаща крть сін, бьюща сни'цѣ .д., и ѿгонаща". И се слышавъ азъ, вземъ крть, снесо попѹ и реко: „Положи сего крта на wтроцѣ". Рече же попъ: „Съ мощьми полагаю крть, а емѹ нѣ wслабы". И реко емѹ: „Сътвори матвѹ къ бгѹ и къ стмѹ Гєwргію". И сказа емѹ, ако w не.

И егда положи на wтроцѣ и оумлъче wтрокъ и нскрѣпеіа, мнѝ мт҃рн его и на всѣмъ іако же оумре. И нача мт҃н его плакати сѧ велми. И полежавъ .г҃. часы, въздпи, гл҃а: „Помаган, стче бж҃ін Гєѡргіє“. И въставъ, поклони сѧ прє̂ ст҃мъ wлтаремъ. И въставъ, поклони сѧ попѫ и всѣмъ намъ. И не бы емѫ ннкоегѡ же зла. И въпраша и попъ: „Вндишн ли что“? И рє̑: „Черни, злоwбразни мѫжь .д҃. Егда же мт҃рь прогнѣваxъ и нача мѧ клати, и авіе похитнша мѧ. И велікѫ бѣдѫ творѧxѫ, въметаxѫ мѧ въ wгнь и въ водѫ. И се нн҃ѣ хотѧxѫт’ мѧ въ пропасть врнѫти. И прнѣха мѫжь оунъ на бѣлн конѣ, кр҃тъ дръжа. И іако оузрѣша и, пѫстнша мѧ и побѣгоша ѿ мене, гл҃аще: „Насленъ есн, Гєѡргіє, почто ѿгоннши ны ѿ wтрока сего, а нашь есть, предал(а) ны есть мт҃н его“. И слыша̑ гл҃юща, держа кр҃тъ: „И разбонннкъ, нже распѧша жндове, вашь бѣ сосѣдъ, но понеже въздпи нз’ глѣбины ср҃цн къ сн҃ѫ бж҃ію, тъ нн҃ѣ ранскыѧ жнтель іавн сѧ. И мт҃н сего, кого ради слезы прольѧ. Васъ же заклннаю, ѿндѣте ѿ създанія бж҃іа, ндѣте въ пѫсто мѣсто, ндѣже не ходнть родъ чл҃ь“. И не вндѣхъ нхъ камо сѧ дѣша. И къ мнѣ рє̑: „Блюдн сѧ да пакы не предасть тѧ нмъ, да не вѣвр҃гѫть тѧ въ пропасть. Пнсано бо есть ѿ бг҃а: Чтн wц҃а и мт҃рь“.

И ѿвѣща емѫ попъ: „Чадо, wтна (sic) клатва нс’сѫшнтъ, а матерна нскоренить“. И паде wтрокъ мт҃рн на ногѫ, вопіа со слезамн: „Гж҃е моа мт҃н, прости мѧ, еже тѧ прогнѣваxъ своимн злымн дѣлы, непослѫшавъ твоего наказанія. ѿ сего ѿрнцаю сѧ всѣxъ монxъ дѣлъ злы̑“.

По малѫ же дн҃ін оумолн wтрокъ мт҃рь и простнвъ сѧ с нею, ѿнде. И полъ нмѣнія вземъ, раздѧ а. И еже нмѣ в работѣ, свободн до .д҃. дш҃ь. И wблече сѧ в черны ризы. Мт҃н же его, нсповѣдавшн сѧ странѫ калѫгнрю, и ѿ того прінмшн агг҃льскын wбразъ, ѿнде къ бг҃ѫ, раздаѣвшн свое нмѣніе оубогы̑м, попомъ и черноризце̑м.

Аз же, то вндѣвъ, wч҃е архімандрнте, молн̑ сѫпрѫгѫ свою и реко̑: „Жено, да еллнни, вндѣвше славѫ бж҃ію и велнкаго Гєѡргіа, ѿходать лестнаго сего жнтіа, алн мн вѣ два не хощевѣ“? А вндяще, еже на наю съвръшнт сѧ мр҃діе бж҃іе и раба его Гєѡргіа помощь его велнкаа, и рє̑ мн: „Подрѫжіе, да оутвердн г҃ь слово твое, и не замедлн, да не запнеть врагъ“.

Н раздѣлиховѣ имѣніе, и работныа своа свободиховѣ до .ѳї. дшь чл҃ьскы, давше имъ потребѣ ѡ чемъ пребывати. Н свою часть растроихъ оубогы, попомъ и чернорізцемъ. Ѿндо҃ и быхъ чернорізець, азъ же, ѡче Петре, и шѣ҃ до вечера, ста҃. Съшедъ с пѣти мало, и помолих са, и рекъ: „Гн҃ Ісе҃ Хе҃, спснтелю и творче всеа тварн, помилѣи ма, и наставн ма, иакоже хощіе вола твоа, и съхранн ма ѿ всѣхъ враговъ вндимыхъ и невндимы, и ѿ сѣтен непрнязнены, и ѿ кн҃зя темна нзбавн ма. Н оукрѣпн срце҃ мое, вако, въ стра҃ твон, боати са тебѣ бесмр҃тнаго бг҃а, и ѿпѣсти грѣхы моа, иже сотворихъ на оубогѣю мою дшю. Н ты, прчтаа ва҃ща, молащи са къ сн҃ѣ своемѣ и бг҃ѣ нашемѣ за весь мнръ и за мене грѣшнаго, прінми ма по҃ кровъ твон. Слышю бо ѿ превы҃ хр҃тіанъ, иакоже к тебѣ прнбѣгнеть и на та оуповаетъ, и надежѣ имѣе҃, не постыднт са в' вѣкъ. Съхранн ма, гже и всн стн҃, и великын стр҃тотрьпче Гєѡргіе, вѣдн мн грѣшномѣ на помощь къ бг҃ѣ мл҃твами своимн, иако того есть дръжава, и того есть цр҃тво, и сила, и слава, власть въ вѣкы, амн҃".

Н рекъ амнн҃ь, потъкъ кр҃тъ сін҃ надъ собою, лего҃. Н спащіѣ мн, прінде оуноша свѣтелъ, въ бѣлахъ рнза҃, и рече мн: „Ндн в горѣ, иже есть блнзъ всемѣра града, и wбращіешн черньца, именемъ Софроніа. Н тън, иакоже та наставнть, тако жнви, и ходн по заповѣдн его".

Н въставъ заутра, и похвалнвъ бг҃а и стго Гєѡргіа, пондохъ и дондо҃ вторын дн҃ь горы, в ню же наставнть стын҃, и въпроснхъ его". Р҃е блжнын архімандрнтъ Петръ: „Єсн ли са, брате, книгамъ оучнлъ?" Н р҃е мн: „Нѣсмь, wче. Єгда бо ма кр҃тниа, оуже бѣ҃ женатъ". Н рекохъ емѣ: „Тъ єсн наоучнлъ са гр҃ѣческы". Wнъ же рече: „Оу блженаго Софроніа, нже наоучн псалтырн нзѣсть, имъ же бг҃а славлю дн҃ь и нощь".

Чюдо .з. ѡ пастѣсѣ, єгоже оуяде зміа

І се же повѣда намъ тъ же Гєѡргін: „Воходащю мн в горѣ, тѣ срѣте ма чернець и рече мн: „Пондн, почто мѣдлиешъ"[1]? Н вземъ кр҃тъ ѿ мене, понде пр҃е. Н пошѣ҃ мало, съвратн са ѿ мене на стезю. Н азъ въслѣдъ его. Н се стадо wвець, и пастѣхъ лежаше, оуже кончаи са, змією оуѣденъ.

[1] В ръкописа погрешно мѣдлиетъ.

Баше же источникъ т8 кладазь блнзъ. И рече старець: „Почерпи воды, принеси сємо и wблєи крт҃ъ сін на҃ чашею, юже носиши“. И раздвигъ оуста паст8х8, вълыховѣ. И р҃е старець: „Въ има пр҃тыа тр҃ца, снлою Хв҃ою, исцѣлаетъ та рабъ Хв҃ъ ст҃ын Гєwргін. Въстани [и] жени wвци на мѣсто свое“. И въсклонь са wтрокъ, нача клеветати таково зло, іако и самомѣ стар'цю дивити са. И блевавъ велікъ часъ, и въста, хота гнати wв'цѣ.

Въпроси старець: „Повѣжь ми, како са еси клалъ вчера оубозін вдовицн, иже ти дала пастевти wвець, ты на тр҃е сребренницѣхъ продалъ еси, и гл҃алъ [еси, іако] есть вълкъ взя҃“. И гл҃а паст8хъ: „Єи, w҃че, тако есть. Како ты оувѣдалъ“? Р҃е старець: „Чадо, сѣдящю ми оу кѣлін своєи, прінде м8жь на конѣ бѣлѣ и р҃е: „Софроніе, въстани, иди борзо къ источник8, иже wдесн8ю тебѣ на оугъ, и внжь чл҃ка, w҃ зміа оуедена. И w҃ толѣ иди на сѣверьскын п8ть, и сърящеши черньца, носяща крт҃ъ желѣзныи на древѣ. И вземъ, wблін водою, дажь оуіаденом8 пити въ има w҃ца, и сн҃а, и ст҃го д҃ха, снлою Хв҃ою исцѣлає҃ та рабъ бж҃ін. И р'цн ем8: „По семъ не кленн са именемъ бж҃іимъ, ни ст҃ымн его, не съл҃жи кривды. И дажь оубозѣи [женѣ] wвець, да не горѣе ти сего б8деть“.

И іако слыша оуноша w҃ старца, паде на ног8 его, гл҃а: „Прости ма, wче, тако есть. Продахъ бо wвець вчера на тр҃е сребренницѣхъ и съл҃гахъ вдовицн, рекъ, волкъ взалъ есть. И рече ми вдова: „Истина ли есть или лжеши“? И р҃еко҃: „Тако ми бг҃а, истина есть“. И р҃е ми: „Вѣси ма оубог8 свщю, а б8деши съл҃галъ, а понщеть тебѣ бъ и ст҃ын Гєwргін, ем8 же бѣхъ wбѣщала въ ст҃ын его праздникъ заклати“. И азъ паки р҃еко҃: „Тако ми есть ст҃го Гєwргіа, его же мѣнніи, іако и нзъѣлъ его волкъ“. И нн҃ѣ, w҃че, помоли са бг҃ви и ст҃м8 Гєwргію да w҃дасть ми грѣха, а дамъ женѣ .г҃. за єдинъ, и на ст҃го Гєwргіа дн҃ь до живота своего даю wбогымъ w҃ стадъ своихъ wвець десятое“.

И w҃пвстн старець, рекъ: „Чадо, блюди са да не в'падеши в' горѣе, а дажь вдовицн, іакоже еси wбѣщалъ“.

Азъ же, егда его слыша҃, рекwща има свое Софроніе, вѣми прославихъ бг҃а и р҃еко҃ тан въ оумѣ: „Се есть, к нем8 же ма посла ст҃ын Гєwргін“. Поіатъ ма старець в келію свою. Іако пребы҃ оу него .м҃. дн҃ін, и днва са, и чюда҃ крѣпком8 житію. И прінде нз града прозвитеръ, има ем8 Сава. И сътвори ст҃вю слwжб8, и wблекоста ма въ ст҃ын сен wбразъ.

И в нѣкын дн҃ь, сѣдящема нама, р҃е старець: „Гєѡргіе, въстанн, сътворн wв҃ѣ, градѧть к нама гостн ѡ҃ твоєѧ земл҃ѧ“. И се глюцю стар'цю, пр҃инде к намъ .є҃. мѫжь и благословнша ся. Бѣ бо прнвечерѣ и wблегоша ся.

Чюдо .н҃. w мѫжн, нмѫщн вредъ на ногѣ

И в' тѫ нощь нача еднн ѡ҃ нних стонати и тѫжити. Рече мн старець: „Прнзовн мн того сѣмо“. И р҃е: „Что нмашн, да тако тѫжншн“? Wнъ же ѿвѣща: „Wч҃е чтнын, вр҃е мн є҃ на ногѣ“. И рече старець: „Сѧдн, нзвн ся“. И не можаше съвлещн червіа, нъ ножвына разрѣза и показа ногѫ стар'цю прн свѣщн. И рече, вндѣвъ старець: „Се есть стрѫпъ, зовемын панѫкъ“. И въпроси его, давно ли є҃. Wнъ же рече: „аі҃. мць҃“. Гла мнѣ старець: „Гєѡргіе, ндн възмн крт҃ъ, нже есн прннеслъ и wблѧн водо (sic) на҃ вредомъ снмъ и wмын, и снла Хв҃а и помощь ст҃го Гєѡргіа нсцѣлнти нмать“.

И сотворнхъ нако же повелѣ. И абіе легъ чл҃къ и оуспе. Заоутра въставъ и не вндѣ вреда на ногѣ, но цѣлѫ нако дрѧгѫю. И пришедъ, поклонн ся до земл҃н. И емъ стар'ца за ногѣ, глше: „Wч҃е чтнын, твонмн мл҃твамн бг҃ъ нсцѣлн ногѫ“. Ѿвѣща старець: „Чадо, снла Хв҃а и мл҃тва Гєѡргіа“. И вндѣвшн же дрѧжнна его чюдо, не хотѧхѫ ѿнти, глще: „Помнлѫн ны, да сде скончаемъ дн҃н своѧ“. Старець же не да, нн повелѣ нмъ. Бахѫтъ же ѡ҃ мыдрыпьсковьскіа .г҃., ѡ҃ дръскерьскыа же .в҃., .д҃. блъгарн, а еднъ греческа родѫ, емѫ же рече старець: „Гдѣ хотяще ѿнти воло, Ефреме? Како еднъ нзъѣдаше трапезѫ ст҃го Гєѡргіа оу Клнмента“?

Чюдо .ѳ҃. w Клнментѣ, егоже нзбавнвъ ст҃ын Гєѡргін въ рати

І р҃е: „Оу коего Клнмента“? И р҃е старець: „Нже оуже ѿшелъ есть ѡ҃ житіа сего“. И р҃е бра҃: „Не еднъ, wч҃е, нъ съ Хв҃ою братіею, и съ попы, и съ чернрнзцы“. И р҃е старець: „Не глю w пнтін и w ѭдн, нъ еже тн нсповѣда Клнментъ, ѿхода ѡ҃ житіа сего, то нсповѣжь“. И поклонн ся до земл҃а, рекъ: „Бг҃вн wч҃е, что тн хощю сказати, а бг҃ъ тн проѭвнлъ и ст҃ын Гєѡргін, да все вѣсн, wч҃е“. И рече старець: „Да ѡ҃ твонхъ оустъ

слышю не азъ еднъ, но и свщін с тобою, да разумѣю[тъ] всн и навыкнѹть, како бга славити и стыа его на помощь призывати".

И іако нача сказывати, повелѣ старець всѣмъ сѣсти. И ре попъ Ефремъ: „Тъи, чтныи wче, село ма любляше и вса своа повѣдаше мн. Сего же не повѣдаше до издыханіа дшн, а прашахъ его часто: „Сего ради сице чтно сътворишн трапезѹ стмѹ Гєѡргію"? а нн емѹ нма Гєѡргін, нн дѣтемъ его, нн въ родѣ нкомѹ же. И не хотяше мн повѣдати. Тако бо творяше холюбивын тън мѹ .г. трапезы, егда прибланжи са днь стго Гєѡргіа. За два днн пре събираше Хѵѕ братію нища. Первын днь посажаше слѣпыа и хромыа, солѹкыа. Дрѹгын же днь w чина цркованаго попы и черноризцѣ. Самъ же слѹжаше имъ, предстоа весь днь и провожаше а, давъ имъ матню велікѹ. Самъ же тон въ третін днь втан съзываше ро свон и дрѹгы. И тако творяше по вса лѣта, сконча животъ свон.

И егда нача болѣти, ре мн тан: „Попе Ефреме, повелѣ[н] да излѣзѣть вънъ w нею, сѣдящін сдѣ...[1] его же ради мене въпроша всегда, оуже бо собѣ вижю кончинѹ близъ". И рекохъ свщнмъ тѹ: „Излѣзете". Іако излѣзоша, гла мн: „Wче попе, егдѣ бяхомъ въ сѣчи оугорьстѣи съ кнсемъ, и іако и ны оудолѣша, и разгнаша ны, бѣжаша, азъ нача нн видѣти[2] ничтоже, по слѹхъ томѹ бгъ, іако и грнвы кона своего не видяхъ. И нача тѹжити, не вида, нн вѣдын камо садѣти. Слыша w всѣхъ странъ тъпотъ коневы, и врьзаніе и стопаніе чакъ и крнчь. И нача звати, рекъ, не быша ли оугры проболи мене. И іако не бы никого же и аз' же іако w сна въспрансхъ, и реко: „Гн Ісе Хе, помилѹи ма и посли раба своего великаго стртотрьп'ца Гєѡргіа да ма избавить, не вижю бо и погыбаю злѣ". И в' тон ча іако никоторын властелинъ яромъ гламъ іако къ меншемѹ или к рабѹ рече: „Понми чака сего и наставі и на пѹ". Гла слыша, а не вижю кто есть.

Прише, поят' ма за бразды, не видѣ кто, и какъ есть ведомъ же, помышляхъ нѣкто w нашихъ боіаръ пристави слѹгѹ ко мнѣ. И веде ма съ трн поприща, не гла къ мнѣ ничтоже, пѹстивъ ма и гла мн: „Оуже на пѹти есн, иди". И реко емѹ: „Не вижю". И рече мн: „Моли бга и стго Гєѡргіа и тон та доведеть". И къде изре то слово, нача видѣти. И не

[1] Вероятно пропуснат пасаж в ръкописа.
[2] В ръкописа погрешно вѣдѣти.

вндѣ никого же. И пондохъ пѫтемъ и wзрѣх сѧ на шѭю странѫ. И оузрѣ мѫжа .Д. на конехъ. И іако оузрѣша мѧ, пѫстиша на мѧ. И позна, іако не нашн, нъ оугры. И възпнхъ веліемъ гласомъ: „Гн, помилѹи мѧ, и стын Геѡргін, нзбавн мѧ“. И в' томъ часѣ с дѣсна мн на белѣ конѣ . . .[1] И срѣтъ ѧ в лицѣ, и съвреже ѿ нихъ единого, а трн не вндѣ[хъ] камо сѧ загна[ша]. Аꙁъ же то вндѣвъ, прославнхъ бга и стго Геѡргіѧ.

И мало поше, оузрѣхъ .ѥі. мѫжь. И оувиднвше мѧ, погнаша на мѧ. И въспн: „Стче бжін Геѡргіе, помаган, нзбавн мѧ“. И вндѣхъ пакы гонѧща, въпрекы на том же конѣ, и копіе держа, и крътъ на немъ. И реко: „Тон же есть, нже первое нсверже .г. ѿ нихъ, а тѣ всѣхъ не вндѣ[хъ] камо загна“. Мнѣ же конь нача немощи. Wво пѣшь слѣзъ, повѣдо. И реко: „Гн Іс Хе, сне бга вышнаго, спсын .г. wтроκы въ пещи wгнѣнѣн' нзбавнвъ Данила ѿ оустъ львовъ, нзбави мѧ ѿ ꙗзыка сего поганьскаго мтѳамн рождьшіѧ тѧ и велнкаго мчнка Геѡргіа, его же ради пощади мѧ, да не погнбнѫ съ грѣхы монмн, ꙗже съдѣяхъ на оубогвю мою wканнвю дшю, и да покаю сѧ и плачю. И молю,[2] вако, твое мрдіе, не помянн дѣлъ мон злыхъ, но потрьпн на мнѣ и не посѣщи мене въ wгнивша сѧ, не предажь мене в рѫцѣ поганымъ. И велнкін Геѡргін, бѫди мн на помощь, прнзываюцемѫ тѧ всѣмъ срцемъ, не токмо в сін ча бѣдныи, но въ страшныи днь, егда хощеть бъ сѫдити живымъ и мртвымъ, и въздати противѫ дѣломъ, и въведе мѧ в домъ, его же ѿ селѣ нарекѫ своего. Аꙁъ бо, страстотрьпче бжін, нн внесо въ мнръ сін, нн нзнесо могѫ нз него нничто же, ѿходѧ. Да бѫдеть домъ мон Хвѣ братін и твон, стче бжін. И да закалаю ѿ коровъ, и ѿ воловъ, и ѿ wвець, и ѿ свннін по десатерѫ на днь твон.“

И іако снце помолнх сѧ съ слезамн, ведѧ конь велми немощи, начахъ мыслити да съ немъ оуздѫ пѫщю, и не можахъ оуже и ꙗзъ ѿ жажи и ѿ печали. И іако начахъ снимати оуздѫ, абіе wбрѣте сѧ оу мене wвѣ же оуноша, на томъ же белѣ конѣ. И рече мн: „Кламенте, не сними оуздьı, но всади“. И рекохъ емѫ: „Гне, не можеть“. И оударн конѧ по бедрьı копіемъ, нже дръжаше, и ре мн пакы: „Всади“. И всѣдо. И понде конь, подо мною іако нниколи же трѫда нмѣвъ. И ре мн: „Знаешн ли мѧ, Кламенте“? И реко: „Не знаю, нъ тако мню, его же проснхъ оу бга на по-

[1] Пропуснат пасаж в ръкописа.
[2] В ръкописа погрешно молн.

мощь, стго Гєѡргіа ты єси". И рече мн: „Єи, азъ есмъ". И пакы рече мн: „Вндѣлъ ли єси, како тн блнзъ бгъ, призывающнмъ его всѣмъ срцемъ"? И пакы рече мн: „Клименте, не требуетъ того бгъ, нн стін его, еже wбѣщаваютъ члцн много, w смрти wбѣ, w потопа wбѣ. Нлн вѣда дѣтнще свое бо... но да призовутъ бгатыа, а оу ннхъ же, заоутре ше, ѣси и пьешн такоже, но имене того заколи. Призови же Хв братію нницаѧ и цркоовныхъ сѧжнтель, и w чина черническаго; то же тѣмъ послѧжи и напитан и матню подажь.

Слышн же, Клименте, по семъ оуже оудолѣетъ Семіwнъ кнзь врагомъ своимъ силою Хвою. Ты же, Клименте, храни сѧ w всего зла. Не похощи нноп женѣ, нн wбнди вдовы, нн насилѧи сротѣ, чюжемѹ имѣнію не похощи, сан8 велик8 не завнди, работномѹ не притѧжан, но милѧи, подаѧ и пнцю и wдеж8, старыа свобожан за дшю свою, да оулѧчншн мать и покон дшн своен. Да не зандеть слнце w гневѣ твоемъ. Не въздажь зла за зло. Не р'цн: „Да мьцю врагѹ своемѹ". Слышн, что тн гать єѵгаліе: „Любнте врагы ваша. Добро творнте ненавидящнмъ ва, кленѧщаѧ вы благвнте". Аще сн съхранящн, Клименте, бѧдешн свѣтѹ сн и въдворншн сѧ съ Хомъ въ нбнѣмъ Іерлмѣ". И то рекъ, рече: „Мнръ тн, Клименте". И невиднмъ бы.

Абіе же азъ оу мъдрысторьскаѧ wбрѣтъ сѧ, велми бга прославнхъ и стго Гєѡргіа. И доше в домъ свон, нже мн бгъ подалъ, и не забыхъ завѣта, нм же бѣхъ wбѣщалъ, и заповѣдн, иже мн заповѣда стын, не престѹпнхъ. Всѧ сотворнхъ с радостію, и до сего часа, иакоже самъ есн виделъ. Тѣмъ, wче Єфреме, не повѣдахъ нникомѹ же, нн подрѧжію своемѹ боіа сѧ еда како прогнѣваю стго". И иако мн сказа всѧ порадѧ, слѧчьшаѧ сѧ емѹ, чтны wче, и ре мн: „Єфреме попе, не забѹдн мене въ матваХъ". И пакы ре мн: „Цѣлѧи мѧ и въздвигни мѧ". И wбративъ сѧ на въстокъ, и въздѣвъ рцѣ на нбо, ре: „Бе вседръжителю, wче га нашего Іса Ха, сцртвующаго с тобою и съ стмъ дхомъ, трце нераздѣлнма, помилѧи мѧ матваМи престыа бца и великаго моего нзбавника и стротрьпца стго Гєѡргіа, прінми мнрно дшю мою, иако твое цртво, и твоѧ дръжава, и сила, и власть въ вѣкы, амнь".

Н рє ємѹ старець: „Почто хотѣ такѹ бгтъ бжію и стго Гєѡргіа єдинъ въ собѣ дръжатн“? Н слышавъ азъ и свщін то, великѹ ползѹ пріаша, и не хотяхѹ ѡнтн, видяще дховна стар'ца и прозорлива. Н молахѹ тьн да бы повелелѣ[лъ] блазъ себѣ пребыватн. Н рє: „Въ домы своя исправнте свою съвѣсть“. Н пакы: „Пріндѣте“. Н іако ѡндоша, рече мн старець: „Ндн въ гра и призовн Савѹ прозвитера, и р'цн ємѹ: „Възмн аналовъ и скнмѹ и пріндн сѣмо“. Н іако пондо, възва ма и рє мн: „Іако възвратншн са сѣмо, ндн в Нікію и р'цн кѵръ Петрѹ нгѵменѹ: „Мнръ тн“ и предажь ємѹ крътъ, нже есн принеслъ“. Н іако пондо въ гра и сказахъ ємѹ, еже мн рече старець, и взяхъ се все, еже бѣ на потребѹ. Н wбрѣтоховѣ стар'ца, лежаща въ болѣзнн, wгнемъ ж'гома лютѣ. Н рє мн старець: „Подвигнн прозвитера лнтоѵргнсатн“. Іако съвръшн са слѹжба, старець причастн са стыхъ таннъ и рече: „Нн̃ѣ ѡпѹщаешн раба своего, вако“. Н рє къ прозвитерѹ: „Бгвн, wче“. Н то рекъ, ѡдасть дх̃ъ свон с мнромъ.

Н исполнн са кѣльн бгоѹханіа. Н ѡпѣвше, хотѣхомъ вложнтн въ гробъ. Н просвѣтн са лнце его іако слнце. Н прославнхомъ бга. Зряще на днвное то свѣтлое лнце, не дръзнѹховѣ прнкоснѹтн са, но стое его тѣло въложнтн въ гробъ. Н гла бы: „Вложнта прьсть къ прьстѣ“. Н погребоховѣ н н на оутріа ѡнтн хота прозвитеръ. „Да възмѹ, рече, крътъ сін, видялъ бо баше многажды дарованіа бжіа нсцѣленіа“. Єгда же н хотѣ взатн, не може его с места того подвигнѹтн, ндѣже бѣ вздрѹженъ. Н покѹшаше са н до трнжды, н не вда са ємѹ. Н ѡнде. Аз же тѹ пребыхъ оу гроба .м. днін. Н пріндe пакы прозвитеръ и сътворн ствю слѹжбѹ. Н в тѹ ноць явн мн са старець и рє: „Гєѡргіе, възмн крътъ и ндн іако же тн преже сказа, и предажь кроткомѹ архімандрнтѹ Петрѹ. Н р'цн ємѹ: „Великін мнкъ Гєѡргін послалъ тн крътъ сін на спніе и просвѣщеніе, и на нсцѣленіе всякого недѹга, с вѣрою прнходящнмъ к немѹ“. Н въставъ, и вземъ крътъ, пондохъ.

ЧЮДО Л. Є. О ЖЄНѢ, НМѹЩИ ВРЕДЪ НА СЕСЦѢ

Походящю мн нс Константнна града, постнже ма мѹжь, носа на wсматн женѹ болнѹ, нмѹщи на деснѣмъ сесцѣ вредъ лютъ. Ндяще же, wбвечерѣхом са н не зандохомъ вратъ градѹ. Бѣ бо оуже поздо. Н съвра-

тихом сѧ с пѫти, и легохомъ близъ себѣ. Азъ же, потокъ крⷮ на главою, лего и оусѣхъ. И се напрасно, спѧщю мн, полѫношн въскочн жена, глюшн: „Калѫгере, дажь мн крⷮ, да приложю къ вредѫ. Гла бо сен ношн мѫжъ оунъ, на бѣлѣ конѣ: „Жено, что вопіешн тако и болншь? Възмн оу калѫгера того крⷮ и положи на вредъ, и чл҃колюбіе бж҃іе и сила Хв҃а, и мл҃тва стго Геѡргіа поможеть тн“.

И іако то слыша ѿ оустъ жены, съ радостію въставъ и снемъ съ дрѣва, на немъ же бѧше, дахъ ен. И вземшн, пріві и къ вредѫ и леже. И по томъ не бы ен ничто же лютн тѫжащін. Іако бы свѣтъ, пристѫпнхъ, wдва възбѫднхъ ю. И рекохъ: „Даждь мн крⷮ“. И внвшн! не видѣ вреда на сосцѣ, но цѣла, іако и дрѫгын. И велмн бг҃а прославн с мѫжемъ своимъ. И всн прославнша стго Геѡргіа, нзбраннка и оугодника Хв҃а. И възвратнста сѧ с радостію, хвалѧще бг҃а, сътворшаго нма такѫ блгⷮъ.

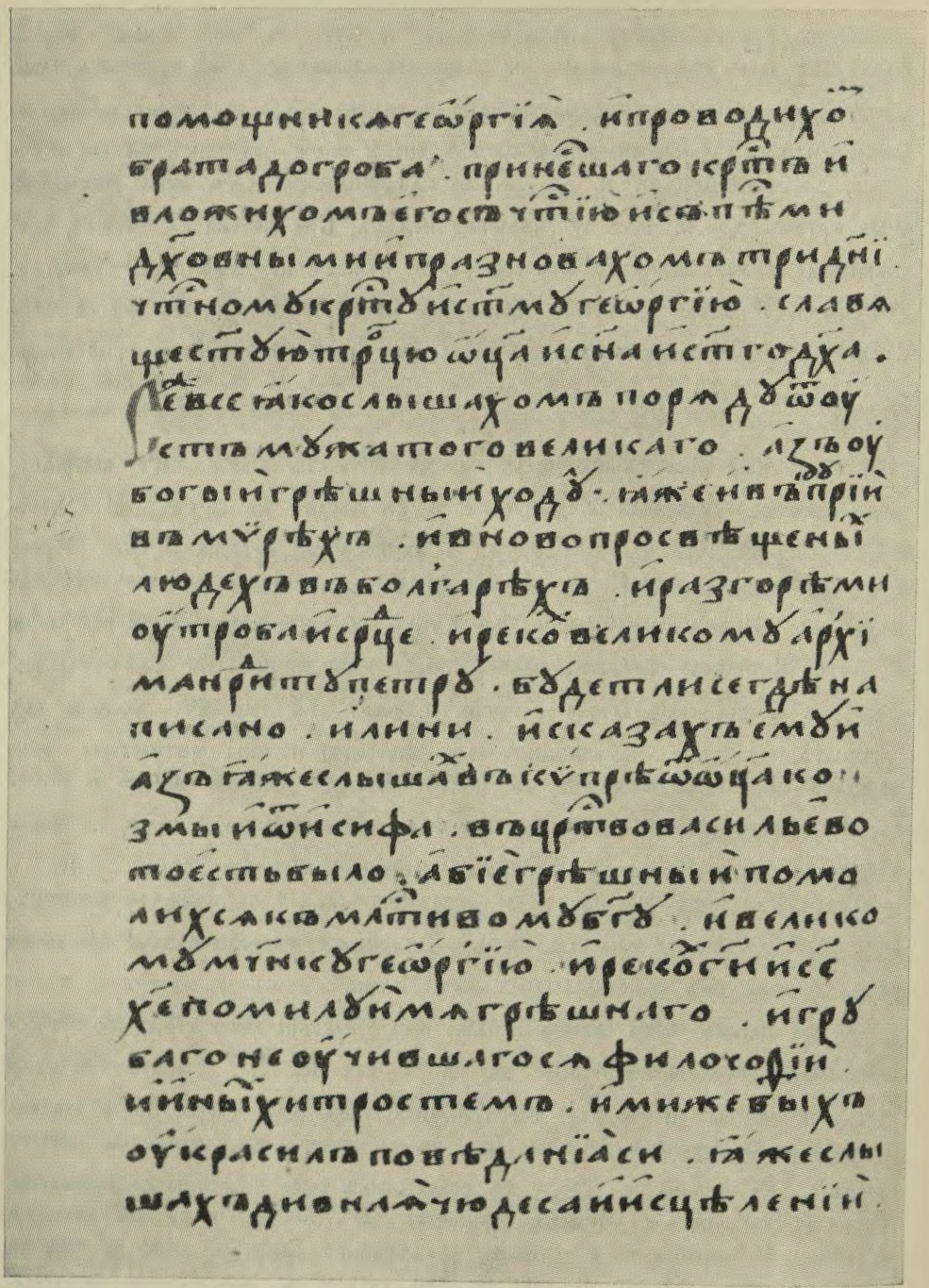
И се, wче, посланъ ѿ велнкаго Софронія, предать крⷮъ сін тобѣ. Азъ оубо ѿхожю ѿ лестнаго сего жнтіа, іако же мн рече блж҃енын: „Въскорѣ мѧ постнгнешн“. Но простнте мѧ и молнте бг҃а за оубогꙋю мою дш҃ю, да вашнмн мл҃твамн ѿпѫстн мн гⷣь всѧ моа прегрѣшенія, іаже сѣдѣіахъ, волею и неволею, нже въ поганьствѣ и сотворнхъ, жнвын въ тмѣ, не вѣдын пѫти истннаго, ведѫщаго в жнвотъ вѣчныи. Но молю твое чл҃колюбіе, вл҃ко, гн҃ Іс҃е Хр҃е, сн҃е бг҃а вышнаго, не презрн слезъ раба своего, и забѫди всѧ моа злаа дѣла, и не іавнхъ предъ агг҃лы и чл҃кы, и загладн рѫкописаніе монхъ соблазнъ. И помнлѫн мѧ, и посли агг҃ла мнрна, нже възме дш҃ю мою, и мнмо ведеть всѧ мытарьства, и мнмо ведеть лѫкавныа дх҃ы темныа, и непрілзненыа волкы. Посли же мн, гн҃, велнкаго твоего стртотрьп'ца Геѡргіа въ сін ча, въ нже wлѫчаеть сѧ ѿ тѣла оубогаѧ моа дш҃а, да іако же мѧ нзбавнлъ и ѿ темныхъ бѣсовъ. Сице же помолн сѧ“. И рече: „Въздвигнните мѧ, прнспѣ врема, оуже пріндоста, еюже проснхъ“. И іако въздвигохомъ, ста пре крⷮо снмъ и въздвигъ рѫцѣ на нб҃о, не могѫ разѫмѣти, что гⷣть въ молитвѣ wтан. Толнко рече „Амннь“. И пристѫпивъ, прінмъ крⷮъ, цѣлова и и вда мн, рекъ: „Мнръ бѫди“. И рече: „Положнт[е] мѧ“. И ако положнхомъ, знамена на лнце и все тѣло стымъ чтны знаменіемъ крⷮнымъ. И ре „Амннь“, предасть дх҃ъ свои с мнромъ.

Се же, брате Ходѧле, сповѣда намъ ѡ крⷮѣ сⷤе, нже далъ Гεѡргій Блъгарнѣ, и сн вса чюдеса цѣлбы, ѣже сѣть сътворила (sic), исповѣда намъ снлою Хⷭвою и помощію стго и великаго и славнаго Хⷭа стротрьпца Гεѡргіа. Се же тн того дѣла прнзвахъ братію сію и ѡцⷣ, прн нихъ же мн исповѣда, да вѣрѣшн ли и да сѧ не блазнишн. И сдѣ оуже исцѣлилъ снмъ крⷮомъ до .ѕі. чл҃къ ѿ разлнчны недѵгъ. Всн же мы слышавше, прославнхомъ бг҃а и великаго в бѣдахъ и в болѣзне помощнника Гεѡргіа. И проводнхо братa до гроба, прннешаго крⷮъ, и вложнхомъ его съ чтію и съ пѣмн дх҃овнымн, и празновахомъ трн дні чтномѹ крⷮѹ и стмѹ Гεѡргію, славяще ствю трцю, ѡцⷣа и сн҃а, и стго дх҃а“.

* * *

Се же все, ѣко слышахомъ порѧдѹ ѿ оустъ мѫжа того великаго, азъ оубогын, грѣшныи Ходѧ, ѣже и въ Кѵпрін, въ мⷬрѣхъ, и в новопросвѣщены людехъ въ болгарѣхъ, и разгорѣ мн оутроба и срⷣце. И реко великомѹ архімандрнтѹ Петрѹ: „Бѵдет ли се гдѣ напнсано нли нн“? И сказахъ емѹ: „И азъ, ѣже слыша въ Кⷬпрѣ ѿ ѡцⷣа Козмы и ѿ Н[ѡ]снфа въ цртво Васнльево, то есть было“. Абіе грѣшныи помолнх сѧ къ матнвомѹ бг҃ѹ и великомѹ мч҃нкѹ Гεѡргію и реко: „Гн҃и Нсе Хⷭе, помнлѵи мѧ грѣшнаго и грѵбаго, не вчнвшаго сѧ фнлософін и нны хнтростемъ, нмн же быхъ оукрасилъ повѣданіа сн, ѣже слышахъ, дивнѧ чюдеса и исцѣленін сего стго скораго и теплаго Гεѡргіа, помощнника родѹ чл҃чю, не токмо хрнстіѧно, но и погань и всякомѹ, прнзывающемѹ его всѣмъ срⷣцемъ съ слезамн. Без нихъ же нничто же съверъшнт сѧ. И с похвалою възпнхъ, реко: „Кто бъ велін, ѣко бг҃ъ нашь? Ты есн бъ, творѧн чюдеса“. И пакы реко: „Дивенъ бг҃ъ въ сты свонх, бг҃ъ Нслевъ“.

Се же напнса, ѣже слыша и ѣже видѣ оубозін моен дшн, на оутѣхѹ и на ползѹ всякомѹ вѣрующемѹ въ гⷣа нашего Іса Хⷭа, рекшаго: „Вѣрѧн в мѧ, не токмо сн чюдеса творнтн нма, ѣже азъ творю, но и болша снх. И рѣкы потекѵть ѿ чрева его, водꙑ живы, черьпляща въ животъ вѣчныи“. „Въ истнн бо, рече прⷪкъ, праведникъ ѣко и фнникс процвететь, и ѣко кедръ, нже в Ливанѣ, оумножнт сѧ“. Оумножи бо сѧ великаа чюдеса и исцѣленіа сего великаго и славнаго Гεѡргіа, да не, еже въ мѵченін, ѡбличн, сокрѵшн идолы, и ѡгнь оугасн, и всѧ мѵченіа претрѣпѣ, поправъ снлѹ вражію, и многа чюдеса показавъ. А по смртн и до нн҃ѣ не



Обр. 4. Сказание за железния кръст

престаетъ, моля ся къ вседръжителю бг҃ѹ и за ро҃ чл҃кы, избавляя ѿ всѣхъ печалии и скорбии.

Избави, ст҃че би҃н, молю твою скорвю любовь, и мою wканнюю дш҃ю, ѿ всѣхъ монхъ злы҃ дѣлъ избави, и ѿ виднмыхъ и невиднмыхъ врагъ, и лѫкавы҃ дхъ темны҃. И всякого, хотящего мт҃и хв҃ѣ и помощи твоен, ст҃че бж҃ии, всякон печали намъ на помощь и на оутѣхѹ.

Списахъ же се азъ, оубогын и грѣбын, ѿ многа мало, еже оупамятова҃. Бъ҃ же да подасть мт҃ь всякомѹ почитающемѹ, всякомѹ чл҃кѹ и творящемѹ семѹ славномѹ мч҃нкѹ Гєѡргію память с любовію. Подажь имъ, г҃и Іс҃е Хр҃е, мъздѹ бл҃гѹ и венець въ дн҃ь страшныи мт҃вами сего оугодника Хв҃а. Молю же вы, всякого чтющаго се, да помнитъ ма въ мт҃вахъ свонхъ грѣшнаго Ходѵла, да помолит ся w оубозѣи моен дш҃и къ мт҃ивомѹ бг҃ѹ и къ ст҃мѹ Гєѡргію, да мт҃вами нхъ избылъ бы҃ многы҃ мои҃ съблазнъ. И томѹ подастъ бг҃ъ мт҃ь и ст҃ын Гєѡргіи и бѵдн емѹ помощь в сіи вѣкъ и в бѵдщіи w Хр҃ѣ Нс҃ѣ, гд҃ѣ нашемъ.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЕДИН РЪКОПИСЕН СВИТЪК С АПОКРИФНИ МОЛИТВИ И ЗАКЛИНАНИЯ

ИВАН ДУЙЧЕВ

В научната литература досега са обнародвани значителен брой апокрифни молитви и заклинания, произхождащи от южните славяни и от руските земи. Достатъчно е да се припомнят главно приносите на руските учени М. Соколов[1] и А. И. Алмазов,[2] както и на познатия фински славист В. Мансика,[3] които издадоха значителен брой такива текстове. Преди около шест десетилетия заслужилият руски славист А. И. Яцимирски обнародва един подробен преглед върху историята на така наз. „лъжливи молитви" в южнославянската писменост, като даде извънредно богати материали, в най-голямата си част извлечени направо от ръкописи и следователно до това време непознати.[4] Това изследване представяше в същност един забележителен преглед на почти всичко познато в тази област до времето на изследвача на старата руска и южнославянска литература. Южнославянските сбирки от ръкописи все пак оставаха недостатъчно изследвани и беше възможно тук и там да се направят открития и да се извлекат на бял свят нови паметници от този вид. Така, попадна ми в ръцете, като частно притежание на приятел, един откъс от свитък с апокрифни заклинания, които бидоха обнародвани от мене заедно с един цветен възпроизвод през 1954 г.[5] Някои много полезни приноси в това отношение дадоха напоследък двама млади български изследвачи в областта на старата ни книжнина. Божидар Рай-

[1] М. Соколов, Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемы змеевиками. В: Журнал Министерства народного просвещения, CCLIII, 1889 г., май, с. 339—368, като авторът е дал успоредно славянски и гръцки текстове.

[2] А. И. Алмазов, Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. В: Летопись Новороссийского университета. IX. Византийское отделение. V. Одесса 1901, с. 221—340.

[3] В. Мансикка, К изучению заговоров. В: Известия Отделения русского языка и словесности, XIII, кн. 3 (1908), с. 371—383.

[4] А. И. Яцимирский, К истории ложных молитв у южнославянской письменности. В: Известия Отделения русского языка и словестности, XVIII, кн. 3 (1913), с. 1—102; кн. 4 (1913), с. 16—126.

[5] Ив. Дуйчев, в: Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. София, 1954, с. 554—556: XXIX. „Неиздадена българска заклинателна таблица".

ков обнародва едно интересно изследване върху българския Абагар,[6] който, както е известно, съдържа подобни апокрифни молитви. Климентина Иванова-Константинова изрови от ръкописното наследие на големия наш историк проф. В. Н. Златарски един кратък свитък с подобни апокрифни текстове.[7] Най-сетне преди няколко години аз попаднах на неизвестен досега свитък със заклинания и апокрифни молитви, който се намира у мен.

Това е един написан на хартия свитък,[8] широк 18 см и дълъг 5,20 м. Текстът покрива само лицевата страна на свитъка, като обратната страна е оставена бяла, подлепена днес с платно. Текстът е писан изцяло от една и съща ръка, мастилото не се е изменило с течение на времето и всичко е много добре четливо. Началото на свитъка е малко повредено, очевидно вследствие на честата употреба, но все пак намиращият се там наслов, писан с по-едро писмо, може лесно да се разчете и възстанови: Сънъ пр(есвѧ)тыѧ н славнѣѧ в(ладыч)нцы нашеѧ Б(огородн)цы н прнснодѣвы Марін. Сред обнародваните досега текстове могат да се посочат различни сходни апокрифни молитви и заклинания, обаче нито една от тях не отговаря напълно на нашия текст. Свитъкът е бил предназначен за „амулет" в най-широк смисъл на думата. Според едно изрично наставление в началото потребно било този свитък с апокрифни заклинания да бъде носен от някое лице или просто да бъде съхраняван в дома му, това щяло да бъде закрила от заплахите на дявола и на всеки злотворец. Според думите на писача прочитането всекидневно по три пъти на този апокрифен „сън на Богородица" можело да спаси притежателя от „вечните мъки" в задгробния свят. След изложението на „съня" на Богородица са дадени сведения за това, от какви злини може човек да бъде спасен благодарение на настоящия апокрифен текст. При преписването писачът е оставил празни места по свитъка, като на тях е залепил разни изображения, взети от някъде: Сисой, архангел Михаил, кръстът на Голгота върху черепа на Адама, Йоан Кръстител, Йоан Златоуст, Георги Победоносец и първомъченик Стефан.

Текстът е от сръбска редакция. На края на свитъка се чете прибавка на преписвача: Нждвнѥ сегѡ помоѕи іакоже горѣ показоуетсѧ съ разлнчнтіма молтвама wт нечестівыхъ д(оу)ховъ. Напнсахъ азъ недостоннін рабъ б(о)жін Лоукіанъ Лазаревнѣ своводног(о) кралѣв(ского) града г[осподнна] н[ашего], у церкве адмнннстраторъ в(елнкін ?) Копрнвнпцы.[9] Последният ред,

[6] Б. Райков, Към въпроса за мястото на „Абагара" в старата българска литература. В: Известия на Института за литература, XVIII—XIX (1966), с. 279—286. За Абагара в сръбската литература вж. полезната статия на покойния сръбски историк Н. Радојчић, Српски Абагар. В: Etnolog, IV, кн. 2 (1931), с. 187—211.

[7] Кл. Иванова, Един ръкописен амулет от типа на „Абагара" на Филип Станиславов. В: Известия на Научния архив при БАН, IV (1968), с. 119—125. За автора на нашия Абагар вж. писаното от мене напоследък: Бележити българи, III, София, 1969, с. 75—87.

[8] Фототипно издание на целия текст заедно с кратки уводни бележки бе дадено в моята статия: I. Dujčev, Apocrypha byzantinoslavica. Une collection serbe d'exorcismes d'origine byzantine. В: Зборник Филозофског факултета, кн. IX, 1, Београд, 1967, с. 247—250, с 26 илюстрации.

[9] Вероятно става дума за града Копривница в Хърватско (вж. за него И. Модестић, Копривница, в Ст. Станојевић, Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, II, с. 378—379).

с посочване на датата, е унищожен. Преписът трябва да се отнесе към втората половина на XVII или самото начало на XVIII в. Ясно е обаче, че целият текст представя препис от средновековен първообраз от южнославянски и по-далечен византийски произход. Тук се обнародва за първи път по точен препис на текста. За неговото пълно разтълкуване са необходими сравнителни проучвания, като се привлекат за това наличните текстове на апокрифни молитви и заклинания и познатите издания на южнославянския Абагар.[10]

Санъ п(ресве)тыѧ н славніѧ (в)ладыч)ицы нашеѧ Б(огород)цы н прнснодѣвы Марін.

Н рече гдь бгъ нашъ ако кон тан санъ твон | оу дому своему держи нан на себн носн, томе человѣку не доѣе діаволъ нн злобенъ человѣкъ. ако тко нмѣетъ тан санъ н прочнтатн буде на данъ по трн пута, тан человѣкъ нзбавленъ буде | w вѣчніѧ мукн. амінъ.

На горѣ кадъ еданъ часъ заспала есть пресватаѧ Бца, доѣе к' нен гдь нашъ Нісъ Хртосъ сынъ бжін н рече ен: матн моѧ возлюблена! спаваш ли нан слушаш ли? тргнула се пресватаѧ Бца, н рече ему: сыне мон возлюбленін! чуданъ санъ w(?) тебе снила самъ, како сн оузетъ бно, свезанъ н прнведенъ бнлъ есн къ іудеовъ н за столъ прнвезанъ бнл' есн, н нзъ твое пречнсте главе кровъ проснпала се н твое бжествено тѣло, — каw кора | w дравета одпадошесѧ. Інсъ Хртосъ рече матерн своен: матн моѧ пресватаѧ, праведні е санъ твон, что сн снила w менн, ако тко санъ твон кодъ себн носн, мнлость мою хоѣе нматн, н прн себн н предъ смерты нѣгове доѣнѣе аггелъ н без всакагw мученіѧ оу помоѣъ | ѣему бнты, душу ѣему wнетн оу царство небесное, гдн всн стын пребнваю во вѣкн вѣкwвъ. амінъ.

Санъ пресватіѧ н славніѧ вчцы нашеѧ Бцы н прнснодѣвы Марін.

Спавала есамъ во Внолеемѣ градѣ іудействѣ мца марта. ндоѣе к' ньон гдь нашъ Інсъ Хртосъ. н рече ему Бца: спавала есамъ во Внолеемѣ градѣ іудействѣ, чадо мое возлюблено, мца марта, н внднла самъ весма страшанъ санъ твон w тебы. н такw оу себн рече ему Бца со сузама: w возлюблено чадо мое, прекрасны сыне мон н боже мон, внднла самъ Петра оу Рнму въ градѣ, оу сннагогн, а тебе самъ внднла оу Іерусалнму распата между двама разбонннкама на дрвеномъ кресту w пречастногъ древа кедре, пенке н купарнса, прн понтнйском' Пнлатѣ проданъ бнлъ есн, н съ палнцею по главою побіенъ бнлъ есн, н по всѣмъ лнцемъ w жн-

[10] Срв. подобни текстове: V. Mošin, Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. I. Opis rukopisa. Zagreb, 1955, p. 239—241, 237 sqq.

дова[1] оуплюваху та, и терновенъ вѣнецъ на главу возложиша на та, и оуста съ жучемъ напоенъ былъ, и копіемъ ребро твое пречисто прободоша та и изътекше же кровъ и вода. солнце и мцъ помрачесе, и кров приложисѧ, но и землѧ потрясасѧ. церковнаѧ же завѣса раздѣлиласѧ на двое wт вышнаго же краѧ даже до нижнаг. темностъ бысть по всей земли оу Самарін, даже да молчатъ стоятъ w̃ 6-гw же часа до 9-гw же, Iwсифъ и Никоднмъ с креста скнмуша та и съ плащаницею чистою повнеша та и положиша във новъ гробъ, и трећи денъ воскресную сн, и врата мѣдна разрушила сѧ, Ադամա же и Єву извеw сн изъ гроба, и после све мертве по воскресенiемъ твонмъ восталн су. и возвисiо сн се на небо и сѣдіо сн wдесную престола бга̃ оца̃. амнн̃ъ.[2]

И рече гд̃ь нашь Iнс̃ъ Хр̃тосъ: матн моѧ пресватаѧ и пречистаѧ дѣво Бц̃а, вонстнну санъ твоѝ бнѣ на мене, и пакн говорнмъ: матн моѧ возлублена, ако тко санъ твоѝ препише, нлн носн прн себн чисто нлн оу дому держн, духъ лукавн изнѣнѣе, и таѝ человѣкъ бнтн ѣе преставленъ предъ аггеломъ, и w̃ всакагw мечтанiѧ дiаволскагw избавленъ буде, нлн скончанiѧ и свндѣнiѧ бѣсовскагw, нлн акw тко на путь поѣе и санъ пресватiе бц̃е понесе, таѝ человѣкъ избавленъ буде w̃ всакiѧ пагубн и напастеѝ, к срећно буде путовао, и w̃ злехъ птнцахъ, и w̃ звѣреѝ адовнтовыхъ, w̃ молныхъ вѣтрwвъ, w̃ хода и всакiѧ напрасніѧ смертн, и w̃ зла человѣка разбонннка буде избавленъ. И ако тко поѣе предъ цараѧ нлн пред' судiю, таѝ человѣкъ помнлованъ будетъ и награжденъ, и на добрн путъ оуказуе му се, и твонмн молнтвамн w напрасніѧ смертн. амнн̃ъ. затвердн бо сѧ. амнн̃ъ. цара небеснога. амнн̃ъ. богу слава. амнн̃ъ.

W пресвѣталн wбаче маты бж̃іѧ насъ побѣждающіѧ побѣдн державною ты и всесилною десницею и сущімъ в скорбехъ предстаны, wбиднміхъ заступі и грѣхн разрѣшн молнтвеныхъ, ты елика бо хощешн можешн.

W всемилостіваѧ госпоже Бц̃е, чистаѧ дѣвіце, избран(н)аѧ wтроковіце, скорбаѧ помоцніце, дво Мр̃іе, непорочнагw агнца маты, глубнною мр̃діѧ твоегw и молнмсе тебн да мн будешъ скораѧ помоцнница за моленіе мое недостойное. знамъ да можешн, аіце хощешн да сважешн враге пакости дѣюціе и родъ нхъ, да сохранншы крнлом' твонмъ, раба сегw,[3] прі коемъ wбрѣте молнтва сіѧ, w̃ нечистага дха̃, w̃ вештіце, w̃ ношнніце, w̃ море, w̃ грознніце, w̃ волка, w̃ чародѣанiѧ, w̃ назора, w̃ погана вѣтра, w̃ напрасне

[1] Поправено от Рндова в рк.

[2] Амнн̃ъ в рк.

[3] раг8 сегw. рк.

смрти, ѡ зла человѣка на пути, ѡ пушке, ѡ бѣсна пса, ѡ страха ношнаго, ѡ виле, ѡ горске болести, ѡ грома, ѡ злаго звѣра, ѡ воде, ѡ ватре, ѡ огнѣне болезни, ѡ злобе вїдїмї и невиднмїа, ѡ волнаго самоубитства, ѡ меча и ѡ всакаго навѣта дїаволскаго. ѡ преблагаа надежде мтїй Хрста бга, покри крїломъ твонмъ раба[4] ѡ тїа дїаволскїа злоби, да не могутъ противны бытн твонми молитвами стымн никтому во вѣки. аминъ.

Молитва стаго Сїсоя и се[с]тре его Мелентїе ѡ дїавола. бысть войнъ сты Сїсонъ и авн са ему аггелъ гднъ и рече ему: востани, сты Сїсоне, и поиди къ сестри своей Мелентїи. она же баше родила 6 отроча, и все хощетъ дїаволъ взати. гдѣ же тебе сотвори ловца дїаволу. востав' же сты и поиде къ сестри своей. Мелентїа же баше сотворила лестъ нли ѡ камене дом' и врата железна и оловомъ запонла. и сотвори себѣ рану за три лѣта и приведе себѣ дѣвыцу на послужение, дондеже возрастетъ отроча ей. и приде сты Сїсонъ и рече: ѿтвори мн врата, сестро Мелентїо, она же рече: кто ты еси? Он же рече: а самъ, братъ твой Сїсонъ, сестро моа Мелентїо. она же рече: не могу ти ѿворити врата — бою са дїавола. 5 отроча мон изелъ. бою са да не иземи и ово едино. и рече сты Сїсонъ: не бой са дїавола, сестро Мелентїа, а самъ дїаволу ловацъ. Мелентїа же ѿвори врата. и сотвори се дїаволъ зерно жита и прилѣпи се коню под копиту, и вниде внутръ. когда бисть полуноцни сотвори се дїаволъ ако ловацъ, одне отроча оу зубн. и вопе сестра къ брату и рече: одне мн дїаволъ отроча. и начатъ горко плакати. и рече сты: не плачи, сестро Мелентїо. не може се дїаволъ ѡ мене оускрити ни подъ ѻбесне висине, ни оу морске дубине. азъ его обрацу.

И вопи, на коня оусѣде сты Сїсонъ, оузе оружїе огнѣвито, иде въ край мора и виде врбу край мора. і рече сты Сїсонъ: врбо, древо бжїе, відѣла ли есн врага бѣжаща, отроча оу зубн носаща. она же баше вила и рече: не виде. і рече ей сты Сїсонъ: да сн проклета врбо и да не имашъ плода на себи. и тако бысть. и паки иде край мора и відѣ купину край мора и рече сты: купино, купино, древо бжїе, видѣла ли есн врага бѣжаща отроча оу зубн носаща. она же баше видїла и рече: не видѣ. и рече ей сты: купино, да сн проклета. гдѣ ти вр(хъ), ту ти и коренъ. да сн человѣку на пропатїе, а себи на проклатїе. и тако бысть. и паки іде край мора и відѣ бора край мора и рече сты: боро, боро, древо бжїе, видѣла ли есн врага бѣжаща, отроча оу зубн носаща. она же рече: відѣ его снмъ путемъ бѣжаща, отроча оу зубн носаща. и рече бору сты: боро, да сн благословена, да сн чловѣку на просвѣщение, а себи на бла-

[4] рабу поправено от: раба.

гословеніе. и тако бысть. и пакн нде и видѣ край[5] мора масляну и рече сты: масляно, масляно, древо бжіе, відѣла ли есн врага бѣжаща и штроча оу зубн носаща. она же рече: видѣ его бѣжаща и штроча оу зубн носаща, и вагнурісе ва море. и рече ей сты: масляно, да сн благословена, да сн цркві на просвѣщеніе, а себн на благословеніе. и тако бысть. и бацы сты оудицу оу море, оуфатн діавола за езнкъ и извлече его на сухо и поче бнтн его вемн и глаголя: подажд'мн, сатано, 6 штрочатъ сестре мойе Мелентіе. и рече діаволъ: немамъ ті ща датн. азъ све ізелъ есамъ. и пакн рече сты: ако сі и ізелъ, а ты изблюй. и рече діаволъ: изблюй ты млеко матерно на длань, що сі снсал, тако ћу и а ізблюваты 6 штроча жнвн сестре твое Мелентіе. и воздвіже сты руцѣ бгу, помолн се са свімъ срдцем'. и изблюва млеко на длань. відѣ діаволъ и посрамісе и смути се оутроба ему, и изблюва 6 штроча жнві сестре его. тогда начне бытн его сты. и рече діаволъ: пустн ме, сты Сісоне, заклинаем тн се тако мн нбснаго гда|бга, а и шћу ты показатн родъ мой: 1. вештіца; 2. местница; 3. мора; 4. вила; 5. адійца; 6. кровопінца; 7. оудавлающа оу жені дете; 8. ветар'. и пакн наче бнты его сты, и рече діаволъ: пустн ме, сты. заклинаем тн се стою трцею щемъ, сномъ и стымъ дхомъ. и гдѣ се молитва твоа нма препнсатн, оу тому дому зла не могу никакова щинити, ніть мой родъ не может' зла никому чинити прн коем се щбращетъ сиа. и рече ему сты: идн, діаволе, оу морске дубанне. и ѿнде. сты же Сісон' оузе 6. штрочатъ и прнесе[6] къ сестрн своей Мелентін. богу нашему слава во вѣкн вѣковъ. амнн.

Молитва стагw архаггела Міханла и проч. снъ.

Томуждде ѿ нечнстагw дха, ѿ вещнце, ѿ грознице, ѿ ноћнице, ѿ вле, ѿ море, ѿ назора, ѿ погана вѣтра. егда стый архаггель нсхождаше ѿ Горн елеwнскіа и срете вещицу, нмуща власн до земле, очн огнене, руке до лакта кравае и зубн, и рече стый архаггелъ Міханлъ: ѿ куду есн, человѣче? и на что есть путь твой? она же рече: ја самъ вещица, плоду человѣчу оубителница. изхожду изъ дѣтей монхъ и оулазнмъ оу въ дом' каw медведица, и каw змја, каw голубица, и ја уврачамъ женамъ млеко, и научавамъ децу вашу плакатн. пакъ зовем те чнним тѣмъ скорбна сердца, пак' оу ноћи радо и изестн хоћу. и авлам се себе тайно. зато се себе зовемъ и четвероношница. w скорбн сердцу моемоу. кад се

[5] Поправено от кь рай.
[6] Поправено от прнесе въ.

бнла роднла дѣва Марїа, оузмем ю да е скорбнмъ н да е мучнмъ. А она нехтел' се датн. но слава бжїа оу помоч|ioй бнла. тогда тамо ѣ да оузбѣжнмъ. онда стый архаггелъ Міханлъ оуфатн ме н с' гвозденнмъ гнѣвомъ рече мн: жнвъ гдь бгь, не ѡпущаютсѧ дондеже не кленешн сѧ какова зла творншъ? н да не сотворнш' внше зла нникому же.

Потом' заклесе ему вещица: тако мн деснице нбснагw гда бга Савawѳа, да не нмам' ту власти, нн онде гдн се нма моѧ нмена напнсата, н оу тому дому не могу зла нникакова чінітн, нн томе човеку, при коме се wбрацеть молитва сіѧ, нн сей родъ мой не можетъ ему нікакова зла творнтн. н да се могу та нмена сва по реду нсповѣдатн: 1во вещица н резаница, 2. wбланцанница бретница, 3. прнбланзанница неруша, 4. мудрнна вкумара, 5. клевета снна, 6. глубнна внла, 7. сана снпай, 8. вара снпайна, 9. субнна оудница. 10. месечнна клеветница, 11. блудница меретнмора, 12. клета н насина, 13. саулъ твота, 14. анесиговрунъ, 15. моро зла, 16. нраулъ сатана, 17. мрелатнпь оубіца, 18. злателица простреλ', 19. клетница страшница, 20. кропица тѣсто, 21. простевнъ. страшнихъ сказа вещица сва своѧ нмена по рѧду.

Такw wговорнлъ стый архаггелъ Міханлъ къ ньой: заклннаем те, дѧволе, с' стею тройцею оцем' снмъ н всестынмъ дхомъ. заклннаю тѧ честнымъ кртомъ, на нем же распат сѧ Хртосъ царь н гдь. заклннаем те с' д. еѵаггелнстем Матѳеемъ, Маркомъ, Лукомъ н Iwанномъ, нже на д. оуглов нба стоатъ н держеть ѳ'. небесе, да свѧжете дѧвола, н родъ егw да не нмать власти на сего мл(а)д(е)нца, на раба нли на рабу (нма ркъ).

Сіѧ молитва да будетъ всякому православному хрстіанину на помощь н с' пречистою двою Марїею н с' прочнмъ сілъ безп(л)отнихъ аггелов. амнн. архістратиже бжін, служителю бжест(в)енныѧ славн, аггелwвъ началниче, н человекwвъ наставниче, полезное намъ проси н велію мілост' іакw безплотных архістратигъ.

Да воскреснетъ бгъ н да расточат сѧ врази егw н да бѣжатъ ѡ лица его ненавідащі егw, ако нзчезаетъ днмъ, да нзчезнуть іако таетъ воскъ ѡ лица wгня, такw да погібнутъ бѣси ѡ лица любащихъ гда, н знаменующихъ кртнімъ знаменіемъ н весели глаголющих: радуй се, пречестні н жповторащі крте гднъ, прогонаѧ й бѣси сілою на тебѣ пропатаго гда нашего Інса Хрта во адъ сшедшаго н поправшаго сілу дяволю н даровавшагw тебе намъ кр̃тъ твой честній на прогнанїе всякаго супостата. w пречестны н жповторащи кр̃те гднъ, помагаѧй мнѣ со стою госпожею дѣвою бцею н со всѣмн стнмн во вѣкн вѣковъ, амнн.

Крⷮъ хранителъ всеѧ вселенныѧ, крⷮъ красота церкве, крⷮъ цр҃ей держава, крⷮъ вѣрныхъ оутвержденіе, крⷮъ а҃гелwвъ слава и демоновъ ѩзва. слава о҃ц҃8. древо жизни и спасенѧ, древо безсмертіѧ, древо разѹма, древо трилюбезно, нетлѣно, и неизнурѧемо, крⷮъ трисоставный, честное древо, трцы бо носитъ тривпостасныѧ образъ. и нынѣ: крⷮте ч҃тный, хранителъ дѹши, и тѣлу бѹди мы, образомъ своимъ бѣси низлагаѧ, враги wгонѧ, страсти оупражнѧ, и благословеніе даруѧ ми, и жизнъ и силу содѣйствіимъ с҃тагw дха и ч҃тнимъ пр҃ечтыѧ молбами.

Заклинаем те, дїаволе: съ ѳ҃ легеwнима а҃гелма и с҃ херѹвимъ, и с҃ серафімъ, и с҃ всѣмъ н҃бнімъ сілами да не дѣеш зла рабѹ семѹ.

Честный славнїн пр҃роче предтече кр҃тітелю г҃днъ Iwанне кр҃тітелю Хр҃товъ, молїм сѧ тебѣ да побѣднішы дїавола крщеніемъ г҃да б҃га и спаса нашегw Ісуса Хр҃та и да сокрѹшншы всѹ силу дїаволскую сілою и крщеніемъ г҃днімъ. заклинаю тѧ, дїаволе, всѣмы с҃тымъ праведнимъ, преподобнимъ, мученикамъ и всѣмъ оугодникамъ божімъ и всѣмъ сілами н҃бснімъ да не дерзнешъ, дїаволе, мечтаніемъ своимъ на раба бжїѧ. с҃ты велікіи Iwанне предтече г҃дне, молн б҃га w насъ.

С҃ты Iwанне Златоусте, молі б҃га за раба сего да не станетъ супротівъ ему дїаволъ ни родъ его нікоею лестію да не можетъ пр(є)лстіті егw. сокрѹши врага и родъ его w҃ б҃га даннѹю ты власть десницы твоеѧ и сокр8ши дїавола десніцомъ твоiwмъ и люто запрети ему с҃тымъ твоимъ мат҃вамъ да не дерзнетъ дїаволъ ни родъ соупротивъ статн, но да изчезнѹтъ ꙗко дімъ, да изчезнѹтъ ꙗко таетъ воскъ w҃ лица его. такw вразі и родъ нхъ w҃ лица раба бжїѧ да погибнѹтъ.

Ꙗко плѣныхъ свободітель и ніщи защітітелъ, немощствующи врачъ, цр҃ей поборніче побѣдоносче с҃ты великомч҃нче Геwргіе, молн Хр҃та, поборніче побѣдоносче с҃ты великомч҃нче Геwргіе, молн Хр҃та б҃га спасті сѧ д҃шамъ нашимъ.

Заклінаю тѧ, дїаволе, с҃тымъ великомч҃никомъ и побѣдоносцем Геwргіемъ и вознесеніемъ г҃днымъ и сошествіемъ с҃тагw дѹха и апостоломъ в҃і и первоверховнымъ Петромъ и Павломъ, и всѣмъ пророкн, да не можешн зла нікакова, дїаволе, ни родъ твой рабѹ семѹ вѣрующему во Хр҃та за насъ распата. сохрані егw, Хр҃те, егw же стажалъ есн ч҃тною твоею кровію.

Заклінаю тѧ первомученікомъ и архідіакономъ Стефаномъ, да не дерзнешн, дїаволе, мечтаніемъ своимъ на раба бжїа.

ШАТОРА.

РЄПОПО

NOTOПЄ

РАРОТАС

ѠДЪ БЄСNА ПСА

І҃С Х҃С

Д. С.

В. В.

В. В.

Ѡ NЄЧЄСТNВАГО ДХ҃А

І҃С Х҃С

ꙋД ꙋД ꙋД ꙋД

СТРАХА NОЦNАГѠ

Б҃. Б҃. Б҃. Б҃.

А В С В

Д Д Д Д

Ѡ ВІЛЄ

І҃СІ І҃ХІ

І҃Н N҃І І҃Н N҃І

І҃Д Д҃І І҃Д Д҃І

Ѡ ГОРСКЄ

БОЛЄСТІ

Б҃ В҃ В҃ Б҃

Д҃ Д҃ Д҃ Д҃

- - - - - - - -

Ѡ ВѢЩІЦЄ

Д Д

Б Д

Ѡ ГРОЗNІ-

Ц Є

Нѣжднвеніе сегw пожса іакоже горѣ показуетсѧ съ разлнчнтіма молитвама wт нечестівыхъ дх̄овъ. Напнсахъ азъ недостойній рабъ бж̄ій Лукіанъ Лазаревичь свободнаго кралѣв. града г. н. у церкве администраторъ в Копривнице суцин-. г ...мц̄а. марта 24 (?) день.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ПАТЕРИЧНИТЕ РАЗКАЗИ В ИСТОРИЯТА НА СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

Патеричните разкази са създадени през периода от IV до VII в. на гръцки и латински език като съставна част на няколко сборника, носещи наименованието патерици или отечници. В нашата литература те проникват твърде рано — още в началния етап от развитието ѝ, към края на IX — началото на X в., когато повечето патерични сборници са преведени на старобългарски език.[1]

Оттогава до началото на XIX в. тези творби се срещат много често в нашата ръкописна традиция. Разпространението им се осъществява по различни начини: понякога те изпълват съдържанието на цели ръкописи, в други случаи се явяват като компактни групи, а най-често биват поместваны сред разнородни по форма и съдържание произведения.

Първа представа за патеричните разкази българските читатели получават чрез съставения и преведен от Методий Своден патерик. Не след дълго Кирило-Методиевите ученици превеждат в България пълните текстове на Скитския, Азбучния и Ерусалимски, Синайския и Римския патерик. Този начален етап от проникването на патеричните творби не е засвидетелствуван документално. Не са запазени непосредствени преписи и от времето на превеждането на Египетския патерик, който прониква в нашата книжнина след смъртта на Кирило-Методиевите ученици.

Най-ранен документално засвидетелствуван текст на патеричен разказ срещаме в Супрасълския сборник. Това е преписът на разказа за Павел Препростия от Лавсаика.[2] Интересно е да се отбележи, че тук се намира още едно произведение много близко в жанрово отношение до патеричните разкази — разказът за Григорий папа римски, който се среща в по-късните ръкописи на патериците. Освен това поместените в Супрасълския сборник жития на Йоан Мълчаливи и Яков Черноризец

[1] За възникването и ранните преводи на патеричните сборници вж. Св. Николова, Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници, сб. Константин-Кирил Философ, София, 1969, с. 219—236.

[2] С. Северьянов, Супрасльская рукопись, т. I, СПб., 1904, с. 168—174.

съдържат редица епизоди, които по форма и съдържание наподобяват патеричните разкази.

Известният Изборник от 1076 г. също предлага на читателите няколко патерични творби. За разлика от Супрасълския сборник тук освен патерични разкази са включени и патерични поучения. Те дори са повече на брой. Това може да се обясни с характера на сборника — в него отсъствува почти напълно сюжетното повествование. И ако все пак в Изборника от 1076 г. намират място два патерични разказа — „За християнина, чиято дъщеря умряла некръстена“[3] и „о милостивѣмь Созомент и о томь како даѭн инцемоу г-рнцею прнеме“[4], основанията на книжовника могат да се търсят в изложените в някои произведения случки, използувани, за да се разясни по-нагледно определена норма на християнския морал (вж. напр. Анастасиевите отговори, л. 129б—131а).

Сред ръкописите от XI в. е и най-старият пълен препис на Синайския патерик. Той съдържа 336 произведения, две трети от които са патерични разкази. Ръкописът се намира в Държавния исторически музей в Москва, Синод. № 551.[5] Обилието на русизми в него категорично определя руския му произход, обаче цялостният облик на езика показва, че това не е руски превод на паметника.[6] Нещо повече, смята се, че протографът на този препис е бил български ръкопис.[7] Ето защо съставът и текстът му могат да бъдат използувани, когато се проследява разпространението на патеричните разкази у нас.

Друг пълен препис на патеричен сборник е преписът на Скитския патерик от XIII в., който се намира в ръкопис № 152 на Националната библиотека във Виена.[8] Може да се предполага, че по това време Скитският патерик е бил доста разпространен у нас. Косвено свидетелство за това е проникването му в сръбската писменост. При една съпоставка не е трудно да се забележи, че сръбският препис на Скитския патерик, който се намира в Парижката библиотека, № 10,[9] е свързан с българския, съхраняван в Националната библиотека във Виена.

---

[3] Изборник 1076 года. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов, Москва, 1965, с. 644—645. Този разказ е посочен още в статията на Д. І. Абрамович, Ізборник Святослава 1076 року і Патерики, Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови, Киев, т. III, 1931, с. 14. В ръкописа не е поставено заглавие на разказа. Тук и във всички останали случаи, когато липсва оригинално заглавие, поставям наслов, по възможност най-точно отговарящ на съдържанието.

[4] Изборник 1076 года, с. 687—700. Досега това произведение не е отбелязвано като патеричен разказ.

[5] Синайский патерик. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, Москва, 1967.

[6] В. Ф. Дубровина, Из наблюдений над употреблением грецизмов в переводном тексте русской рукописи XI в., Источниковедение и история русского языка, Москва, 1964, с. 54—55.

[7] И. И. Срезневский, Синайский патерик, в Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, LXXXII, Приложение към Записки Академии наук, т. XXXIV, № 4, СПб., 1879, с. 50.

[8] За него вж. Б. Цонев, Славянски ръкописи във Виена, Год. на СУ, Ист.-фил. фак., кн. XXV, 9, 1929, с. 23—26. Този препис стои в основата на трудовете на Н. ван Вейк върху Скитския патерик.

[9] За него вж. И. М. Мартынов, Пергаментный сборник XIII в., хранящийся в Парижской национальной библиотеке, Памятники древней письменности. Извлечение из протокола заседания комитета ОЛДП 4 апреля 1880 г., СПб., 1880, с. 19—31.

През XIII в. продължава традицията да се преписват отделни патерични разкази. В това отношение специално внимание заслужава известният Берлински сборник (намирал се е в Берлинската държавна библиотека, № 48).[10] Той съдържа пет патерични разказа: „W wcѣждєнїи не wcѣждатн брат", „Евреинът магьосник Данил", „Музикантът Филимон", „Сло' w кр҃тнанцн женѣ, еже прѣвратн мѫжа своєго єлнна на вѣрѫ кр҃тнаньскѫѫ", „Повѣсннє w Лнмоннсѣ ходѧщнмь по цркважь латнньскымь н жндовскымь". Поместени сред такива значителни творби на старата българска литература като „За буквите" на Черноризец Храбър, Апокрифен апокалипсис на Йоан Богослов, Слово на Методий Патарски, Притча за хромия и слепия и др., без съмнение те са били оценени твърде високо от съставителя на сборника. Нещо повече — патеричните разкази са заангажирали активно неговото внимание. Това се вижда от внесените в тях изменения, някои от които имат идейна насоченост.

Активно отношение към патеричните разкази е засвидетелствувано и в друг ръкопис от XIII в. — Пролог № 72 от сбирката на Научния архив на Българската академия на науките.[11] В него е поместено само едно патерично произведение — разказът „Герасим и лъвът", което е значително променено. Тук обаче измененията не засягат идейната същност на разказа. Те са продиктувани от желанието той да бъде приспособен към характера на проложните съчинения.

Запазените ръкописи от XIV в. свидетелствуват за едно особено внимание към патеричните разкази. От това време са останали пълни преписи на почти всички патерични сборници. До нас са стигнали по няколко преписа от Скитския [№ 264/62 в манастира Крк, Югославия,[12] № 93. I—II (М. 2513. I—II), сбирка на А. Н. Попов в Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва,[13] Хлуд. № 185 от Държавния исторически музей в Москва,[14]] Азбучния и Ерусалимски [№ 3/2 от библиотеката на Рилския манастир,[15] № 2/28 от същата библиотека, АБАН № 78], Сводния [№ 1036 от сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий" в София,[16] Хлуд. № 237 от Държавния исторически музей в Москва,[17] АБАН № 78] и Римския [Държавна библиотека „В. И. Ленин", собр.

---

[10] За него вж. V. Jagić, Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa (Zbornik kr. bibliotheke u Berlinu), Starine, V, 1873, с. 43—68.

[11] По-нататък — АБАН. Датировката на недатираните ръкописи от Архива на БАН принадлежи на Хр. Кодов, който подготвя опис на тази ръкописна сбирка.

[12] За него вж. V. Mošin i M. Radeka, Ćirilski rukopisi u sjevernoj Dalmaciji, Starine, kn. 48, 1958, с. 190—191.

[13] За него вж. К. Ф. Радченко, Отчет магистранта К. Ф. Радченко о занятиях рукописями в библиотеках и других ученых учреждениях Москвы и С.-Петербурга в течение сентября и октября 1896 г., Университетские известия, т. XXXVIII, 1898, № 4, с. 47—49.

[14] За него вж. А. Н. Попов, Описание рукописей и каталог церковной печати библиотеки А. И. Хлудова, Москва, 1872, с. 372—373.

[15] Ръкописите от библиотеката на Рилския манастир при описването им много често са датирани погрешно. Поради това съм датирала отново всички използувани тук ръкописи.

[16] По-нататък — НБКМ.

[17] За него вж. А. Н. Попов, Описание рукописей, с. 462—475.

Моск. Дух. акад. Фунд. № 34,[18] Държавна публична библиотека в Ленинград, Q. I. 275,[19] Национална библиотека във Виена, № 22,[20] Народен музей в Прага, IX. F. 15/ŠV/][21] патерик. Проучването на тези преписи показва, че, общо взето, в тях не се съдържат съществени текстови изменения. Различията, които се наблюдават, се отнасят предимно до състава на патеричните сборници.

При поместването на патеричните разкази в сборниците със смесено съдържание от това време обаче се наблюдава значително по-свободно отношение към техните текстове. Засега са известни двадесетина сборника, в чийто състав са включени патерични разкази. Като най-интересни сред тях могат да бъдат отбелязани: намиращият се в библиотеката на Академията на науките на СССР в Ленинград под № 13.3.17[22] сборник от втората четвърт на века, където са поместени двадесетина разказа от Скитския, Азбучния и Ерусалимски патерик, значително отличаващи се по своите текстове в сравнение с пълните патерици; известният сборник на поп Филип, писан през 1345 г., в състава на който се съдържа препис на Манасиевата хроника (ръкописът се намира в Москва, Държавен исторически музей, Син. № 38)[23]; Лаврентиевият сборник от 1348 г.,[24] в който са включени тринадесет патерични разказа, извлечени от Синайския патерик, но с твърде съществени езикови изменения; извънредно интересният по съдържание сборник от третата четвърт на века, намиращ се в Държавната публична библиотека в Ленинград под № Q. I. 899,[25] където са поместени четиридесет и седем патерични разказа от Сводния, Синайския, Азбучния и Ерусалимски патерик, като някои от тях са преписани буквално, в други са внесени езикови изменения, а при трети се забелязва твърде свободно отношение към текста; ръкопис № 1037 от сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий", съдържащ тридесет патерични разказа, извлечени почти без изключение от Сводния патерик, със значителни изменения в текстовете на някои разкази; ръкопис № 79 АБАН, където са поместени четиридесет патерични разказа, повечето съществено променени.

През XIV в. патеричните разкази достигат до читателите и чрез някои сборници с почти неизменно съдържание. Сред тези сборници на първо място трябва да се отбележат Пролозите: НБКМ № 1039, АБАН № 73 и № 74. Сходни по жанр с патеричните разкази са и някои про-

---

[18] За него вж. Архим. Леонид, Сведения о славянских пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 т., Москва, вып. 2, 1887, с. 125—126.

[19] Досега ръкописът не е описван.

[20] За него вж. П. А. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии, т. I, вып. I, Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского, СПб., 1898, с. 478, 481.

[21] За него вж. J. Vašica, J. Vajs, Soupis staroslovanských rukopisů národního musea v Praze, Praha, 1957, p. 224—228.

[22] За него вж. К. Ф. Радченко, Отчет, Университетские известия, т. XXXVIII, 1898, № 4, с. 20—27.

[23] За него вж. К. Ф. Радченко, Отчет, Университетские известия, т. XXXVIII, 1898, № 4, с. 3—20.

[24] Намира се в Ленинград, Държавна публична библиотека, F. I. 376. За него вж. К. Ф. Радченко, Отчет, Университетские известия, т. XXXVIII, 1898, № 9, с. 69—119.

[25] Съвсем погрешно той се определя обикновено като Скитски патерик. За него вж. К. Ф. Радченко, Отчет, Университетские известия, т. XXXVIII, 1898, № 9, с. 79—81.

изведения, поместувани в Лествицата на Йоан Лествичник (Рилски манастир № 3/10 и № 3/11) и в Паренесиса на Ефрем Сирин (НБКМ № 297 и Рилски манастир № 3/7).

Като свидетелство за разпространението на патеричните разкази у нас през XIV в. могат да бъдат разгледани и запазените преписи в славяно-румънските ръкописи от XV в. Тези ръкописи съдържат значителен брой патерични творби, които несъмнено са свързани с българските преписи от XIV в. Особено широко са представени тук разказите от Сводния патерик: в известния сборник на монаха Гаврил от манастира Нямцу, писан през 1448 г.,[26] са поместени около четиридесет разказа от него; по двадесетина разказа от Сводния патерик са поместени в ръкопис № 154 и в ръкопис № 161 от библиотеката на Румънската академия на науките.[27] Запазен е и един препис на Скитския патерик, значително съкратен и придружен от други патерични творби. Ръкописът се е намирал в Националния музей в Букурещ, № 162.[28] Прави впечатление, че текстовете на патеричните разкази в славяно-румънските ръкописи от XV в. почти буквално съвпадат с българските текстове от XIV в.

Както се вижда от направения преглед, през XIV в. българските книжовници и читатели живо са се интересували от патеричната литература. П. А. Сирку дори поставя патериците на трето място по разпространение след сборниците с аскетически характер и Пролозите.[29]

Как може да се обясни големият интерес към патеричните произведения през тази епоха? Според К. Ф. Радченко той е свързан с разпространението на мистицизма в България през XIV в.[30] Като се има пред вид обаче, че по-голямата част от патеричните творби са лишени от какъвто и да било мистицизъм, трудно е да се приеме обяснението на К. Ф. Радченко. По-справедливо би било причината за тяхната популярност да се търси в общия подем на литературния живот през тази епоха.

Ликвидирането на българската държава, което довежда до съществени изменения в книжовния живот у нас, се отразява и върху разпространението на патериците. В годините на робството може да се наблюдава процес на постепенно отслабване на интереса към патеричните разкази. През XV в. този процес е все още трудно забележим, обаче през следващите векове популярността на патеричните разкази рязко намалява. Но все пак те биват преписвани до края на нашето средновековие, а отделни произведения привличат вниманието дори на някои книжовници от втората половина на XVIII и началото на XIX в.

От XV в. са запазени някои пълни преписи на патерични сборници: Скитския патерик (№ 104 и № 108 от Хилендарския манастир[31]), Рим-

---

[26] За него вж. А. И. Яцимирский, Григорий Цамблак, СПб., 1904, с. 369—376.

[27] За тези ръкописи вж. P. P. Panaitescu, Manuscrisele slave din biblioteka academiei R. P. R., vol. I, Bucureşti, 1959, p. 216—219, 240—243.

[28] За него вж. А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек, Сборник ОРЯС, т. LXXIX, 1905, с. 495—497.

[29] П. А. Сырку, К истории, с. 493.

[30] К. Ф. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898, с. 325.

[31] За тях вж. S. Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarské, Věstnik české společnosti nauk, roč. VI, 1897, p. 35.

ския патерик (№ 47 от манастира „Св. Павел“ на Атон[32]), Сводния патерик (в Държавната публична библиотека в Ленинград, ПДА, Соф. библ. № 1366[33] и Рилски манастир № 3/3). Патеричните разкази продължават да се поместват и в сборници със смесено съдържание. Особено внимание се отделя на разказите от Сводния патерик. Творби от него откриваме в ръкопис № 36 от Националната библиотека във Виена,[34] в един сборник, съхраняван в Държавния исторически музей в Москва, Щук. № 369,[35] в ръкописи № 2/25, № 2/27, № 3/5 от библиотеката на Рилския манастир. Извлечения от Азбучния и Ерусалимски патерик съдържат няколко ръкописа: Рилски манастир № 2/25 и № 2/27, № 200/1.229) от Народната библиотека в Белград,[36] № 109 от Хилендарския манастир.[37] Що се отнася до текстовете на патеричните разкази, интересно е, че през XV в. книжовниците използуват предимно ръкописите от XIV в., като почти не се отклоняват от тях при преписването.

От следващото столетие до нас е достигнал само един пълен препис на патеричен сборник — № 2/22 Рилски манастир, в който е представен Сводният патерик. По текст той е тясно свързан с предходната традиция. В текстовете на патеричните разкази, поместени в сборниците със смесено съдържание, обаче се забелязва началото на процес, който се развива твърде бързо: книжовниците започват да използуват проложната редакция на патеричните творби, слабо разпространена в България до този момент. В това отношение интерес представляват ръкописи № 318, № 309 НБКМ и № 128 от Църковния историко-археологически музей в София.[38] Част от преписаните в тях патерични разкази водят началото си от проложната редакция, макар и променена в редица случаи. Значителни езикови и смислови изменения се установяват в текстовете на двадесетината патерични разказа от сборник № 3/4 Рилски манастир. Те обаче не представят проложната редакция на патеричните произведения.

Сред българските ръкописи от XVII в. откриваме отново само един пълен препис на патерик — Азбучния патерик № 349 от библиотеката на Хилендарския манастир.[39] През тази епоха читателите се запознават с патеричните творби и посредством Пролозите: НБКМ № 1044 съдържа няколко патерични разказа, НБКМ № 1042 — около двадесет.

Новото в разпространението на патеричните разкази през XVII в. е поместването им изключително в дамаскините. Между дамаскините, които

---

[32] За него вж. Архим. Леонид, Словено-српска књижица на св. Гори Атонској у монастиру Хиландари и св. Павлу, Гласник Српског ученог друштва, кн. XLIV, 1877, с. 300—301.

[33] За него вж. Д. И. Абрамович, Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека, вып. II, Четьи-минеи, прологи, патерики, СПб., 1907, с. 274—277.

[34] За него вж. А. И. Яцимирский, Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек, Сборник ОРЯС, т. XCVII, № 2, 1921, с. 157—159.

[35] За него вж. А. И. Яцимирский, Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина, вып. II, Москва, 1897, с. 72—76.

[36] За него вж. С. Матић, Опис рукописа Народне библиотеке, Београд, 1952, с. 145—154.

[37] За него вж. S. Chilandarec, Rukopisy, p. 36—37.

[38] По-нататък — ЦИАМ.

[39] За него вж. S. Chilandarec, Rukopisy, p. 12, 74.

съдържат патерични разкази, по-интересни са: Сопотският дамаскин (Народна библиотека, Белград, № 420/60),[40] Луковитският дамаскин (ЦИАМ № 134), сборник № 685 НБКМ. Съставителите на тези сборници подбират по десетина творби и заемат текстовете както от Пролога, така и от патеричните сборници. Вън от дамаскинската книжнина през XVII в. остават преписите на патерични разкази само в един по-интересен ръкопис — НБКМ № 684. Текстовете на четиринадесетте разказа тук са извлечени главно от по-стари патерични сборници.

През XVIII в. броят на дамаскините, в които са поместени патерични разкази, се увеличава. Но в трийсетте дамаскина от това време откриваме едва осемдесет патерични разказа. И това са почти всички патерични произведения, разпространяващи се през XVIII в. Защото от тази епоха не е останал нито един пълен препис на патерик, а извън дамаскинската традиция намираме само десетина разказа в няколко сборника със смесено съдържание.

В центъра на дамаскините, съдържащи патерични разкази, стоят сборниците на Йосиф Брадати.[41] В два автографа на Йосиф (НБКМ № 328, НБКМ № 1058) и в два преписа на негови сборници (НБКМ № 689, ЦИАМ № 917) са поместени двадесет и осем патерични разказа. Те са извлечени от Пролога, обаче книжовникът ги е променил значително по отношение на езика и стила. Сборниците на Йосиф Брадати са източник, от който черпят патерични разкази и неговите последователи. При това те се придържат доста точно към създадената от него редакция на текстовете им. Поп Тодор Врачански преписва в три свои ръкописа (НБКМ № 338, НБКМ № 1061, НБКМ № 1062) тринадесет патерични разказа. Половината от тях той заема от Йосифовите сборници, а останалите — обикновено направо от Пролога, като ги изменя според принципите на предшественика си. Ръкописите на Никифор Рилски (ЦИАМ № 917, ЦИАМ № 982, НБКМ № 343, НБКМ № 325, НБКМ № 691) съдържат двадесетина патерични разказа, извлечени с няколко изключения от сборниците на Йосиф Брадати. Редакцията на патеричните разкази, създадена от Йосиф, е използувана и в други ръкописи — НБКМ № 688, НБКМ № 329 и др.

За разпространението на патеричните творби през XVIII в. интерес представляват и десетте разказа в сборника на поп Пунчо (НБКМ № 693). Те са взети от Пролога, обаче книжовникът значително ги е преработил — не само откъм език и стил, но и откъм съдържание.

Сред дамаскините от XVIII в. откриваме само един ръкопис, при оформяването на който са използувани по-ранните патерични сборници. Това е ръкопис № 741 НБКМ, където Теофан Рилски е преписал шестнадесет патерични разказа, без да променя ни най-малко текстовете на включените произведения.

Традицията да се преписват патерични разкази продължава и през първата половина на XIX в., главно в дамаскинската книжнина. Между петнадесетината дамаскина от това време, които съдържат патерични разкази, най-голям интерес представляват Първият видински сборник на

[40] Љ. Стојановић, Каталог Народне библиотеке у Београду, Београд, 1903, с. 134—137.

[41] За групирането на дамаскините вж. Д. Петканова-Тотева, Дамаскините в българската литература, София, 1965, с. 42—213.

Софроний Врачански, няколко ръкописа на даскал Тодор Пирдопски (НБКМ № 1076, ЦИАМ № 234, ЦИАМ № 923, АБАН № 93), сборник № 1078 НБКМ, ръкопис № 697 НБКМ. По-голямата част от преписите на патеричните разкази, направени през XIX в., са свързани с Пролога, като някои повтарят буквално неговите текстове, в други са внесени езикови и стилни изменения, а в трети се наблюдават и смислови промени.

Широкото разпространение на патеричните разкази у нас в продължение на векове свидетелствува, че по своята идейна насоченост те са били близки до духовните интереси на средновековния българин. Израз на подобна близост е и обстоятелството, че някои сюжетни схеми от патеричните разкази са преминали в устното народно творчество.[42] От друга страна, значителното преработване на много от тези творби в процеса на разпространението им несъмнено е резултат от стремежа на българските книжовници да ги доближат още по-пълно до своите вкусове и разбирания.

Патеричните разкази са били така радушно приети у нас не само поради своето идейно съдържание. Те не са били чужди на българската литература и по своята художествена същност. Не случайно в оригиналната част от нашата стара литература съществуват заемки от патерични произведения. Така например в Беседата на презвитер Козма се откриват заимствувания от Скитския патерик.[43] Между изворите, от които черпи монахът Григорий при работата си над житието на Ромил, се нарежда и Синайският патерик.[44] Този патерик използува в своето творчество и Константин Костенечки.[45]

Популярността на патеричните разкази в средновековна България, тяхното идейно и художествено сродство с оригиналните произведения на старата българска литература определят значението им за нашата литературна история.[46]

В същност до днес е направено твърде малко за определяне мястото на тези творби в историята на старобългарската литература. Досегашните изследвания на патериците решават предимно езиковедски и текстологически проблеми. Едностранчивият филологически подход към патеричните произведения става причина редица проблеми, свързани с художествената им същност, да останат встрани от погледа на изследователите. Не е решен дори въпросът за жанровата природа на патеричните разкази. Оттук произтича и абсолютната неустановеност в употребата на

---

[42] Вж. Св. Николова, Патеричните разкази и фолклорът, сб. Фолклор и литература, София, 1968, с. 61–67.

[43] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик. Опыт историко-библиографического исследования, Киев, 1909, с. 158—161.

[44] П. А. Сырку, Монаха Григория житие преподобного Ромила, Памятники древней письменности и искусства, т. CXXXVI, СПб., 1900, с. XVI, 13—14.

[45] И. В. Ягич, Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке, Исследования по русскому языку, т. I, СПб., 1885—1895, с. 390, 571.

[46] Не е нужно да се мотивира включването на преводни произведения в историята на старата българска литература. В последно време Д. С. Лихачов убедително доказа, че преводните творби са органическа част от южнославянските и източнославянските средновековни литератури (вж. Д. С. Лихачев, Древнеславянские литературы как система, сб. Славянские литературы, Москва, 1968, с. 12—14, 46—47).

термините, с които биват определяни. Най-често те са наричани жития.[47] В други случаи са включени в рамките на агиографията, като се подчертава, че не могат да бъдат приравнени с житийните творби.[48] Привлечени от занимателността на някои от тях, част от учените стигат до друга крайност — наричат ги новели и анекдоти.[49] Други изследователи назовават тези творби повести, пренасяйки това означение от заглавията на някои текстове, без да влагат в него отношение към същността на произведенията.[50] Не изразяват становище за жанровата принадлежност и разпространените термини разказ,[51] сказание,[52] легенда.[53] Най-уместно е в случая да се употребява възприетият тук термин *патерични разкази*, тъй като той изразява както спецификата на произведенията, така и сходството им с останалите старобългарски разкази.

За да бъде определено мястото на патеричните разкази в жанровата система и в историята на българската литература, необходимо е преди всичко да се изяснят техните художествени особености.

В каква посока трябва да се търсят онези художествени белези на патеричните разкази, които определят спецификата им в сравнение с останалите старобългарски литературни творби и дават възможност да се очертае съотношението между тях? Съвременното литературознание разглежда жанровата структура на литературните произведения като страна на художествената форма, но трябва да се подчертае, че жанровата специфика е тясно свързана и със съдържанието на художествените творби.[54] Затова първата задача при очертаването на жанровия облик на литературните произведения е да се разкрие кръгът от подбраните жизнени явления и тяхната идейна оценка, с една дума, да се направи идейно-тематичен анализ на творбите. Що се отнася до елементите на худо-

---

[47] Срв. А. Н. Пыпин, История русской литературы, т. 1. Древняя письменность, СПб., 1898, с. 134; История русской литературы под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина и Д. Н. Овсянико-Куливского, т. 1, Москва, 1908, с. 57, и др.

[48] В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, часть 1, 1906, с. 201—210; А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII вв., 1906, Памятники древней письменности и искусства, т. CLXII, с. LXIX—LXX; В. М. Истрин, Очерк истории древнерусской литературы, Петроград, 1922, с. 109—110; Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, изд. 7, Москва, 1966, с. 40—41, и др.

[49] І. Ерьомин, „Сводный" Патерик у південно-слов'янських, українському та московському письменствах, Записки історично-філологічного відділу Української Академії наук, 1927, кн. XII, с. 48—77, кн. XV, с. 54—101; И. П. Еремин, К истории древнерусской переводной повести, ТОДРЛ, т. III, 1936, с. 37—57; N. van Wijk, O Pateryku przetłumaczonym przez Metodego, Prace filologiczne, XVII, 1937, p. 59, и др.

[50] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, с. 76—95; Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, с. 40—41, статиите на И. П. Еремин, и др.

[51] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, с. 161—162, 173, 231 и т. н.; В. М. Истрин, Очерк истории древнерусской литературы, с. 110; И. М. Смирнов, Синайский патерик в древне-славянском переводе, Сергиев Посад, 1917; N. van Wijk, Подробный обзор церковнославянского перевода Большого Лимонария, Byzantinoslavica VI, 1935—1936, с. 38, и др.

[52] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, с. 161, 162, 172, 181, 182 и т. н.

[53] Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, с. 38, 40; В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская, Библиография древнерусской повести, вып. 1, Москва—Ленинград, 1941, с. 11.

[54] Вж. Г. Д. Гачев и В. В. Кожинов, Содержательность литературных форм, в кн. Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении, Москва, 1964, с. 17—36.

жествената форма, които имат значение за характеристиката на жанра, най-важни сред тях са образите на героите и композицията.[55] Ето защо определена представа за художествената същност на патеричните разкази може да се добие едва след като те бъдат анализирани с оглед на тематика, идейно съдържание, герои и композиция.

Патеричните разкази са обединени от една обща тема — монашеския живот. Всички те, пряко или косвено, са свързани с ежедневието на монасите: едни представят религиозната страна на техния живот, други са посветени на житейските им отношения, трети — на отношенията им с околния животински и природен свят, четвърти описват контактите с действителността извън манастирските стени, а някои показват отделни явления в живота на светското общество, които привличат вниманието на монасите.

Според тематиката си патеричните разкази могат да бъдат разпределени в две големи групи: 1. Разкази за живота на монасите. 2. Разкази за отношенията на монаси с външния свят и за живота на светски лица, в които събитията са разкрити през погледа на монаси.

В зависимост от характера на поставените проблеми в първата група произведения се открояват два типа теми: а — теми, в които животът на монасите е представен откъм неговата религиозна страна; б — теми из житейските отношения на монасите, разработени в етичен план.

Религиозната страна от живота на монасите е представена от няколко теми. Тук най-голямо внимание се отделя на аскетическите подвизи на монасите, пророчествата, които те вършат, молитвата, преминаването на душата в отвъдния свят, ересите.

Централно място в тази група разкази заемат творбите, в които са показани аскетическите подвизи на монасите. Те са изобразени в различни форми, но винаги се оценяват като стъпка по пътя към желаното съвършенство. При това колкото повече страни от живота на монаха носят отпечатъка на аскетизма, толкова по-достоен за уважение се смята той. Сред разказите на тази тема най-интересни са „За ава Исай, хранил се с вода и сол“ (Рилски манастир № 2/25, л. 169б), „О Доротеи иже съ бцѣи Нитрийскыимн“ (АБАН № 78, л. 390б—391а), „О иноцыихъ, бѣжавшеи въ поустыня“ (НБКМ № 1036, л. 126а—126б) и др.

Интересни са и разказите, в които се разкриват пророчествата на монасите. Тук способността на манастирските обитатели да проникват в неизвестното не е представена като качество, което може да се придобие, и поради това липсват преки оценки и внушения, че всички трябва да се стремят да я притежават. В тези разкази пророческият дар е показан като израз на особено божие благоволение. Обикновено монасите предугаждат бъдещи събития. Те им биват открити в символична форма от ангели или от самия бог. Така например в разказа „Ава Йоан от Хузива“ (НБКМ № 1036, л. 53б—54а) на монаха, молещ се да узнае бъдещето, се явява разгневеният Христос и той разбира, че го чака смърт. И наистина, веднага пристигат перси и съсичат Йоан.

Редица разкази са посветени на един от най-важните християнски обряди — молитвата. В тях са показани нейните необикновени възмож-

[55] Вж. В. В. Кожинов, Жанр. — Краткая литературная энциклопедия, т. 2, Москва, 1964, с. 915.

ности. Когато тя засяга земния живот на монасите, помощта от бога идва като извършване на чудотворно действие, а когато се отнася до живота в отвъдния свят, божията помощ се изразява в опрощаване на грехове. От разказите за силата на молитвата заслужават да бъдат споменати „Георги Арселаит“ (НБКМ № 1036, л. 20б—21а), „О презвитери, отлъченомъ отъ своего епископа“ (НБКМ № 1036, л. 33б—34а), „О Павлѣ прѣпростомь и о ученицѣ его“ (АБАН № 78, л. 82а—83а).

Особен интерес е проявен и към темата за преминаването на душата в отвъдния свят. Повествованието е съсредоточено върху моментите, непосредствено предшествуващи смъртта, самата смърт или върху времето веднага след настъпването ѝ. Според патеричните разкази човек обикновено бива предупреден за приближаването на смъртта (вж. разказа „О нѣкоемъ мнисѣ“, НБКМ № 1036, л. 101а—101б). Когато той напуска земния свят, бог не оставя душата му да се лута сама, а изпраща ангели или светии да я посрещнат („О Провѣ епископѣ“, НБКМ № 1036, л. 90а). Преминаването на душата в задгробния свят е свързано преди всичко с момента, когато тя напуска тялото. Интересът към този момент е отразен в разказа „За монаха, видял как се разделя тялото от душата“ (НБКМ № 1036, л. 48б—49а). Тук е показано различното отношение към душите на праведните и на грешниците. В някои творби основна тема е пътят на душата след смъртта. Между тях особено се откроява разказът „Разговорът на Макарий Александрийски с двама ангели“ (НБКМ № 1036, л. 16а—17б).

В патеричните разкази от първата група особен дял представляват творбите, в които основна тема са ересите. Тук вниманието е насочено преди всичко към борбата с тях. Разобличават се различни отклонения от официалните догми: учението на масалианите, отричането на възкресението на тялото, непризнаването на причастието и т. н. Обикновено еретиците упорито поддържат своето мнение, но в крайна сметка биват разобличени. Победата се извоюва главно посредством използуването на подходящи цитати от християнската догматична литература и извършването на чудеса, доказващи, че отстъпниците не са прави. По този начин е разработена темата в разказите „Отец Макарий и еретикът“ (НБКМ № 1036, л. 46б—47б), „За Антиохийския патриарх Ефрем“[56] и др.

Вторият тип теми за живота на монасите е резултат от навлизането на автора в необичайна за средновековната литература сфера на изображение — в света на неделимите от всеки човешки живот радости и тревоги, затруднения и задължения, победи и поражения. Колкото и да презират по принцип житейските въпроси, монасите са заставени от обстоятелствата да се занимават с тях. Необходимостта сами да се грижат за прехраната си ги принуждава да работят. От друга страна, във връзка с поддържането на манастира се налага да обсъждат и уреждат различни административни въпроси. В колектива, в който живеят, монасите по необходимост общуват помежду си. Непосредствените отношения, създаващи се в процеса на съжителствуване, водят до проявяването на различни човешки качества, които авторите на патеричните разкази превръщат в предмет на повествование. Монасите си завиждат, влизат в раз-

[56] Синайский патерик, с. 79—82.

лични конфликти, не изпълняват задълженията си или се спиятелявят, помагат си в трудни часове, учат се един от друг. С една дума, постъпват така, както всеки човек извън стените на манастира би могъл да постъпи в подобна ситуация.

Въпреки че живеят при необичайни условия, монасите си остават обикновени хора с присъщите човешки слабости. Авторите на патеричните разкази не отминават тези слабости, не се стремят да създадат идеални образи. Нещо повече — твърде често разкриването на нравствените недъзи заема централно място в произведенията. Когато вниманието се насочва към по-цялостно изображение на манастирското битие, в зрителното поле попадат разнообразни недостатъци на монасите. В тези случаи те се очертават особено релефно върху фона на всеобщото благочестие в манастира. Сред творбите, в които е разработена темата за моралните недостатъци на монасите, привлича вниманието разказът „Отец Елисей, син Прокопиев" (НБКМ № 1036, л. 145$^{а-б}$, 149$^{а-б}$, 147$^{а-б}$, 148$^{а-б}$). Тук се описва твърде подробно как у станалия без желание монах Елисей е възникнала омразата към духовния наставник отец Исай, как монахът започва да върши винаги противното на онова, което прави наставникът му, и счита за недостойно да прислужва на стареца. Елисей достига дори дотам, че клевети отец Исай, държи се грубо с него и накрая, откраднвайки празничните дрехи на един монах, избягва от манастира.

Най-често обаче в патеричните разкази са представени отделни нравствени недъзи на монасите: така например предмет на разказа „Лицемерният монах" (НБКМ, № 1036, л. 100^{а}—100^{б}) е двуличието; основен двигател на действието в разказите „Завистливият монах"[57] и „За монаха, наклеветил дякон" (АБАН № 78, л. 371^{б}—372^{б}) е завистта; в разказите „Монахът, който отключвал чужда килия" (Рилски манастир № 3/2, л. 296^{б}) и „Монахът-крадец" (АБАН № 79, л. 20^{а}—21^{а}) са пресъздадени случаи, когато монаси ограбват своите братя от манастира; пиянството и последиците от него са тема на разказа „Монахът-пияница" (АБАН № 78, л. 370^{а}—370^{б}) и т. н. Порок, който се изобразява в патеричните разкази като масово явление сред монасите, е сребролюбието. Манастирските обитатели, противно на всички предписания, не само се стремят да съберат известна сума, която пазят лично за себе си, но и се стараят да скрият колкото се може по-грижливо средствата си. Най-ревностните от тях дори преди смъртта си не съобщават, че имат скрити пари, с риск да бъдат поставени в ада. Едни от най-типичните разкази за сребролюбието на монасите са „За монаха, който умрял без да каже, че има скрито злато" (АБАН № 78, л. 379^{а}) и „Монахът-лекар Иуст" (НБКМ № 1036, л. 103^{б}—105^{а}).

В значителна част от патеричните разкази, повествуващи за житейските отношения на монасите, се разработва темата за монашеските добродетели. Сред тях се открояват творбите, в които е показано монашеското смирение. Естествено изискването за смирение е продиктувано от чисто практически съображения — непокорството би довело до сериозни сътресения в работата на църковните институти. Тези съображения обаче никога не се изтъкват. Повествованието не излиза извън рам-

[57] Синайский патерик, с. 369—372.

ките на събитието, в което се проявява покорството на монаха, но винаги е придружено с пряко изразена положителна оценка. Интересни примери в това отношение са разказите „За Авакир“ (Рилски манастир № 3/11, л. 34а—34б), „Дякон Македоний“ (Рилски манастир № 3/11, л. 34б—35б), „За мъжа, отишъл в манастир заедно със своя син“ (Рилски манастир № 3/2, л. 270а—270б).

Животът на монасите не винаги преминава тихо и спокойно зад манастирските стени. Понякога настъпват и трудни часове, истинско изпитание за човешки характери и чувства. Братската подялба на несгодите, чувството за другарски дълг е предмет на разказа „За отец Сисой“ (Рилски манастир № 3/2, л. 138б). Трудности обаче се срещат не само в особено драматични моменти от живота на монасите. Ежедневната трудова дейност също е свързана с редица затруднения. Тук взаимната помощ се оказва извънредно необходима. На тази тема е посветен например разказът „За монаха, отстъпил камилата си на друг“ (АБАН № 78, л. 32а).

Контактите с природата често свидетелствуват за безсилието на човека пред природните стихии. Сблъскването на монасите с природата понякога има трагични последици. Такъв е случаят в разказа „За монасите, умрели от жажда на безводен остров“ (НБКМ № 1036, л. 161а), където хората загиват, след като при силно вълнение ладията им се разбива в скалите.

Отношенията между монасите и животните са представени в атмосферата на доверие и взаимно разбиране, без трагични конфликти с гибелни за едната или другата страна последствия. Хората и животните са приятелски настроени един към друг. Човекът се грижи за своите четириноги другари, подпомага ги, когато се нуждаят от помощ. Животните, без да бъдат олицетворени, са разумни същества, които разбират човека. Те са способни да се привържат към него, помагат му в работата, изпълняват неговите желания, подчиняват се на заповедите му. Едни от най-интересните между тези разкази са „Герасим и лъвът“[58], „Повѣсть о отцѣ Копрiи“[59], „За магарето, служещо на монасите“ (НБКМ № 1036, л. 159б).

Получили подкрепа от хората, животните не забравят да изразят благодарността си. Според своите възможности и вкус те подбират за човека дар, който може да му бъде полезен. Признателността на животните към техните благодетели е основната нишка на разказите „Йоан Саваитин, помогнал на дива свиня“ (АБАН № 78, л. 375б—376а) и „О авѣ Марцѣ Великимь“ (Рилски манастир № 3/2, л. 67а—67б).

Патеричните разкази с тематика отношенията между монасите и животните са интересни със своята философска концепция. В общуването с животинския свят човекът е силен, пълновластен господар. Той, без да злоупотребява със своята сила и власт, предявява различни изисквания към животните, дори ги наказва, когато се провинят. Те разбират разпорежданията му и обикновено ги изпълняват добросъвестно. Безусловното господство на човека над животните е тема на разказите „За кучето и

[58] Синайски патерик, с. 182—187.
[59] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, с. 76—77.

камилата в един манастир“ (НБКМ № 1036, л. 155б—156а), „Отец Павел и лъвът“[60] и др.

Въпреки строгите предписания на християнската религия относно живота на калугерите с идването в манастира не се прекъсват многобройните нишки, които ги свързват със светския живот. Общуването с външния свят е неизбежно и то продължава под най-различни форми, предоставяйки нови теми на авторите на патеричните разкази. В зависимост от характера на поставените проблеми патеричните разкази за отношенията на монасите с външния свят и за живота на светски лица могат да бъдат разделени на две групи: а — разкази, в които са изобразени различни социални явления; б — разкази с етични теми.

В разказите от първата група е подчертано преди всичко социалното неравенство. Господствуващата феодална класа използува властта и силата, за да упражнява насилие над бедните. Несправедливостите понякога предизвикват отпор, но формите за социална борба по същество са пасивни и не отиват по-далеч от личния протест.

От разказите със социална тематика се вижда, че имущественото неравенство играе голяма роля в обществения живот. От него произтичат преди всичко различията в труда, с който са заети хората. Строгото разграничение между дейността на заможния и бедняка е показано в разказа „За богатия, който се замонашил“ (АБАН № 78, л. 13б). Различията в материалното състояние се отразяват и в отношенията към отделните членове на обществото. Богаташите се ползуват навсякъде с привилегии, а бедните биват пренебрегвани. Най-откровено са представени тези отношения в разказа „За игумена, който не пожелал да приеме сиромаха“ (АБАН № 78, л. 31а—32а).

При така очертаните в патеричните разкази отношения на класите естествено е, че между тях ще възникват конфликти. И тези конфликти са разкрити, макар и в твърде ограничен брой произведения. Ярки примери са разказите „Монахът Давид на жътва“[61] и „За монаха и княза, който му отнел нивата“ (НБКМ № 1036, л. 157а—157б).

В патеричните разкази се открива и стремеж да се разкрие социалното неравенство откъм една негова твърде съществена страна — въздействието, което оказва върху моралните принципи и психиката на човека. Тази задача е осъществена най-успешно в разказа „Каменоделецът Евлогий“ (НБКМ № 303, л. 12б—15б, 202а—202б, 16а—16б). Докато е беден, Евлогий намира време и средства да подслонява в своя дом нуждаещите се. Случайно намерил голямо богатство, той веднага се отказва от занаята си, отива в столицата, купува си висока длъжност, започва да живее охолно, но не само престава да обръща внимание на бедните, а дори се държи жестоко с тях. Когато загубва богатството си и е принуден да се върне към предишния начин на живот, Евлогий отново е милостив към бедните.

Най-голям брой разкази, повествуващи за връзките на монасите с външния свят и за живота на светски лица, са посветени на проблеми из областта на морала. Тук широко разработвани са темите за милосър-

---

[60] Синайский патерик, с. 261—262.
[61] Пак там, с. 290—292.

дието, саможертвата за спасението на изпадналите в беда, високата нравственост на добродетелни хора, моралната поквара и т. н.

Една от най-често срещаните теми в разказите от тази група е темата за милосърдието. Интересът към нея е обясним в условията на тежкия феодален гнет, когато бедните живеят в ужасяваща нищета и са безпомощни пред желязната ръка на феодалната държавна машина. Не е случайно, че дори един Козма, тясно свързан с феодалната върхушка, отправя към знатните велможи призиви за проявяване на човещина в отношенията с бедните. И църквата, и държавата са заинтересовани хората от социалното дъно да бъдат залъгвани с дребни подаяния, за да се притъпи техният протест. Поради това авторите на патеричните разкази изобразяват винаги в положителна светлина героите, оказващи подкрепа на изпадналите в неволя. Така е представен например патриарх Полинарий от разказа „За патриарха, помогнал на обеднялото сираче“ (НБКМ № 1036, л. 81б—82б). Нещо повече, милостивото отношение към страдащите е в състояние да заличи многобройните безнравствени дела от целия живот на един човек и дори да го направи равен на най-достойните. Ярък пример в това отношение е разказът „О нѣкоемъ мѫжи, именемъ Сергие, иже и старѣишин блаженицамъ бысть, потом же иночьскын образь въсприемъ и тако спасе сѧ (НБКМ № 1036, л. 127б—130а).

Близки до разгледаните са разказите, в които е разработена темата за саможертвата заради спасението на хора, намиращи се в опасност. Ръководени от състраданието си към нещастните, героите застават над личните си интереси и правят всичко, каквото е възможно, за избавлението на попадналите в беда. Тези постъпки също предизвикват винаги симпатия. Жертвуват се не само личното спокойствие, привичният начин на живот, богатството. Дори със свободата си героите се разделят без съжаление, когато става дума за спасяването на човек, намиращ се в безизходица. Най-интересни между тези разкази са „Епископ Павлин“ (НБКМ № 1036, л. 87а—88б) и „За Леонтий, пожертвувал се заради братята си“ (НБКМ № 1036, л. 70а—71а).

Търсейки положителното в живота, авторите на патерични разкази са привлечени от проявите на морална устойчивост и нравствено съвършенство. В тези разкази се изтъква преди всичко непоколебимостта в борбата за отстояване на моралните принципи. Героите мобилизират цялата си воля и умение, за да отблъснат всеки опит да бъдат тласнати към безнравствени постъпки. Смелостта, с която девойка брани своята чест, е разкрита в разказа „За девойката, пленена от персите“ (АБАН № 78, л. 29б—30а). Разказът „О женѣ [цѣло] мѫдрѣнн како спасеть мѫжа“[62] представя поведението на жена, която остава вярна на съпруга си и не пожелава да се омъжи след неговата смърт. Моралната устойчивост е тема и на интересните разкази „Монахинята и влюбеният юноша“[63], „Отшелникът и блудницата“ (АБАН № 78, л. 20а—20б).

Специално внимание заслужават разказите, в които на преден план е изтъкната идеята за възнаграждаването на извършилите добри дела. Интересното тук е, че възмездието не се схваща като нещо абстрактно и далечно, което ще дойде след смъртта на героя. Според патеричните

[62] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, с. 93—95.
[63] Синайский патерик, с. 114—116.

разкази всяка добрина е наградена още на земята. При това обикновено героят е възнаграден, когато най-много се нуждае от помощ. Тук заслужава да бъдат посочени разказите „За царския посланик“ (НБКМ № 1036, л. 51б—52а), в който счупеният крак на пратеника бива излекуван в отплата за проявеното милосърдие; „За мъж и жена, наградени за добрината си“[64], където сиромасите, раздали последните си пари на просяците, скоро придобиват голямо богатство; „Събирачът на данъци“[65], в който героят бива избавен от затвора благодарение на жената, към която по-рано той се показал милостив.

В патеричните разкази са изобразени различни явления от живота, разкрит е многостранно средновековният живот. Прави впечатление, че тук са отразени такива страни от действителността, които обикновено остават извън тематичния обсег на старата българска литература. Авторите на патерични разкази често спират погледа си върху нарушенията на моралните норми на обществото. Като един от най-типичните пороци на своето време те изтъкват прелюбодеянието. Сред произведенията на тази тема най-интересни са разказите „За жената, убила мъжа си и синовете си заради един монах“ (НБКМ № 1036, л. 25б—26а), „За блудстващия в селото монах“ (АБАН № 78, л. 153б—154б), „Епископът и монахинята“ (Рилски манастир № 3/2, л. 180б—181б), „За монаха, в чиято килия живеела жена“ (АБАН № 78, л. 359а—359б).

В разказите от тази група са представени и други пороци на времето: измамничеството и борбата с него са тема на разказа „За човека, съхраняващ пари“ (Рилски манастир № 3/2, л. 306б—307б); предмет на разказа „Монахът и вдовицата“ (Рилски манастир № 3/2, л. 262) е скъперничеството; в разказа „За ава Никон и дъщерята на Фаранит“ (АБАН № 78, л. 146б—147а) е показан случай на оклеветяване на невинен човек и т. н.

Трябва да се изтъкне, че както добрините са възнаградени по време на земния живот на човека, така и разплатата за престъпленията идва още на земята. В тези разкази снизхождението и пощадата са почти непознати. Присъдата обикновено е безмилостна и сурова. Интересни в това отношение са разказите „За презвитера Павел, отказал се от християнството, за да запази богатството си“ (НБКМ № 1036, л. 34а—34б) и „За монаха, който искал да бъде равен на Исак или Йов“ (НБКМ 1036, л. 50а—51б), в които героите заплащат с живота си за извършените престъпления.

Макар по принцип престъпленията да са жестоко наказвани, допуска се възможността те да бъдат изкупени. В съответствие със средновековния мироглед изкуплението се вижда само в една посока — като разкаяние. Идеята за разкаянието като средство за спасение, твърде стара и обикната в средновековните творби, се разработва и в патеричните разкази. Но тук самото покаяние като че ли не стои в центъра на вниманието. За разказа се оказват по-съществени събитията, с които то е свързано и затова тяхното представяне изпъква на преден план. Идеята за разкаянието е основна в разказите „За разбойниците, готвещи се да нападнат женски манастир“ (НБКМ № 1036, л. 17б—18б), „Раз-

[64] Синайский патерик, с. 296—301.
[65] Пак там, с. 301—304.

бойникът Давид"[66], „Слово святого Евстратиа како бысть въ бѣдѣ своен"[67] и др.

От разгледаните дотук произведения става ясно, че обект на претворяване в патеричните разкази е всекидневният живот на хората. В тези разкази липсва церемониалната показност, скована от задължителни норми, която съставя основното съдържание на житията, не присъствува светът на далечните библейски личности, изобразен в апокрифните разкази. И когато се явява необикновеното, невероятното, то винаги е на фона на всекидневието, в неговите граници. Така например трикратното чудотворно оживяване на хвърленото в горящата пещ дете от разказа „За еврейчето, приело християнството" (НБКМ № 1036, л. 137[а]—139[а]) е само един епизод от живота на голямо палестинско село. Оживелият мъртвец лекува крака на болния царски пратеник с напълно реални средства. Дори дяволът, този заклет враг на монасите, много често съвсем не притежава свръхестествени способности, а приема човешки образ и става част от ежедневния бит.

Широката и пъстра, почерпена от ежедневието тематика на патеричните разкази е една от най-важните особености, обуславящи спецификата в художествената им организация. Тя оказва влияние на първо място върху подбора и изобразяването на героите.

За патеричните разкази са типични образите на хора от най-различни социални слоеве, които действуват в делничната обстановка на обективен свят, където човешкото съществуване не се определя изключително от догмите на църквата. Най-много са героите духовници. Обикновено това са монаси, поставени при различни обстоятелства, в които се проявяват и добродетелите, и пороците им. Не бива да се отминава без внимание фактът, че не се премълчават съществуващите социални различия и сред духовенството. Монахът Давид и неговите другари ходят да жънат всяко лято, друг монах с всички сили се старае да запази нивата си, а в същото време презвитерът Павел има толкова злато, че научавайки за богатството му, сам царят се заинтересувал от него.

Важно място заемат образите на обикновените бедни, с нищо незабележителни външно хора. Обикновено те са централни герои и въплъщават в себе си основната идея на произведението. Трябва да се изтъкне, че почти винаги те са носители на нравствени добродетели, което е израз на определено положително отношение към тях. Те са обикновено хора, отличаващи се със силно развито чувство за собствено достойнство. Някои от тях не се примиряват с несправедливостите и се борят срещу тях с достъпните им средства. Тези герои проявяват упоритост и твърдост в преодоляването на затрудненията. Познали нищетата, те са готови да помогнат на изпадналия в беда. Обущарят и жена му, макар че живеят в бедност, правят само добрини („Оубогымъ,нже в храмѣ стыѫ Бц҃ѫ, нже въ Халкопратиѣ", НБКМ № 1036, л. 11[б]—13[а]); благодарение на своята настойчивост и последователност монахът, който притежава само една нива, успява да я запази от домогванията на княза.

Героите на много произведения принадлежат към заможните класи; събирачът на данъци, царският пратеник, старейшината на блудниците

[66] Синайский патерик, с. 232—235.
[67] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, с. 95—96.

Сергий и т. н. Сред тях се срещат както положителни, така и отрицателни образи. Заслужава да се отбележи, че и двата типа герои най-често се свързват с няколко определени качества. Най-високо се цени милосърдието на богатите. Тази оценка несъмнено съдържа скрит повик към богатия читател да се отнася също така благосклонно към бедните, както изобразените герои. От друга страна, предмет на постоянно осъждане и укори е алчността на богатите, която е свързана с прояви на безскрупулност и жестокост.

От гледна точка на художествената специфика твърде интересен е въпросът за средствата, начините и пътищата, по които се градят образите в патеричните разкази. Героите в тези разкази са поставени в обстановката на ежедневието. Оттук естествено произтича вниманието към личния живот на човека и ограниченото място, което се отделя на общественото му поведение. При това положение може да се очаква, че ще се появят образи със строго индивидуални черти. Но и тук, както във всички произведения на старобългарската литература, индивидуалните качества са несъществени за характеристиката на героя. Основното средство при изграждане на образа си остава идеализацията.

Идеализацията се осъществява по два начина. Първо, чрез изтъкване на едно единствено качество у героя и подбиране на материал, който дава възможност да се прояви именно то. Монахът, приютил временно дошлия в манастира отшелник, е показан само като завистник; жената, убила мъжа си и синовете си, е само престъпница. На второ място идеализацията се постига, като се рисуват образи, ярко положителни или ярко отрицателни. Патриарх Полинарий, девойката, пленена от персите, царският пратеник и т. н. са изцяло положителни образи. Презвитерът Павел, жената, убила мъжа и синовете си, и др. са представени в напълно отрицателна светлина.

Трябва обаче да се подчертае, че в патеричните разкази идеализацията не е прокарана последователно. Понякога наред с основното качество са изобразени, макар мимоходом, и други черти на героя. Тогава образът става по-плътен, по-жив, като при това не се губи релефността, която се създава чрез подчертаването на най-важното качество, носещо идеята на разказа. Патриарх Полинарий е не само отзивчив към страданието на обеднелия момък. Той проявява усет да намери най-правилния начин да помогне така, че помощта да не е обидна. Практическият му ум подсказва как конкретно да осъществи намерението си — написаната фалшива полица, която трябва дори по външния си вид да не буди съмнение, е предадена на младежа, пред когото патриархът не се издава с държането си нито за миг. У пленената от персите девойка наред с нравствената чистота са показани и други черти: смелост, решителност, съобразителност, хитрост.

Освен това далеч не във всички случаи един герой е откраи докрай положителен или отрицателен. Интересен пример в това отношение представя разказът „За разбойниците, готвещи се да нападнат женски манастир". Главатарят на разбойниците заедно с другарите си обмисля с всички подробности предстоящото си зло дело и дори го осъществява донякъде. Но разчувствуван от доверието на монахините, разкрива кой е, отказва се от миналото си и решава да стане монах. Прави впечатление, че в тези случаи положителните и отрицателните черти в образа не

само са рязко разграничени по своята същност, но и хронологически се отнасят към различно време. До известен момент героят е напълно отрицателен, след това става напълно положителен и обратно. В същност изобразената човешка личност е претърпяла развитие, но в разказа са показани само крайните точки от това развитие и образът си остава статичен.

В тази насока могат да се намерят, макар и малко на брой, примери, в които процесът е отишъл още по-далече. Както върлува с дружината си из планината, разбойникът Давид се разкайва за сторените престъпления, напуска другарите си и слиза в един манастир. Но все още той не се е отказал от средствата, с които е действувал преди. Затова, когато игуменът не пожелава да го приеме в манастира, понеже е стар и няма да може да изпълнява строгите правила на монашеския живот, той не моли да бъде приет, а заплашва, че ако не бъде пуснат, ще доведе другарите си и ще опустошат манастира. Дори когато става образцов монах, старото непокорство все още живее у него. Той се осмелява да изрази недоумение и недоволство от заповедта на ангела да бъде ням, като му припомня, че даже докато е бил разбойник, е могъл да говори, и то всякакви непристойни неща. Тук доброто и злото се преплитат и съществуват едновременно. Ако героят притежава положителни качества, това не се явява пречка заедно с тях той да е носител и на отрицателни черти. Но противоположните качества пак са разграничени категорично и не са в зависимост помежду си. Липсата на органична връзка между различните качества пречи те да бъдат организирани като цялостен характер на героя. Поради механичното им съединяване тук не е прекрачена онази невидима граница, при преминаването на която конгломератът от разнородни качества се превръща в обособен характер на героя. Очевидно е обаче, че изображението се приближава до откриването на човешкия характер.

Какви са конкретните пътища, по които се създава художественият образ? Трябва да се има пред вид, че характеристиката в патеричните разкази не включва портрет на героя. Когато в редки случаи става дума за външността на изобразяваните лица, то е само защото тя играе роля в развитието на действието. Поради това външният вид не се описва подробно. Събирачът на данъци среща жена „краснѫ зѣло“, „красно имѫще лице“ и затова се отклонява от пътя си; персите водят пленената девойка при своя княз, „бѣ бо виднѣнием красна зѣло“. При изграждането на художествения образ в патеричните разкази не се използува и цялостната биография на действуващите лица. Тук нито се проследява обстойно жизненият път на героите, нито се съобщават сведения за тях извън събитията, които са предмет на претворяване.

При съсредоточаването на вниманието върху развоя на случката естествено на преден план изпъкват действията на героя. Това в същност означава, че най-важно място в изграждането на образа заема косвената характеристика. Поведението на героя във всеки конкретен случай обикновено изразява определени негови качества. Готовността на епископ Павлин да помага на страдащите се проявява в пожертвуването на богатството и свободата заради освобождението на заробените граждани. Милосърдието на царския пратеник е изтъкнато чрез факта, че той се връща назад, за да даде милостиня на просяка, когото първоначално от-

минал. Използува се и пряката характеристика. Но тя винаги е само допълнителна възможност за подчертаване най-важните особености в образа на героя. Бащата на покръстилото се еврейче не само е наречен „скврънын“, но проявява жестокостта си, като праща собствения си син да бъде изгорен. Християнката, жена на езичник, е „благочьстива“. Веднага след като е съобщено това, тя убеждава мъжа си да дадат последните си пари не в заем, а чрез бедните — на християнския бог. Доминиращото положение, което заема косвената характеристика, благоприятствува за създаването на конкретни образи, които със своите земни грижи и неволи се приближават до читателя.

За изграждането на живи, осезаеми човешки образи, а не на сухи образи-схеми извънредно важно е до каква степен се прониква в психологията на героя. Прието е да се смята, че душевните преживявания на героите в средновековната ни литература се изразяват чрез прякото им назоваване. Действително за психологическа характеристика като творчески похват не може да се говори. В това отношение не правят изключение и патеричните разкази. В някои са представени едно-две, обикновено контрастни чувства (радост — скръб). Но в много от тях се разкриват разнообразни, интересно уловени и показани душевни състояния. Дори когато са направо характеризирани, те са нюансирани или градирани така, че читателят получава точна и определена представа. Когато младежът идва да иска парите от Полинарий, патриархът „начатъ іако съмѫщатн сѧ“, но втория път вече „начатъ пакы іако съ гнѣвомъ глаголатн къ немѹ“. Разореният момък се чувствува подтиснат от своята бедност и затова ходи „лицемъ ѹныла сѫща“. Но въпреки това едва се решава да отиде при патриарха, и то „съ стыдѣннемъ мнозѣмъ“. Двукратният отказ го хвърля в отчаяние и той „съ плачемъ“ иска просто милостиня.

Понякога за преживяванията на героя не се говори пряко, но те личат зад всичко, което той върши и говори. В разказа за завистливия монах няма никакво съобщение за психическото състояние на героя. Но нарастващото му раздразнение от присъствието на новодошлия се проявява ясно в градиращите се разпореждания, с които изпраща своя ученик при отшелника. Отначало се задоволява да постави доста неопределено искането пустинникът да напусне килията му: „...отнднѣ отъсѹдѫ, трѣбѣ мн іе клѣть“, после става по-настойчив: „аще не отндешн, самъ прндѹ н бна тѧ нждену“, а след това сам тръгва да го изгони.

Анализът на образната система в патеричните разкази дава представа за редица техни характерни черти. Преди всичко ясно е, че тук образите са равностойни по значение със сюжета и от това произтичат редица особености: относителното богатство на образите, използуването главно на косвена характеристика при изграждането им, интересът към социалното и общественото положение на героите.

Повествованието на патеричните разкази винаги е организирано в един цялостен и завършен сюжет, в рамките на който са показани едно или няколко събития, тясно свързани помежду си. Важните функции на случките и събитията предопределят другия кръг от проблеми, които

трябва да бъдат решени при очертаване художествения облик на тези творби — проблемите, свързани с тяхната композиция.[68]

Центърът, около който се изгражда сюжетът в патеричните разкази, обикновено е едно събитие, което се състои от няколко по-дребни случки. Това събитие изчерпва идейното съдържание на разказа, в неговите рамки е разрешена поставената основна проблема и всяко излизане извън рамките му не само не би било обогатяване на произведението, но би разрушавало художествената му цялостност и завършеност. Естествено е при това положение, че действуващите лица са малко, че са очертани образите само на главните герои, които играят важна роля в организацията на сюжета. Второстепенните действуващи лица не са изградени като художествени образи. Те се появяват в определен момент от повествованието, за да изяснят връзката между действията. Явили се по необходимост, веднага щом изпълнят своята задача, те изчезват от погледа на читателя. Ядро на разказа за царския пратеник, покрил мъртвия с дрехата си, е излекуването на счупения му крак от мъртвеца. Образът на царския пратеник свързва второстепенните герои — мъртвия, слугата, лекарите. Всеки от тях заема определено място в действието. Слугата се явява, за да пази коня, докато мъжът отива при мъртвия; за да вдигне господаря си и го заведе у дома, когато пада от коня; за да научи мнението на лекарите. Мъртвецът е необходим само в края, за да излекува счупения крак. Лекарите са нужни, защото тяхното решение да отрежат крака на болния е причина за вълнението, което не го оставя да заспи през нощта, когато идва мъртвият; те констатират оздравяването.

Във връзка със строежа на сюжета особен интерес представлява въпросът за сцеплението между конкретните действия, за тяхната мотивировка. По начина на свързване на действията патеричните разкази се различават съществено от житията, където хронологията е главният фактор при свързване на случките. Разбира се, в патеричните разкази действията се излагат също съобразно с техния хронологически ред, но не той е мостът помежду им. Това става ясно от разкази, съдържащи няколко значителни събития, чието разположение във времето остава неясно за читателя. Дали старейшината на блудниците Сергий е помогнал на обеднялата жена, преди да спаси монахините от княза? Произведението не дава отговор на този въпрос. Двете събития са обединени от поставената една и съща проблема за разрешение и са подредени така, че да се получи градиране в разработката на темата. Поради това при художественото оформяне на материала за автора е без значение в каква последователност са протекли събитията.

Впечатлението за съществуване на вътрешна връзка между действията, изграждащи сюжета в патеричните разкази, несъмнено се поражда от логичността при изложението им. А тя се дължи главно на обстоятелството, че всяка нова случка, постъпка, жест имат своето обяснение в случилото се преди. Обикновено причината за възникването на всяко събитие се корени в предходното. Жената търси убежище от побоите на мъжа си в пещерата на монах, понеже е близък на семейството им. След като мъжът, помолен от монаха, я прибира у дома си, тя продължава

[68] Тук понятието композиция се употребява в съответствие със схващането, според което композицията включва като своя съставна част сюжета (вж. Г. Н. Поспелов, Теория литературы, Москва, 1940, с. 164—177).

да ходи при отшелника, понеже, докато е живяла в неговата пещера, между тях са се създали интимни отношения. Убийствата, които впоследствие извършва, са мотивирани с това, че мъжът и синовете ѝ се противопоставят на нейните нощни излизания от къщи.

Като средство да се свържат действията в повествованието наред със събитийната се използува и психологическата мотивировка. Предводителят на разбойниците се отказва от предишния начин на живот в момента, когато замисленото нападение над женския манастир е на път да се осъществи. Но този неочакван обрат не буди недоумение, защото е обоснован. Доверчивостта на монахините и тяхната вяра в разбойника го трогват и го подтикват да разкрие истината за себе си. Също така психически мотиви обясняват внезапното решение на неговите другари да станат монаси — не любов към бога ги тласка към него, нито разкаяние за сторените престъпления, а мисълта, че такъв силен и прославен човек като техния водач има намерение да остане в манастир.

В най-едър план изграждането на сюжета в патеричните разкази може да бъде разгледано в два аспекта: от една страна, как се мотивира изборът на сюжета, от друга — от чие гледище се излагат събитията. В някои разкази се пристъпва направо към същността на сюжета. Но по принцип авторите считат за свое задължение да обяснят пред читателя защо тъкмо изобразените случки са станали предмет на техния разказ. Навсякъде разяснението е едно и също — книжовникът е чул от друго лице разказаните случки и е решил да представи чутото в своята творба. Така в началото на произведението се оформя рамка, включваща обикновено едно изречение с повтарящо се при всички случаи съдържание: „Повѣда намъ нѣкын отьцъ, глаголѧ“ или „Глаголѧаше нѣкын отъ отьцъ...“ или „Дѣконъ нѣкын именемъ Иоаннъ повѣда намъ, глаголѧ вещь сицевѫ...“ и т. н.

Понякога пътят до ядрото на сюжета е твърде сложен. Интересен пример в това отношение е разказът за старейшината на блудниците Сергий. Монахът Авакум разказва как веднъж, разхождайки се, стигнал до пещера, в която намерил ръкопис. Следва съдържанието на едно от произведенията, поместени в него, съдържащо разказ за срещата на отец Елпидий с отшелника Пир. От своя страна Пир разказва как се е запознал със старейшината на блудниците и едва тогава са представени случките из живота на Сергий.

Независимо от това, дали при съставянето на сюжета е използувано или не рамкирането на главния разказ, най-често повествованието се води от името на трето, неучаствуващо в изложението лице. Но докато всички нерамкирани разкази си служат единствено с този похват на изложение, в някои от останалите се прибягва до въвеждане на разказвач, очевидец на събитията. По този начин се повежда повествование от първо лице. Разказвачът тук не е само безличен наблюдател. В разказите за старейшината на блудниците Сергий, за събирача на данъци, събитията са представени през погледа на главния герой. В разказа за бедния обущар пък разказвачът, без да е главен герой в произведението, взема участие в събитията. Но значението на образа му е извънредно голямо, понеже именно от негова гледна точка се преценяват останалите герои.

Разглеждането само на начините и формите, използувани при строежа на сюжета, не дава представа за живия процес на неговото развитие. От

гледна точка на развоя на сюжета най-характерен белег на патеричните разкази е тяхната силно изразена конфликтност. Въпреки че в някои разкази божествените или бесовските сили са представени като източник на конфликтите, внимателният анализ показва, че в действителност стълкновенията обикновено се дължат на реални причини, възникват в конкретни житейски ситуации и се пораждат от жизнените обстоятелства и условия. Прищявката на княза да притежава нивата на монаха предизвиква изобразения в разказа „За монаха и княза, който му отнел нивата" конфликт. Изневярата на жената довежда до задълбочаване на враждата в семейството, поради което се стига до тежки престъпления.

Разкрити като лични стълкновения между героите, конфликтите в същност носят дълбок обществен смисъл и тъкмо поради това са значителни. Възникнали най-често върху противоречието между нравствения идеал и реалното поведение на човека, те са изградени както в социалнобитов, така и в психологически план. Дълбоките класови противоречия са основата на борбата за земя между княза и монаха; спречкването между монаха Давид и стопанина на нивата е конкретен израз на социална непримиримост. С психологическа насоченост се характеризират например конфликтите в разказите за отшелника Ефрем,[69] за Евстратий, убил родителите си.

Трябва да се подчертае, че конфликтите засягат не само отделни моменти от произведенията, а слагат отпечатък върху целия му идейноемоционален облик. Затова и сюжетите са разгърнати като цялостни конфликти, показани отчетливо в трите етапа — възникване, развитие и разрешение.

Всеки патеричен разказ притежава кратко въведение. То е пределно лаконично и представя пред читателя само онова, без което по-нататъшното би било неразбираемо. Тук се включва рамката, съобщава се мястото на действието. В експозицията се осъществява първоначалното запознаване с главните герои, като вече се изтъкват техни качества, които имат отношение към възникването на конфликта. Понякога се скицират условията, при които ще се развива действието. Те съдържат винаги потенциални възможности за изграждането на едно стълкновение между героите в по-нататъшния ход на сюжета. Така в разказа „За мъж и жена, наградени за добрината си" е показана нищетата в семейството, а в разказа „За патриарха, помогнал на обеднялото сираче" — обедняването на момъка, подпомогнат по-късно от Полинарий.

Предметът на повествование се представя в най-общи линии още в началото на творбите. Но разказаното тук все още не дава възможност да се предвиди развоят на сюжета, още не е ясна темата. Читателят се въвежда в темата чрез завръзката, която следва непосредствено експозицията. Тя се разполага обикновено в една съвършено кратка сцена и представя действие, което създава веднага определени отношения между героите и поставя началото на конфликта в произведението. Така например повратен пункт в развитието на действието в разказа за монаха Герасим и лъва е епизодът, в който се разказва как излекуваният лъв следва навсякъде стареца, а пък той от своя страна започва да се грижи за прехраната на лъва. Това начално сплитане на съдбите на действуващите

[69] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, с. 92—93.

лица и представянето им в определено съотношение дава силен тласък за развоя на действието.

Именно развоят на действието заема най-голямо място в сюжета на патеричните разкази. Тук сюжетът се движи плавно, следвайки хронологическия ред на действията. Не се наблюдават внезапни прекъсвания и резки обрати в течението на разказа. Потокът от действия тече равномерно, без да се ускорява темпото при изложението на едни случки, а в други да се забавя. Вървейки сравнително бързо поради липсата на описания и отстраняването на всичко, несвързано с действието, разказът целенасочено напредва в установената посока. В тази фаза от сюжета окончателно се оформят образите на героите и в резултат от движението на събитията се подготвят условията за разрешаването на конфликта. Напрежението непрекъснато нараства, докато се стигне до момент на решително стълкновение.

Обикновено кулминационната точка в развитието на действието е максимално отдалечена от изходния му пункт и се намира към края на творбата. Тя е разгъната по-пространно от експозицията и завръзката, обикновено в отделна сцена. Тук се открива една от най-интересните структурни черти на патеричните разкази. Сцената, в която действието достига до най-високата точка в своето развитие, се явява в същото време момент на разрешаване на конфликта. Епизодът за изцеряването на царския пратеник от мъртвеца не само довежда разказа до върховен момент на напрегнатост, но чрез него се постига изясняването на поставената проблема. Убиването на пленената от персите девойка е както кулминация, така и развръзка на конфликта. В кулминационните сцени рядко се проявяват някои нови черти на героите. Тук развитата в конфликт тема е проследена докрай и авторът няма какво повече да каже във връзка с нея. Затова в редица произведения с края на събитието, в чиито граници се развива стълкновението, идва и краят на творбата. В други следва само кратко обяснение на изобразеното, тъй като по-нататъшната съдба на героите не интересува автора, а и живите извори на действието са вече пресъхнали с разрешаването на поставената проблема. По изключение разказът продължава и след развръзката, но вече не е така целенасочен и губи напрегнатостта си.

Ярката конфликтност придава на патеричните разкази драматизъм, благодарение на който се изгражда динамичен и целеустремен сюжет. Освен това конфликтното развитие на повествованието довежда до създаването на творби с драматическа конструкция. Между нейните белези в случая на първо място трябва да се постави изключителното внимание към действието и свеждането на статичните елементи до минимум. В това отношение характерно е грижливото оформяне на възловите моменти от сюжета, които представят основните степени в развоя на конфликта и изтеглянето на кулминацията към края на творбата. Тези особености в развоя на сюжета сближават патеричните разкази с класическата форма на новелата, оформила се през италианския ренесанс.[70] Същевременно те се нареждат сред признаците, разграничаващи тези произведения от останалите старобългарски белетристични творби.

---

[70] За структурните белези на новелата вж. Teresa Cieślikowska, Nowela, Zagadnicnia Rodzajów Literackich, 1961, t. IV, 2. 1(6), p. 222—223.

От анализа на тематиката, образите и композицията на патеричните разкази се вижда, че в случая са налице основания да се говори за една напълно обособена литературна форма. Ако трябва най-общо да се определи мястото на тази форма в жанровата система на старата българска литература, несъмнено ще я отнесем към белетристиката.[71] Но патеричните разкази се отличават от останалите старобългарски белетристични произведения с някои специфични особености. На първо място трябва да се подчертае, че вниманието тук не е насочено, както при почти всички останали белетристични творби към изключителни събития и герои. Обект на изображение в патеричните разкази е ежедневието на обикновените хора. От тази особеност произтичат интересът към социалните въпроси и подбирането на герои от различни социални слоеве — явления, твърде рядко срещани не само в останалите белетристични творби, но и изобщо в старата българска литература. Спецификата на патеричните разкази се проявява и в тяхната художествена форма. Композицията на тези творби се отличава с особености, които не са характерни за другите белетристични произведения: концентриране на сюжета в едно значително събитие, силно изразена конфликтност, драматическа конструкция, грижливо мотивиране на всяко действие.

С тези свои особености патеричните разкази са интересно явление в българската средновековна литература. Тематичното им богатство, характерните черти при изграждане образите на героите, специфичните белези на тяхната композиция — всичко това представлява богат материал за наблюдения върху художествената същност на старобългарската литература и определя мястото и значението на патеричните разкази в нейната история.

---

[71] По отношение на старата българска литература терминът белетристика се употребява в две значения. В по-широк смисъл с него се определят творбите, отличаващи се с художествено оформен цялостен сюжет — жития, апокрифни разкази, повести и разкази. В по-тесен смисъл той означава само повестите и разказите. Ако се възприеме първото по-широко значение на термина белетристика, принадлежността на патеричните разкази към тази литературна форма е очевидна. Но дори когато под белетристика разбираме само светската повествователна литература, със своята пъстра тематика, чийто характер обикновено излиза извън тясно религиозните въпроси, патеричните разкази без съмнение се намират непосредствено до нейните граници.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

КЪМ ТЪЛКУВАНЕТО НА ДВА ВЪПРОСА ИЗ ИСТОРИЯТА НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

КОНСТАНТИН МЕЧЕВ

I. ЙОАН ЕКЗАРХ И ПРЕЗВИТЕР КОЗМА

На няколко места в Шестоднева на Йоан Екзарх се споменават манихеи, еретици, „погани славяни“ и други „зловерни“ народи. Тези места са отбелязани от мнозина изследователи на средновековната българска литература като интересни и любопитни, но на по-обстоен анализ преди четиридесет години ги подложи акад. Юрд. Трифонов.[1]

Като се ръководи главно от съображението, че Шестодневът на Йоан Екзарх е предимно преводна творба, във връзка със споменаването на манихеи Трифонов стига до възгледа, че „във всеки случай да се вадят от Шестоднева на Екзарха сведения за българските богомили е съвсем некритично. Тяхното учение не е могло да бъде разглеждано, защото не е било оформено, тъй като поп Богомил е живял по времето на цар Петра.“[2]

Що се отнася до призива на Презвитер Козма към неговите съвременници-духовници да подражават на „Иѡана прозвитера новаго, его же и от вас самѣх мнозн знаютъ, бывшаго пастѣха и ексарха, иже в земли болгарстии“[3], призив, който дава основание на изследвачите да виждат родствена връзка в някои от идейните позиции на Йоан Екзарх и Презвитер Козма, това указание според Трифонов се отнасяло до „Йоана пресвитера, съвременника на българския охридски архиепископ Йоан Дебърски.“[4]

Извода си Трифонов мотивира така: „Този Йоан пресвитер, който наистина се явява „нов“ по отношение на Йоана Екзарха от Симеоново

[1] Ю. Трифонов. Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоана Екзарха, Сп. БАН, кн. XXXV, 1926, 1—26 и по-накратко Ю. Трифонов, Беседата на Козма Пресвитера и нейният автор, Сп. БАН, кн. XXIX, 1923, с. 70 сл.

[2] Ю. Трифонов, Сведения..., с. 26.

[3] М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер — болгарский писатель X века, София, 1936, с. 79.

[4] Ю. Трифонов, Беседата на Козма Пресвитера, с. 70.

време, е бил писател и е живял в неблагоприятно за книжовна дейност време, та е можел да бъде посочен от Козма като щастливо изключение между многото нехайни лица от новото време."[5]

Но на въпроса, защо този „Йоан пресвитер" е именуван от Козма и *екзарх,* Трифонов не дава отговор. Неговото становище по разглеждания въпрос следва от убеждението му, че Козма е бил в разцвета на творческите си сили и прояви през първата половина на XI в. — той бил написал Беседата против богомилите към 1026 г., по времето на византийския император Константин VIII, брат и приемник на император Василий II Българоубиец.[6]

Най-близко до възгледа на Ю. Трифонов е мнението на В. Сл. Киселков, който отъждествява споменавания от Козма Йоан Екзарх с архиепископ Йоан Дебърски от Охрид, назначен за български църковен началник след 1018 г. от император Василий II.[7] При това обаче Киселков смята, че бележките на Екзарх в Шестоднева му за еретици (манихеи) имат голямо значение, понеже от тях ставало ясно, че когато на българския царски престол е бил Симеон, в страната е имало лица, които изцяло или отчасти са се обявявали срещу християнството.[8] Киселков приема още, че споменаваните в Шестоднева манихеи трябва да се считат за предтечи на сетнешните нашенски богомили.[9]

Ем. Георгиев отрича[10] хваления и изтъкван като образец за подражание от Козма *Иван презвитер* да е тъждествен с Йоан Екзарх поради това, че този Иван бил наричан „нов", и защото е на мнение, че Козма е живял в много по-късно историческо време — според Ем. Георгиев той е бил главният идеен обвинител на Търновския противобогомилски събор, организиран и ръководен от цар Борил през 1211 г.[11]

Че Козма е живял и работил в началото на XIII в., е все още една хипотеза особено в светлината на сложената под печат у нас обстойна монография на съветския учен Ю. К. Бегунов върху мястото на Козма в историята на славянските литератури — авторът на това изследване отново, след М. Г. Попруженко, поставя Козма между изтъкнатите български и славянски писатели от втората половина на X в.

В очерка си за Йоан Екзарх, поместен като отделна глава в първия том на академичната *История на българската литература,*[12] Ив. Дуйчев отбелязва, че когато доказва „правотата" на библейския разказ за сътворението на света, Йоан Екзарх използува не доводи от византийската църковна догматика, а свои наблюдения от живота.[13] С оглед към поставената тук задача — да се види дали между старобългарския писател Йоан Екзарх, автора на Шестоднева, и Презвитер Козма, автора на

---

[5] Ю. Трифонов, Беседата, с. 70.

[6] Пак там. с. 74 и 75.

[7] В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956, с. 100.

[8] Пак там, с. 103.

[9] Пак там, с. 104.

[10] Ем. Георгиев, Разцветът на българската литература през IX—X в., София, 1962, с. 212.

[11] Ем. Георгиев, Козма презвитер на Бориловия събор против богомилите, Известия на дружеството на филолозите-слависти в България, София, 1941; Ем. Георгиев, Литература на изострени борби в Средновековна България, София, 1966, с. 244—294.

[12] История на българската литература, т. I, София, 1962, с. 127—141.

[13] Пак там, с. 134.

Беседата против богомилите, има връзка и идейна приемственост — това становище е от значение, тъй като, щом Йоанекзарховата творба „не е проста сглоба от различни чужди съчинения“[14], то видно е, че когато в Шестоднева се говори за манихеи и други еретици, тези известия заслужават внимание.

Аналогично е гледището и на П. Динеков.[15]

За да се установи дали, когато борави с името „Йоан Презвитер и Екзарх“, Козма е имал пред вид цар Симеоновия съвременник или не, съществено е да се прецени доколко между Шестоднева на Екзарх и Беседата на Козма има идейно „родство“. Установи ли се такава близост — по-пряка или косвена, — тогава трябва да се приеме, че когато говори за „Новия презвитер Йоан“, Козма има пред вид Йоан Екзарх.

Като се вземе под внимание съдържанието на двете произведения, може да се каже, че със своя богословски и изобличителен трактат Козма е в голяма степен своеобразен „изяснител“ на Шестоднева, в който, както е известно, се разглежда и доказва християнската теза за мирозданието. Както също добре се знае, и в най-общ, и в конкретен план богомилите са се противопоставяли именно на тия възгледи на официалното християнство. От това принципно отрицание започва критическият им подход към всичко, що се отнася да външната изява на християнската религия, на нейния култов ритуал, на устроената съгласно с нейните принципи феодална държава.

„Претеглим“ ли ги с „везните“ на такъв критерий, по-близки и по-понятни ще ни станат бележките на Йоан Екзарх по отношение на оспорваните и критикувани от него еретически възгледи. „То откоудоу тма бѣаше? — пита се той и си отговаря: „Мнѣ се мнитъ, ѥлма же вода плаваашѣ по земли, тма є и мгла водами стоіаше, ꙗкоже и нынѣ бываетъ надъ рѣками; да ѥлма же мъгла мракъ въставшн створи облакы, облацн же посѣнвше, тмоу створнше... Подоба же ѥсть намъ и ереттическо нзвращенне вѣдѣтн: ереттцн бо дрѣзноущне глаголатн, ꙗко же тма ѥсть дндволъ, а бездьнна — бѣсове.“[16]

За да подкрепи „непогрешимостта“ на приеманото от него ортодоксално гледище, Йоан Екзарх привежда библейски примери: „Тако бо бѣ и въ Ѥгуптѣ тма — не ноцн соущи, нъ мракоу. Тако бо бѣаше и на горе Синайсцѣй тма — не ноцн бывшн, нъ облакоу сѣнь творецюу тьмноу. Тако же и на крьстѣ Христовоу соуще тма бысть — не ноцн пришедшн, нъ слньцю застоупленоу бывшн месецемь мракъ бысть.“[17]

Тенденцията на тези мисли е очевидна. Те са защита на християнската теоретическа аксиома, че единствено „вседържителят бог“ е творец на видимото и невидимото — на целия свят, което, както се вижда от полемичните разяснения на Екзарх, изобличаваните от него еретици по подобие на сетнешните богомили в България са оспорвали.

---

[14] История на българската литература, т. I, с. 134.

[15] П. Динеков, Стара българска литература, I, София, 1950, с. 89—101.

[16] Шестоднев, составленный Йоанном Ексархом болгарским. По харатейному списку Синодальной библиотеки 1263 года, Москва, 1879, лист 8.

[17] Шестоднев, лист 8 обратно.

Близки полемични въпроси разрешава петдесет години след Йоан Екзарх и Презвитер Козма. За това свидетелствуват неговите собствени думи: „Въпросн любо варвара, любо невѣжда, любо н самого того дьнавола: Кто есть творець всѣмь вндимымь н невндимым? Н рекѣть тн н тн: Что толмн грѣбъ есн человѣче? Что можеть къде бытн без божнѧ повелѣннѧ?...“[18] С тон на подигравка Йоан Екзарх пише: „Се азъ глаголю къ арнѣномъ н несторнѣномъ н къ дроугынмъ еретнкомъ, еже н самн своего състава не вѣдетъ, а Христово рождьство хотѣть вѣдѣтн.“[19]

Този текст може да бъде смятан и като нямащ отношение към българската действителност от X в., обаче когато се съпостави с други места от Екзарховата творба, неговият смисъл доста се конкретизира. Че когато е превеждал от гръцки на български, Йоан Екзарх не е бил далеч от проблемите на своето време, добре се усеща от неговата гневна тирада срещу ония, които смятали, че в своето движение слънцето е самовластно, т. е. независимо от божията воля. „Да се срамлѣютъ — пише Екзарх — оубо вьсн пошнбеннн н скврънннн маннхен н всн поганнн словѣнн н езыцн зловѣрнннх, нстнннн соупостатницн н водителе лъжевнннх, нже слънце мѣнеть соуще самовластно.“[20]

Адресът на критиката тук е толкова определен, че пресилено изглежда становището на Ю. Трифонов, че в случая Екзарх бил говорел не за *погани славяни*, а за „поганословни перси“, които считали слънцето за самовластно.[21]

За остатъци от езическия мироглед в схващанията на своите съвременници пише в Беседата против богомилите и Презвитер Козма. С ораторски ентусиазъм той отбелязва: „Кто лн не веселнт сѧ, внда крьсты на внсокыхъ мѣстѣхъ стоѧща? Na ннх же прѣжде жьрѧхоу бѣсом человѣцн, закалающе снны своѧ н дщерн.“[22]

Съпоставени, разгледаните известия на Йоан Екзарх и Презвитер Козма показват близост главно що се отнася до обстоятелствата, които са ги "предизвикали“. Наличието на тази близост обезсилва твърдението на Ю. Трифонов, че в преписите на Екзарховия оригинал на Шестоднева прилагателното „поганословний“ се било превърнало в „поганнн словѣнн“[23].

Кое обаче е налагало на преписвачите десетилетия или столетия след X в. да си спомнят за славяните-езичници, Трифонов не обяснява; а Йоан Екзарх говори за славяни-езичници, защото е роден около годината на покръстването в България,[24] когато споменът за езичеството е бил не само пресен — дори не е бил спомен в истинския смисъл на думата, а въпрос на идеологическа борба, въпрос злободневен. Това е толкова по-вярно, като се вземе под внимание фактът, че езичеството не е

[18] М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер, болгарский писатель X века, с. 6.

[19] Шестоднев, лист 9 обратно — лист 10.

[20] Шестоднев, лист 115. Цитирано по В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, с. 103.

[21] Ю. Трифонов, Йоан Екзарх и неговото описание на човешкото тяло. Сп. Български преглед, I, кн. 2, София, 1929.

[22] М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер, болгарский писатель X века, с. 8.

[23] Ю. Трифонов, Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоана Екзарха, с. 24.

[24] История на българската литература, т. I, с. 127.

било „забравено“ и по времето на Козма — цял век след официалната християнизация на България.

И още много пъти Йоан Екзарх спори с еретиците,[25] защитявайки християнския възглед, че всичко небесно и земно е божие творение, поради което и дума не може да става да се приписва някаква творческа функция и проява на дявола и неговите събратя-бесовете. Най-често Екзарх нарича еретиците манихеи. Когато ги оставя без име, контекстът на неговия разказ пак подсеща за тях.

От направените дотук наблюдения се налагат някои изводи. Неправилно е да се смята, че когато е превеждал от гръцки, Йоан Екзарх е вмествал в своя превод само общи противоеретически пасажи от гръцките си оригинали. По-вярно ще е, ако се приеме, че като споменава на много места манихеи и еретици, той има за цел да изобличи предтечите на българските богомили от средата на X в.[26] Тези богомилски предтечи, докато в цар Петрово време поп Богомил не е приспособил теорията на дуализма към българските условия, не е можело да бъдат наричани другояче освен манихеи, тъй като са водели потеклото си от източните византийски провинции и са били насила преселени на Балканския полуостров — в Тракия, в по-голямата си част присъединена към България при управлението на цар Симеон.[27]

Съпоставителното проучване показва, че Шестодневът на Йоан Екзарх и Беседата против богомилите на Презвитер Козма са близки в редица отношения. Най-важната им обща черта е тая, че макар да засягат и разглеждат предимно религиозни въпроси, и Шестодневът, и Беседата вървят „в крак“ с много важни проблеми от българската действителност през X в., дават „идеологическа санкция“ на тази действителност.

От своя гледна точка и Йоан, и Козма са се смятали за справедливи бранители на религиозната и идейната чистота на своето политически независимо отечество.[28] Че Козма е писал в България, когато тя е била политически независима, се разбира от гневната му забележка за богатите, които имали на разположение книги, но не ги давали на бедните да ги четат, за да се просветят и те — или както с религиозната терминология на времето си Козма се изразява „да се спасят“.

По време на византийското владичество в България така не е могло да бъде: да има големи частни български книжовни сбирки, като при това да могат да четат и хора от простолюдието. След продължителната война между цар Самуил и император Василий II, завършила с успех за Византия, народът ни е бил подложен на големи материални притеснения, на външни варварски нашествия и затова естествените мисли,

---

[25] Шестоднев, листове 74, 173, 204, 250 и др.

[26] За това говорят и документите. Вж. Д. Ангелов, Б. Примов и Г. Батакliев, Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори, София, 1967. Отделно — писмото на византийския патриарх Теофилакт до цар Петър, с. 41—46; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти . . ., с. 104. За езическите вярвания у нас през тази епоха у Д. Ангелов, Богомилството в България, III изд., София, 1969, с. 105—118.

[27] Доколко наистина Шестодневът на Екзарх е бил „нагоден“ към българските условия от X в., се вижда от засегнатата в него тема за престолонаследието, което в България се предавало от баща на син и от брат на брат (Шестоднев, лист 130). Това известие, отнасящо се вероятно до волжките българи, по свой начин подсилва съобщението за езическите вярвания на „поганите славяни“.

[28] Д. Ангелов, Презвитер Козма и Беседата му против богомилите, София, 1948, с. 18 и сл.

които са го занимавали тогава, са били не толкова просветителски, а житейски — как да се преживее.[29]

Ето защо възгледът на Ю. Трифонов и на В. Сл. Киселков за възникване на Беседата против богомилите в годините на византийското робство и в западните български покрайнини в Македония е неубедителен. По време на византийското владичество именно тази част от българската територия е изпитвала най-често чужди нашествия и опустошителни набези. В тези земи е завършила и десетилетната епическа схватка между българи и византийци.

Затова сега се приема мнението, че Козма е работил като проповедник по сан епископ в Североизточна България, в столичния Преслав.[30] Както се знае, безспорно е, че Йоан Екзарх е бил преславски книжовник. Ако петдесет години след него в Преслав е служил и Козма, той не е можел да остане незапознат с Шестоднева, възможно е дори да е чел екземпляра, писан от ръката на самия Йоан Екзарх.

Що се отнася до бележката на Ю. Трифонов,[31] че ако е работил в Преслав, Козма трябва да е ползувал царската архива, в която ще се е съхранявала и Историята за арменските павликяни на Петър Сицилийски — а в Беседата не е личало тя да е използувана,[32] — на нея може да се отговори така: и да е използувал в една или друга степен чужди книжовни противоеретически образци — примерно „Полезната история" на Петър Сицилийски, — Козма е написал своята изобличителна и поучителна беседа в отговор на учението, проповядвано от българските богомили. Това е определило нейната композиция, нейното съдържание, жанра и литературната ѝ форма.

Възгледите на българските богомили Козма добре е познавал и затова не му е било нужно да заема аргументи от чужди съчинения и книги. Констатираните общности в интонационното и езиковото оформяване на „Полезната история" от Петър Сицилийски и Беседата на Козма са *продукт* на техния жанр, на практическото им предназначение.

С оглед към всичко казано дотук трябва да се приеме, че когато зове: „Подражайте Иванѣ прозвитера Новаго, его же от вас самѣх мнозн знаютъ — бывшаго пастѣха и ексарха, нже в земли болгарстнн и не глаголите: Не можеть такъ бытн в сн лѣта!"[33], — Козма е имал пред вид Йоан Екзарх от цар Симеоново време.[34]

От особено значение тук са последните думи: „И не глаголите: Не можеть такъ бытн в сн лѣта!". Пита се: Какво в годините на През-

[29] Д. Ангелов, История на Византия, II, София, 1963, с. 109 и сл.

[30] Д. Ангелов, Богомилството в България², София, 1961, с. 25.

[31] Ю. Трифонов, Беседата на Козма Пресвитера, с. 46—47.

[32] Все пак между Историята на П. Сицилийски и Беседата на Козма има някои сходства. Напр. по еднакъв начин спорят те с противниците си — павликяни и богомили — по въпросите за храната и отношението към децата. Вж. Р. М. Бартикян, Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, с. 131, 144, и М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. с. 28, 31. По еднакъв начин: „Виждаш ли, еретиче!" се обръщат Петър и Козма към своите противници — Бартикян, пос. съч., с. 203; М. Г. Попруженко, пос. съч. с. 14, 19, 27 и др.

[33] М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер, с. 79.

[34] От значение е, че Презвитер и Екзарх Йоан Екзарх е наречен в заглавието на Шестоднева — вж. Б. Ангелов и М. Генов, Стара българска литература (IX—XVIII в.) в примери, преводи и библиография, София, 1922, с. 115.

витер Козма не е можело „да бъде така“, както във времето на „Ивана презвитера“, когото изобличителят на богомилите толкова високо цени? Разбира се, че се имат пред вид християнските добродетели, но какви по-точно?

Като книжовник за Козма е естествено да се вълнува и високо да цени книжовната дейност, а известно е, че Йоан Екзарх е един от големите творци на цар Симеоновия „Златен век на българската книжнина“. Създаденото от него и днес буди възхищение със съдържанието и мащабите си. Колко повече е заслужавал тази почит авторът на Небеса и на Шестоднева преди 1000 години! Така че, когато подчертава: „Не казвайте: Така в наши години не може да бъде!“, Козма трябва да е имал пред вид и литературното, и общественото дело на Йоан Екзарх от X в.

Какъв книжовник е бил „Иван Презвитер“, съвременникът на българския охридски архиепископ Йоан Дебърски, това Трифонов сам е изтъкнал: той бил сигурен автор (преводач) на два труда — Житието на Антоний Велики и Житието на мъченика Панкратий Тавроменийски.[35] В последно време ценно изследване върху тази тема направи Б. Ст. Ангелов — само загатнатото от Трифонов той развил нашироко и дал обширни откъси от Йодановите преводи, като ги придружи с обстойни исторически и литературни бележки.[36] След тази публикация на Б. Ангелов вече не остава никакво съмнение, че в старата българска книжнина не бива да се допуска отъждествяване на Йоан Екзарх и по-късния негов съименник от началото на XI в.

Намерението на Козма да поучи с един голям житейски и творчески пример, а не с книжовното дело на сравнително по-неизвестния Иван Презвитер от XI в., когото той не е можел да познава по простата причина, че е живял приблизително полустолетие преди него, личи и от бележката му: „Єпископ8 бо н попъ подобает оучнтн н наказатн порѣченым ем8 людн!“ и особено шлифованата почти като сентенция мисъл: „Откѣдѣ бо исходѧтъ волцн снн зланн псн — еретическаѧ оученнѧ? Не от лѣностн н гр8востн пастѵшескы?“[37] При това положение естествено е да се предположи, че като е давал образци за подражание, Козма е имал пред вид книжовник, който, така да се каже, „докрай“ е изпълнявал и изпълнил своя пастирски дълг — така, както и самият Козма се е стремял да служи на повереното му „стадо“.

От предшествениците на Козма в Преслав със самоотверженост в тази насока е работил (по преценка на Козма) най-вече Йоан Екзарх, писал още повече и против еретическите дуалистични възгледи — тема за Козма от първостепенно значение.

Колкото до това, че прославеният от Козма Иван Презвитер е наречен „нов“, той би могъл да е такъв спрямо многобройните свои съименници — християнски и църковни дейци от различните християнски народности, но най-вероятно той е „нов“ за един новопокръстен народ, какъвто в края на IX и в началото на X в. е бил и се е чувствувал българският народ

[35] Ю. Трифонов, Беседата на Козма Пресвитера, с. 70.

[36] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, София, 1967, с. 106—130.

[37] М. Г. Попруженко, Козма Пресвитер, болгарский писатель X века, с. 75.

От друга страна, възможно е, когато нарича Йоан Екзарх „нов“, Козма да го сравнява с големия християнски апологет Йоан Златоуст — от изследванията на Ю. К. Бегунов се установява, че в своята творческа дейност като писател-проповедник Козма е изпитал известно влияние от Йоан Златоуст.[38] На трето място, доколкото науката за старата българска литература борави с писателски имена, Йоан Екзарх е първият български писател с това име.

Трябва специално да се обърне внимание и на изказаната от Презвитер Козма мисъл, че неговите съвременници — вероятно става дума за дейци на перото — считали „Новия Презвитер и Екзарх Йоан“ и неговото време за недостижими. От израза „н не глаголнте“ се вижда, че до това мнение — за недостижимостта на Йоан — Козма е стигнал вследствие на много разговори.

Това възвеличаване подхожда преди всичко за богатото с литературни и други творчески дела време на цар Симеон, което наистина е изглеждало непостижимо в сравнение с неясното бъдеще и заплахите от много страни и посоки в края на цар Петровото управление и непосредствено след неговата смърт, когато се установява, че е била написана Беседата против богомилите.[39]

Анализът показва още, че като цяло Беседата на Козма против богомилите е не само критика на богомилството, а и един вопъл за бъдещето на пропадаща България. Граденото от писатели като Йоан Екзарх с книги като Шестоднева, за да има и нашият народ свои идейни опори, вече е било започнало да се руши. Съзнавайки добре тази насока на развитието, Козма изтъква примера на Йоан Екзарх, сочи го като образец и призовава: „Подражавайте на Иван, новия презвитер и екзарх на българската земя! Мнозина от вас сами го познаваха!“

Понеже засяга една дискусионна проблема, пред българското историческо литературознание възникват нови задачи, породени от мисълта на Ем. Георгиев, че „тезата, която поставя дейността на Презвитер Козма в началото на втората българска държава, също има своя Йоан. Тя чете неговото име в нашите истории от втората половина на XVIII в. Това е онзи търновски патриарх Йоан, който е играл значителна роля по времето на освобождението на българите от византийско иго, нещо повече, освобождението на България става по внушението на този патриарх Йоан.“[40]

За този патриарх Йоан споменава в своята „История славеноболгарская“ Паисий Хилендарски. Макар въпросът, откъде е взел той това име, да е разглеждан много пъти и да надделява мнението, че „причина“ за появата му са книжовни източници,[41] той се нуждае от преразглеждане, което може да ни открие нова — малко или съвсем непозната досега документална страница от историята на нашата средновековна литература, може да доведе до нови и интересни находки.

---

[38] Ю. К. Бегунов, Козма Презвитер в славянските литератури (ръкопис на руски език), с. 453.

[39] Ю. К. Бегунов, Козма Презвитер . . ., с. 365.

[40] Ем. Георгиев, Литература на изостреии борби в Средновековна България, 1966, с. 284.

[41] Пак там, с. 285, където е посочено, че на тази тема са работили и писали М. Дринов, К. Иречек, П. Ников, Ю. Трифонов, Ив. Снегаров, В. Н. Златарски.

Що се отнася до съотношението Йоан Екзарх — Презвитер Козма, при сегашното състояние на фактите и наблюденията трябва да се смята за доказано, че се касае за явление и проява от X в., когато българската литература отбелязва един от най-високите върхове в своето развитие.

II. БИБЛЕЙСКА СИМВОЛИКА И ИСТОРИЧЕСКА ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

(Размисли върху едно сравнение в Похвалното слово за Патриарх Евтимий Търновски от Григорий Цамблак)

Макар че за Похвалното слово за Патриарх Евтимий Търновски на Григорий Цамблак е писано най-много, все пак откъм идейна и художествена страна то не е изследвано и изучено докрай. В тази насока Словото предлага обилен материал и явни връзки със съвременността — характерен белег впрочем на целокупната Цамблакова дейност като писател.[42]

От многото възможни аспекти за изследване ще взема само един факт: сравняването на Патриарх Евтимий със старозаветния библейски Мойсей, защото — както ще се види — това сравнение се намира в зависимост от някои страни на народностния ни живот и участ в началото на XV в. Наблюденията и изводите от тази гледна точка са оправдани, защото, както ще покаже конкретният анализ, те се намират в синхронен контакт с някои явления от нашия политически и обществен живот след окончателното покоряване на България от турците. От друга страна, едно издирване в очертаната линия е оправдано и поради това, че напоследък в методологията на медиевистичните литературни проучвания все по-настоятелно и обосновано се налага изискването за по-задълбочено и конкретно проучване на системата от символи, техните исторически и фактически еквиваленти.[43]

Особено важна е мисълта, изказана от Д. С. Лихачов, че „голям интерес представлява въпросът за реализацията на символите. Формите на тази реализация в литературното произведение могат да са извънредно разнообразни: символът може да бъде показан..., за него може да бъде направен само намек, той може да бъде поднесен на читателя като цитат или преразказ."[44]

Няма съмнение, че един такъв нов подход при тълкуването на литературните паметници от миналото би дал възможност из тях да бъдат изведени и въведени в „изследователска и идейна орбита" явления, идеи и художествени ценности, които досега или не са били забелязвани, или пък са били считани за неособено важни, докато те в същност не са лишени от такива качества и ги „съдържат" понякога в неочаквано големи и непредполагаеми размери.

---

[42] Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, Москва, 1958; В. Велчев, Творчеството на Григорий Цамблак в светлината на южнославянския предренесанс, Език и литература, год. XVI, кн. 2, 1961. Възгледите си от тази статия авторът развива и в очерка си за Григорий Цамблак в История на българската литература, т. I, София, 1962.

[43] Д. С. Лихачев, К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв., ТОДРЛ, т. XX, Москва — Ленинград, 1964, с. 5—28.

[44] Пак там, с. 22.

При сравняването на Патриарх Евтимий с библейския еврейски водач Мойсей Григорий Цамблак се е основавал на старозаветната библейска книга „Изход“, в която е разказана легендарната история за бягството на израилтянския народ от четиристотингодишно пленничество в Египет и четиридесетгодишното му скитничество в пустинята, докато най-сетне се добере и установи в „обещаната“ му от бога Яхве Ханаанска земя.

Независимо от исторически достоверното и легендарното в този разказ[45] той е допаднал на Цамблак, понеже в страданията, изживени и изтърпени от нашия народ след турското нашествие, завършило така печално за Средновековна България, и изстраданото от евреите по пътя към „Обетованата земя“ той е виждал аналогия. Основният смисъл на това сходство е, че страданието и робията — каквито и да са, колкото и да са тежки и непоносими — могат и трябва да бъдат превъзмогнати.

Разбира се, това схващане е било подхранвано и от типичния за средновековието фатализъм, но въпреки подтекстовото присъствие на фатализма в разглежданото произведение на Цамблак на преден план е трезвият народностен и политически поглед на писателя към света и към живота.

Естествено за тоя подход към проблемите е повлияло в значителна степен и преклонението на Цамблак пред неговия учител, но не по-малко и някои съвременни на писателя събития, най-важното от които е опитът на Иван Срацимировите и Иван Шишмановите наследници през 1404 г. да освободят България от турско владичество.[46] Въпреки че това въстание е завършило неуспешно за България, то е имало положителни последици за някои от съседните държави — Сърбия, Унгария, Влашко.[47] До 1404 г. в Сърбия и във Влашко Цамблак вече е бил — в Молдавия като главен проповедник в Сучавската митрополитска църква, където е написал ред църковни проповеди и Мъчението на Иван Нови Белиградски,[48] и в Сърбия — като игумен на Дечанския манастир, в който е създал едно от най-ярките произведения на средновековната южнославянска повествователна литература — Житието на манастирския ктитор крал Сте-

---

[45] Мнения по въпроса у Э. Рейсс, История священных книг Ветхого завета, Сб. Происхождение Библии, Москва, 1964, с. 342—393. За Рейсс (с. 344) „изходът“ на евреите из Египет е реално историческо събитие. Само точно не можела да бъде определена годината, когато е станало това: най-вероятно „изходът“ е станал около XV в. пр. н. е. За достоверен приема „изхода“ и В. Келер, Библейски събития, София, 1960, с. 115 и сл. От своя страна за чиста легенда счита преселението А. Б. Ранович, Миф об исходе Мойсея, Сб. Критика иудейской религии, Москва, 1964, с. 211—218. По-умерено гледа на въпроса Н. И. Скворцов-Степанов, Книги Мойсееви и их историческая ценность, пак там, с. 46—108. Че в основата на Мойсеевото Петокнижие стоят митове и легенди, смята и Де В. В. М. Леберехт, Очерки к введению в Ветхий завет, Сб. Происхождение Библии, с. 304 и сл. Историческа основа в някои от легендите на Стария завет вижда И. М. Дьяконов, История Мидии, Москва — Ленинград, 1956, с. 15. Особено интересен в тази насока е анализът на Ю. Веллъгаузен, Введение в историю Израиля, Сб. Происхождение Библии, с. 394—408. По отношение историческото и легендарното в Новия завет интересни наблюдения и изводи предлага английският учен А. Робинсън, Произход на християнството, София, 1959, с. 40, 49—50.

[46] П. Петров, Въстанието на Константин и Фружин, Известия на Института за история, кн. 9, София, 1960, с. 187—215. История на България, т. I, София, 1954, с. 263, История Болгарии, т. I, Москва, 1954, с. 177. А. Бурмов, П. Петров, Христоматия по история на България, I, София, 1964, с. 375—376.

[47] П. Петров, Въстанието на Константин и Фружин, с. 209.

[48] П. Русев, А. Давидов, Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература, София, 1966, с. 56 и сл.

фан Урош III Дечастски (1321—1331).[49] Като обществен и църковен деец, запознат непосредствено с балканската държавна проблематика на своето време, и като българин-родолюбец българската политическа акция от 1404 г. е могла да влияе положително върху неговото творчество, да насочва мисълта му към съждения, че тежкото робство, под което е изпаднала България, няма да бъде вечно.

В библейската книга „Изход" Мойсей по „божие внушение" става водач на евреите и ги извежда из долината Гесем след 400-годишен плен и робия. За да изпълни тази така тежка мисия, по „нареждане" на бога Яхве Мойсей обрича живота си на народа, комуто служи цели 40 години, превеждайки евреите през Синайската пустиня — от Египет до Ханаан.

Като тръгва от тази „идейна позиция" на книгата „Изход", Цамблак я обогатява и развива — и най-важното — съгласува я с българските обществени и политически условия от края на XIV в. За него няма съмнение, че обичният му учител Патриарх Евтимий във всяко отношение може да се сравнява и уподобява с Мойсей.

Но дори и това не го задоволява — защото според него Евтимий е не само равен с Мойсей, а го и надминава. Така мисли Цамблак, тъй като, ако Мойсей е получил повеление „свише" да служи на сънародниците си, до същото решение Евтимий стига сам. Или, както със специфичната лексика на времето си Цамблак се изразява — Евтимий сам, доброволно се пренася в „благоугодна жертва" на господа — сам себе принесе жрътвѫ благоугодѭ господевн.[50]

Към тази хипербола Цамблак прибягва съзнателно, понеже все пак Мойсей е „боговидец" — той „се е срещал" с бога, дори се е „борил" с него, докато Евтимий — въпреки всичкото си благочестие — е обикновен земен човек. Затова пък с решенията си трябва да покаже, че е надживял и надмогнал обикновеното. Така, мисли Григорий, е налице здрава предпоставка между двамата дейци да се търси близост, да се установи аналогия в поведението и заслугите им към народите, на които те принадлежат и които при изключително трудни жизнени обстоятелства им се е наложило да ръководят и направляват.

При това следва да се припомни, че като религиозен човек Цамблак е вярвал в истинността на разказаното в Библията, от което смисълът на направения от него паралел между Евтимий и Мойсей е бил за него колкото религиозен, толкова и реален. Затова съвсем „закономерно" той нарича Евтимий „божи човек". А щом подобно на Мойсей по сърце, съвест и мисли Евтимий се е обрекъл да изпълнява божията воля, той не е могъл да не приеме тежкия жребий да претърпи в името и в защита на тази воля „вериги и апостолско гонение". По този повод Григорий изказва следното съждение: „Н сне по своєн прѣмѫдрости строѭщоу богоу ꙗко да блаженный онъ старець (Теодосий Търновски предсказал на ученика си Евтимий, че ще претърпи вериги и апостолско гонение — К. М.)

[49] История на българската литература, т. I, София, 1962, с. 330—331, В. Сл. Киселков, Проуки и очерти, с. 246—248. Срв. и К. Мечев, Sur la paternité de la deuzième Vie d'Etienne Dečanski, Byzantinobulgarica, II, Sofia, 1963, p. 303—322.

[50] E. Kałuzniacki, Aus der panegyrichen Literatur der Südslaven, Wien, 1901, с. 28, p. 18—19.

не тъкмо аже от добродѣтели въспримемъ мъзды и части достоиныа, иж и пророческаго дара іавит са не непричастень, иж и священныи евтимие ако предоувѣдевь волѧ господьня, бываемое званиа не отбегнѣт, понеже послежде, ако другии Моисн съ предстателствѣ людии посланти са хотаще."[51]

Не минало много време и „отредените" за Евтимий „вериги и апостолско гонение", чрез които той ще се уподоби на Мойсей, „идват", за да не се освободи от тях до края на дните си. Причината за това е турското нашествие, поради което Евтимий е принуден за известно време да напусне България, за да се завърне сетне обогатен и умъдрен духовно, което е условие да й служи по-дейно и плодоносно.

С учителя си Теодосий той заминава за Цариград, където особено силно изявява дарбите си — влезлите във византийската столица в контакт с него видни мъже задълго запомнили срещи и разговори с младия българин. Дори в този пункт на Цамблаковото изложение има сходство с библейския разказ за Мойсей. Това може да се твърди, защото, преди да стане водач на народа си, Мойсей се отдалечава за известно време от Египет — от долината Гесем — и отива в Мадиамската страна. Умъдрен от добитото там познание, Мойсей обиква още повече народа си.

Освен това нужно е да се изтъкне, че в тия моменти от Похвалното слово за Евтимий заедно с всичко друго има и един автобиографичен елемент по отношение на самия Цамблак. Да цени високо родното, той е имал дълбоки основания: от 1393 г. до края на живота си той не може да види вече България, която тъй много е обичал.

Продължителен е престоят на Евтимий във Византия — в Цариград и Атон. Той обаче никога не забравя, че няма нищо по-добро и привлекателно от Родината, защото за своите родни синове тя е всякога „пристанище", в което те могат да се прислонят, понеже тя е нежна майка за ония, които я обичат. От своя страна и Родината също „иска" да прибере при себе си Евтимий, за да бъде неин „красител", „крепител" и „питател" — функции, за които епохата е предявявала изключителни изисквания и на които Евтимий е бил в състояние да отговори.

Тази повишена „взискателност" спрямо дейците на общественото и културното поле се е налагала от върховните изпитания, които вследствие на турския натиск е преживявала тогавашна България. Когато османлиите започват последователно и методично — особено след Чирменската битка от 26 септември 1371 г. — да завладяват южните български земи, Евтимий превръща Търново в „странноприемница". Още по-деен защитник на нещастните си сънародници става Евтимий, когато турците превземат столичния град. Тогава той помага на всички: на смели и страхливи, пази ги, доколкото може, от чуждото влияние, с блага дума осъжда малодушните и ги въодушевява за съпротива против поробителя — съвсем вероятно една от причините (ако не и главната) сто и десет видни търновци да бъдат изклани в една от търновските църкви, или, както картинно Григорий се изразява, „гърлата им станали играчка на ножа"[52].

В размишленията си за тази жестокост, от която „езикът на човека се вдървява, а костите се разтреперват"[53], Цамблак пак припомня стра-

[51] E. Kałuzniacki, цит. съч., с. 34. ред 9 и сл.
[52] Пак там, с. 53, ред 5 и сл.
[53] E. Kałuzniacki, цит. съч., с. 52, ред 29—30.

данията, понесени от евреите в техния египетски план. Мисълта му, че въпреки страданията и в тази битка, костувала им толкова скъпи жертви,[54] морални победители са българите, както в „Мойсеево време“ — въпреки всички пречки — евреите са победили египетските си мъчители.

Затова в разсъжденията на Евтимий за Мойсей, предадени от Цамблак като изказани, след като събитията в Търново завършват така трагично, звучат съвсем естествено. На раздяла с търновци, когато подир клането най-видните граждани били изселени, а с тях заедно и Евтимий, патриархът им припомня, че благодарение на вярата си в бога, което може да бъде идентифицирано и с вярата в себе си, евреите са се сдобили с водач, извел ги из Египет — „из дома на робството“[55].

Щом Евтимий е толкова мъдър, щом има такъв верен поглед за света, естествено е Цамблак да се прекланя пред него, да се прекланя без всякакви уговорки и условия. Ето защо в пълно съгласие с безрезервния си възторг към своя учител и верен на неизменното си родолюбие, Григорий оприличава книжовната дейност на Евтимий в България и написаното от него на български език с каменните скрижали, които бог „дал“ на Мойсей на Синайската планина, след като той се молил за тази благодат цели четиридесет дни. В своя патриотичен унес, когато разказва как с общото желание на всички български епископи Евтимий бил избран за търновски патриарх, Григорий преценява, че той не само се е изравнил с Мойсей, а го е и надминал.[56]

В същност тук се касае за едно своеобразно предисловие към онова, което Григорий смята да разкаже на слушателя и читателя за Евтимий като водач на народа по време на общото бедствие. Такова осмисляне на Евтимиевата дейност е могло да стане най-вероятно след събитията в 1404 г. Това предположение намира опора в самия Цамблаков текст: Григорий пише, че възвеличава живота и делата на Евтимий, за да им се подражава.[57]

Това е било подходящо да се изтъква, ако между Цамблаковите слушатели (и читатели) е имало хора, които да се откликнат на тази идея. Както се знае, по това време в Румъния е имало значително българско население, към което, както изглежда, с това свое съчинение, писано най-вероятно в битността му на киевски православен митрополит, Григорий се е обръщал. Свое звучение е имала тази тема и в Русия, защото тъкмо в тази епоха с мощни удари великоруското Московско княжество се отърсва от татарското робство и влияние.

При тези общи идейни и конкретно-исторически концепции, върху които е изградено Похвалното слово за Евтимий, понятно е защо за последния български патриарх преди турското заробване Родината е пристанище. Такава е тя — пристанище, до което той не стига, — и Ханаанската земя за Мойсей. За разлика от библейския герой Евтимий има щастието да хвърли котва в родното пристанище и никога да не го напусне. Той е желан и обичан в него, защото е служил на народа си със „свирката на духа“[58].

---

[54] Част от имената на убитите са опазени в Синодика на цар Борил (редактиран в Евтимиево време). Вж. М. Г. Попруженко, Синодик царя Борила, София, 1928, с. 93—94; Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, кн. втора, София 1944, с. 166.

[55] E. Kałuzniacki, Aus der panegyrichen Literatur, с. 57, ред. 6—7.,

[56] Пак там, с. 43, ред 27 и сл.

[57] Пак там, с. 29, ред 11 и сл.

[58] E. Kałuzniacki, Aus der panegyrichen Literatur, с. 45, ред 11.

Точно такава деликатна функция е изпълнявал и Мойсей като водач на израилтянския народ в пътя от Египет до Ханаан. Ако той не е постъпвал така умело, ако не е водил своите сънародници „със свирката на духа", народът не би го следвал цели четиридесет години в пустинята, за да стигне — макар и без него, а воден от Исус Навин — до желаната заветна цел.

Така и Евтимий не е успял да доведе докрай замислите си: идейното и политическото противодействие в първите месеци на робството бива разкрито, сто и десет видни столични граждани биват изклани, но насоката, дадена от Евтимий, трябва да се следва, ако народът иска да се избави.

В първите месеци на поражението, когато по понятни причини турците не са прощавали и най-малкото провинение на новите си поданици, Евтимий става крепост на народния дух в борбата му за независимост. Ако не е обладавал същите черти на характера — защото евреите неведнаж се поддавали на идолопоклоннически и други съблазни, — и Мойсей не би изпълнил божията воля да изведе „богоизбрания народ" от Египет и да го заведе в Ханаан.

Изпълнител по същество на такава воля за българите е и Евтимий. Както религиозно и идеологически да се тълкува Евтимиевата постъпка, тя все пак не напуска сферата на земното, човешкото. Пък и когато отива на принудително заточение, както се приема в Бачковския манастир,[59] Евтимий изпълнява съвсем сходни задачи с Мойсеевите: пази народа от „сарацинското нечестие" (мохамеданството), както и Мойсей е пазил сънародниците си от чужди религиозни влияния.

В контекста на историческия процес у нас в края на XIV и началото на XV в. и борбата на евреите 3000 години преди това за самоутвърждаване религиозната изключителност има безспорно положителна роля. Това Цамблак, така добре начетен в библейската литература и така дълбоко лично изстрадал живота, добре е разбирал и сполучливо изложил в Похвалното си слово за Евтимий. И тъй като преценява, че условията за положителни прояви при Евтимий са били по-сложни, отколкото при Мойсей, позволява си да направи заключението, че Евтимий не само е достигнал библейския патриарх, но и го е надминал.

Наистина въстанието у нас през 1404 г. (януари—юни, както го датира П. Петров) не успява. Но въпреки това то е оставило известни надежди в сърцата на българите от това време. Затова започнатото и постигнатото от Евтимий Цамблак е считал за съществено важно относно бъдещето на българския народ. Така е преценявал той, защото с книжовното си дело и с обществената си дейност Евтимий е съградил основи за народностна съпротива срещу поробителя. Че не е успял сам да изведе това толкова трудно дело до успешен край, оправдание за това Григорий е виждал и в самата обстановка, при която е действувал учителят му. Влияние в случая — и то предимно в идеен план — е упражнил библейският авторитет: поради естествените предели на човешкия живот Мойсей също не е стигнал до Ханаан, успял е само да се приближи до него.

Наред с безкрайния възторг и почит към делото на Евтимий надеждата на Григорий, че българският народ все още не е лишен от твор-

[59] Пак там, с. 53, ред 3 и сл.; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956, с. 176.

чески личности, е изразена много добре и в Похвалното му слово за чичо му Киприан Цамблак, за когото с гордост бележи: „Сего же оубо наше отечество изнесе!“[60] Тази забележка (Словото за Киприан е написано около 1409 г.) Цамблак прави във връзка с големия жизнен и служебен просперитет на търновчанина Киприан: от обикновен монах той успява да се издигне до поста всерусийски митрополит.

За да величае Киприан, а чрез него и България, Григорий е имал и една друга, не по-малко важна лично за него причина: Киприан бил роден брат на баща му — „братъ бѣаше нашему отцю“,[61] — категорично пише той. Григорий възвеличава, а така увеличава и без това голямата слава на Киприан, но страда, че този „голям светилник“ е сиял не на бащина земя. Обаче все пак се утешава, че той е действувал между единокръвните и единоверните на българите руски славяни.

За времето това схващане е важно като политическа идея, защото Русия, където Киприан живее и работи от 1376 до 1406 г., тъкмо тогава се възмогва много като политическа сила и буди вяра и надежда в патриотичното и славянско сърце на Цамблак. С други думи, предричанията на Евтимий, че подобно на древните евреи и българите могат да намерят път към свободата — получават в силата на Русия своята реализация.

Колко дълбоко Григориевите произведения са пронизани от политически мотиви, колко много се е надявал Цамблак на помощ за България от все още свободните или възмогващите се в началото на XV в. славянски страни, се вижда от неговото Слово за пренасяне мощите на Петка Търновска от Търново във Видин и оттам в Сърбия.[62] В това Слово Цамблак се впуска в пламенни и патетични възхвали по адрес на Сърбия и нейните владетели не без надеждата, че ще може да предизвика съчувствие към поробените си съотечественици, чиято слава по неговия израз е „помръкнала“. Неговите надежди обаче остават неоправдани.

Затова, когато разбира, че от хвалебствията му няма полза, търси наново — и намира — други земи и друга среда, за да работи, доколкото може, в името на поробената си Родина. Така подетото от Евтимий — да се служи на отечеството при всички обстоятелства, да не се забравя бащиният съвет, да не угасва в сърцата волята за свобода — Григорий Цамблак превръща в правило на живота си.

Това от своя страна по свой начин потвърждава реалността на установената тук аналогия: че когато е сравнявал или поставял по-високо Патриарх Евтимий Търновски от библейския Мойсей, Цамблак е имал за задача да откликне на съвременния политически момент и според възможностите с перо да му служи, което е своеобразен израз на неговата предренесансова идеология и отношение към света.

Впрочем предложеният тук анализ намира опора и потвърждение и в художествената практика на друг голям български и южнославянски писател — Константин Костенечки. В житието на сръбския деспот Стефан Лазаревич (1389—1427) той също сравнява сръбския управител с Мойсей.[63]

---

[60] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, I, София, 1958, с. 181.

[61] Пак там, с. 185.

[62] В. Сл. Киселков, Митрополит Григорий Цамблак, София, 1946, с. 61—64.

[63] Старе српске биографије XV и XVII века — Цамблак, Костантин Пајсије, С предговором Павла Поповића, Београд, 1936, с. 118.

Заедно с реалните отгласи от историята, от съвремието разгледаните места от Похвалното слово за Патриарх Евтимий и частично от Похвалното слово за митрополит Киприан и Словото за пренасяне мощите на св. Петка от Търново във Видин, а оттам в Сърбия имат и това значение, че с преки автентични данни от самия Цамблак потвърждават неговата българска народностна принадлежност. Това се налага да бъде наново подчертано, защото някои съвременни югославски литературни историци, като Дж. Сп. Радойичич напр., стигат дотам, че наричат Цамблак „албано-българо-влах“ ...[64]

Вярно е, Цамблак е не само български, но може би повече балкански и общославянски писател, но не защото е със смесено или неизвестно народностно потекло, а защото зрелият му творчески живот е протекъл всред много народи, на които той, доколкото е можал, с чувствителното си сърце на художник е служил, но всякога с надеждата, че те ще помогнат на поробеното му отечество.

Обладан все от тази си заветна мечта, той сравнява учителя си Патриарх Евтимий с библейския Мойсей. Българската народностна принадлежност на Цамблак е изразена ясно и посредством неговото категорично твърдение, че той много добре знае какво е целела и какво е представлявала Евтимиевата литературна и правописна реформа, от обичта, с която *плете слово* на български език. Цамблак пише, че литературната и езиковата реформа на Евтимий се наложила, тъй като богослужебните и други книги в България били остарели — те били още от времето, когато народът ни се покръстил.[65]

Въпреки че е бил игумен на сръбския Дечански манастир, като е използувал стари сръбски източници и преди всичко житието на Стефан Дечански от т. нар. Данилов сборник,[66] Цамблак изпуска много от онова, което би засегнало българската народностна и политическа чест.[67] В това отношение особено важни са съкращенията във връзка с Велбуждската битка от юни 1330 г. Докато в сръбския източник по този въпрос се говори обстойно, Григорий съкращава и стига до един важен извод: балканските славянски народи и частно българи и сърби трябва да се обединят — само така те може да дадат организиран отпор на враговете си.[68] Българската позиция на Цамблак при преработката на Стефановото житие още на времето е отбелязана от архимандрит Иларион Руварац,[69] който при това на всеки ред в книгата си за княз Лазар нарича Григорий „Бугарин“...

Така във всичките си значителни произведения на „светски теми“ Григорий Цамблак е винаги злободневен, актуален писател, който обикновено разработва сюжетите си така, че засяга важни страни от живота в България от края на XIV и началото на XV в.

---

[64] Вж. мнението на Радойичич у Л. Павловић, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево, 1965, с. 99, бел. 12 под линия, с. 269 и др.

[65] E. Kałuzniacki, Aus der panegyrichen Literatur, с. 4041.

[66] Ђ. Даничић, Животи краљева и архиепископа српских, Загреб, 1866, с. 162—214.

[67] Гласник друштва српске словесности, XI, Београд, 1859, с. 71—74.

[68] Пак там, с. 72. Срв. K. Mečev, Sur la paternité, p. 316 sqq.

[69] И. Руварац, О кнезу Лазару. Прештампано из „Старожилова“. У Новом Саду, 1888, с. 178 и др.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

НЯКОИ МОМЕНТИ НА БЪЛГАРО-ВИЗАНТИЙСКИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ XIV В.

(Исихазмът и неговото проникване в България)

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА-КОНСТАНТИНОВА

От всички прояви на византийската религиозно-философска мисъл през XIV в. споровете между исихасти и варлаамити несъмнено са оказали най-силно влияние върху облика на балканската духовна общност. В тях намираме обяснения на редица явления, характеризиращи не само т. нар. Палеологов ренесанс, но и културата на славянския Юг.

Историята на дългогодишните диспути и съдбата на участвуващите в тях е известна и многократно излагана.[1] Исихастите побеждават и съборът от 1351 г., който утвърждава учението на Григорий Палама, осъжда Варлаам и неговия последовател българина Акиндин (умрял в 1349 г.) като еретици. Без да излагам обстойно възгледите на двете течения, ще отбележа само, че те възхождат към противоположни философски школи: варлаамитите са номиналисти, исихастите — реалисти; за варлаамитите познанието на бога се достига чрез познание на света, за исихастите божествената истина е в човешката душа, в стремежа на личността към идеално и безгрешно състояние.

[1] Не е възможно да се посочи цялата обширна литература върху исихазма и варлаамитството. Преглед на по-важните изследвания вж. у H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, с. 712—761, и в труда на J. Meyendorff, Introduction a l'etude de Gregoire Palamas, Paris, 1959, с. 15—22. За исихазма като проява на източноевропейския предренесанс вж. Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, Москва, 1958 (Доклад на IV Международен конгрес на славистите); от същия автор: Предвозрождение на Руси в конце XIV-первой половине XV века, сб. Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы, Москва, 1967, с. 136—182. Подробни библиографски указания са посочени в изследването на Д. Ангелов, Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна България — исихазъм и варлаамитство, Известия на Българското историческо д-во, кн. XXV, София, 1967, с. 73—92 (нататък: Д. Ангелов, Към историята...). Вж. и излязлата в последно време статия на Г. М. Прохоров, Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — В: Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, 1968, с. 86—108.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

В богословско отношение варлаамитите са рационалисти, докато исихастите се опитват не само да възродят източното православие в тази аскетико-съзерцателна практика на малоазийското монашество, която ни е позната от IV в. насам, но и да я обосноват теоретически.[2] Те въвеждат понятието за божествената енергия, която позволява на съвършения човек при определени условия да постигне блаженствата на „мисления рай“ още тук, на земята. Идеята за непосредно общение на хората с бога чрез „виденията“ (теорията), провъзгласена и проповядвана от Григорий Синаит,[3] има извънредно голяма притегателна сила и за късо време намира много последователи по целия Балкански полуостров. В своите съчинения Григорий Синаит разработва подобно на Йоан Лествичник и особено на мистика Симеон Нови Богослов психологически етюди, като ги степенува в една сложна и детайлно разработена схема според тяхното отношение към „виденията“.

Но истински теоретик на исихазма и автор на учението за енергиите е Григорий Палама, който поема след 1338 г. защитата на това учение и участвува във всички събори и диспути до смъртта си. Палама привежда редица съмнителни моменти от учението на Григорий Синаит в съгласие с официалната църква и го свързва със светската власт, като си осигурява подкрепата на император Йоан Кантакузин.[4]

Сред южните славяни интересът към полемиката се събужда още при първите стълкновения на Варлаам с атонските монаси. Средищата, в които се води най-напрегната идейна и политическа борба (Атон, Цариград и Солун), са и центрове на най-активно византийско-славянско общуване, оформящи облика на единната православна култура.[5] Философските и богословските позиции на исихазма спомагат за утвърждаване на тази културна общност; идеите на варлаамитите са насочени срещу

[2] Както е известно, Варлаам не се изказва пряко за реформирането на византийската църква. Пред патр. Йоан Калека той само обвинява монасите-исихасти от Атон в месалианство и „пъпоумие“. По това време (1338) той е яростен противник на западната църква и автор на няколко съчинения срещу нейните обреди. За неговото осъждане и за изхода на цялата полемика немалко значение има авторитетът на Атон като пазител на православието и крайно отрицателното отношение не само на монашеското съсловие, но и на широките народни маси към „латиняните“. Още са живи спомените за нашествието на кръстоносците, а в самата Света гора — за бунта срещу унията в 1274 г. и последвалата я жестока разправа с монасите. В противоварлаамитската литература Варлаам е бил наричан презрително *λατινοφρονῆς* (латиномъдруващ).

[3] За Григорий Синаит вж.: П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. I, вып. 1, СПб., 1898, с. 24—141; В. Киселков. Средновековна Парория и Синаитовият манастир, Сборник в чест на В. Н. Златарски, София, 1925, с. 103—118; от същия автор: Григорий Синаит, представител на мистицизма във Византия през XIV в., София, 1928.

[4] Между многобройните изследвания върху личността, възгледите и произведенията на Григорий Палама ще посоча монографиите на епископ Василий (Кривошеин), Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Seminarum Kondakovianum, VIII, Прага, 1936, с. 99—154; Архим. Киприан, Антропология св. Григория Паламы, Paris, 1950; Beck, цит. съч., с. 322—332 и 712—715 и най-пълното изследване на Meyendorff, Introduction à l'étude с обширна библиография върху Григорий Палама, с. 15—22.

[5] Ив. Дуйчев, Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — Труды Отдела древнерусской литературы, XIX, с. 107—129; Болгарские лицевые рукописи XIV в. — В кн.: Болгарская миниатюра XIV в. Исследование псалтыри Томича. Москва, 1963, с. 7—19; също и: Collaborazione fra artisti bizantini e bulgari nel secolo XIV. — в книгата му: Medioevo bizantino-slavo. Vol. I, Roma, 1965, стр. 455—465 (=Storia e litteratura, 102).

нея. Перспективите за създаване на гръко-латинско културно единство, за такава връзка между елинизма и християнството, каквато намираме в учението на Тома Аквински, нямат почва в историческата обстановка на Балканите през XIV в. По тия причини варлаамитството, явление, несъмнено показателно и с огромна важност за Византия, не задържа своите позиции нито в империята, нито в страните, свързани с нея. В славянските съседи на Византия това течение има по-слаб отзвук, отколкото исихазмът.[6] В българската литература варлаамитите не оставят нито свои произведения, нито някакви тенденции за бъдещо развитие. (В следващия век, независимо от тежките условия за културен живот, литературните прояви се градят в общи линии върху идейните и формалните принципи на Евтимиевата книжовна школа.)

Така, докато турското нашествие разрушава останките на могъщата някога империя и страните в непосредствената сфера на нейното влияние, източноправославната духовна култура, моделирана и утвърдена от исихазма, преживява последния си разцвет. Резултатите от него надхвърлят по пространство територията на Балканите, а по време — XIV в. и намират отражение в Русия, която ги приема като духовна наследница на „втория Рим".

Не всички прояви на византийско-славянската културна общност през XIV в. са издирени и проучени. Най-слабо са изследвани преводите, на съчинения,създадени в средата на исихастите. Големият по количество материал още не е събран и извлечен от ръкописите, а известните данни са разпръснати в многобройни изследвания (главно в трудовете на П. Сирку, К. Радченко и А. Яцимирски) и се нуждаят от систематизация.[7]

Целта на настоящата работа е само да проследи някои конкретни факти от отражението на византийската литература с исихастка насоченост в преводите и преводаческата дейност на българските исихасти. Ще се ограничa с наблюдения върху два жанра, в които идеите на исихазма са отразени най-последователно и непосредствено — полемическия и житийно-панегирическия.

Както е известно, исихазмът се налага след продължителни диспути и публични спорове, които пораждат богата полемична литература. От ораторското изкуство и авторитет на участвуващите в спора, от умението им да привлекат и убедят слушателите е зависел до известна степен изходът на полемиката. Още първият събор, пред който Варлаам обвинява атонските монаси, изтъква Григорий Палама като негов равно-

---

[6] За последователите на Варлаам в България вж. Д. Ангелов, Към историята..., с. 84—90. У нас варлаамитството е обособено и от останалите многобройни ереси от това време, които силният мистичен дух свързва повече с исихазма. Сравни Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1969, с. 476—518.

[7] За преводната литература през XIV в. вж. К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, с. 321—335; Отчет о занятиях рукописями в библиотеках... Москвы и Петербурга. — Университетские известия, Киев, 1898, № 4, с. 1—68; П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Том I, вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898, с. 411—451; А. Соболевский, Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, СПб., 1903, стр. 1—37; А. Яцимирский, Из истории славянской проповеди в Молдавии (=Памятники древней письменности, т. 158, 1906); E. Turdeanu, La Litterature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays Roumains (=Travaux publiés par l'Institut d'Etudes slave, XXII). Paris, 1947; П. Динеков. Стара българска литература, т. II, София 1953, с. 36—37.

стоен противник. Основното съчинение на Палама, създадено в разгара на полемиката (1338—1341) — неговите „Триади", написани според Ж. Майендорф естествено, с неподправен, често интимен и на места дори грубоват тон, изпъстрени с цитати и повторения, го изтъкват като проповедник от висока класа.[8] В полемиката срещу Варлаам Палама е подкрепен от Нил Кавасила, бъдещ солунски митрополит, краен противник на западната църква; от племенника на Нил — известния със своята образованост Николай Кавасила,[9] и особено от авторитетната личност на патриарх Филотей, в чието творчество публицистиката заема значително място.[10]

Политическата поляризация на исихастите и варлаамитите изостря техния конфликт. Произведенията, свързани с диспутите, бързо се разпространяват не само сред духовниците, но и в светски среди. Коментариите върху спора навлизат във византийската литература и придават полемичен характер на редица творби, нямащи пряко отношение към теологическите разногласия. Най-ярък пример в това отношение представят двата основни исторически документа за събитията през първата половина на XIV в. — написани от съвременници и участници в тях — „Римската история" на Никифор Григора и „Историята" на Йоан Кантакузин. И двете творби са толкова откровено партийни, че техните оценки в повечето случаи са противоположни.[11]

Значителен дял от полемичната литература съставят частните писма и послания, които се разменят във връзка с дискусията както между съмишленици, така и между идейни противници. Авторите на писма — и паламити, и варлаамити — подражават на епистоларните образци от класическата древност. Особено се увличат в частна кореспонденция Григора и лицата от неговия кръг, на които след 1351 г. е забранено да проповядват открито своите възгледи.[12]

В преводната ни литература идейните борби са отразени едностранно — превеждат се произведения в защита на исихазма. В България Варлаам и неговите последователи са осъдени от събора в 1360 г., но благоприятна атмосфера за осъществяване на полемични преводи се създава още в 50-те години, когато се утвърждава авторитетът на Синаитовите ученици у нас.

Подборът на преведените произведения насочва към ония моменти от учението на исихастите, които нашият книжовник е искал да защити най-убедително. Между тях на първо място стои отрицанието на богослужебната практика на западната църква. Този факт подсказва, че в България варлаамитството е схващано преди всичко като носител на „латински" идеи.

Неголямата по обем противолатинска книжнина, преведена преди XIV в., се обогатява с няколко обемисти творби на Нил Кавасила и Гри-

[8] J. Meyendorff, Grégoire Palamas. Défense des saints hesychastes. Introduction texte critique, traduction et notes. Louvain, 1959.

[9] За Нил Кавасила вж. Beck, цит. съч., с. 727; за Николай Кавасила пак там, с. 780—783.

[10] Beck, цит. съч., с. 723—726.

[11] Г. А. Острогорский, Афонские исихасти и их противники. (К истории позневизантийской культуры.) Записки Русского научного института в Белграде, вып. 5, 1931, с. 349; История Византии, том III, Москва, 1967, с. 8—9.

[12] Сравни К. Радченко, Религиозное и литературное движение..., с. 194.

горий Палама. При това, както ще видим, през XIV в. за пръв път са ни засвидетелствувани сборници, в които противолатинските съчинения са обединени жанрово с други полемични произведения.[13]

От многобройните творби, полемизиращи пряко с варлаамитите, както и от редицата изложения на Григорий Палама върху същността на таворската светлина, в славянски превод се разпространява незначителна част. Нашите книжовници подбират произведения с информативен характер, излагащи сбито идеите на варлаамитството и тяхното кратко опровержение. Тънкостите в богословските определения на Палама, неговите сложни построения върху божествената същност и божествената енергия, са намерили по-слабо отражение в преводната ни литература. И това е естествено. Най-образованата част от българското общество, възпитана в исихастки дух и участвуваща активно в защита на исихастките идеи, вниква и без превод в същността на богословските диспути, а преводите се осъществяват за по-широк кръг от читатели с цел те да бъдат предпазени от „заблуждения", а не за да им се даде възможност да разсъждават върху тях.[14]

Най-ранни преписи от новопреведени полемични съчинения се срещат в южнославянски ръкописи от края на XIV и началото на XV в. Един от тях е известният чрез описа на А. Горски и К. Невоструев сборник № 175 от Московската синодална библиотека, сръбски извод, съдържащ само творби на Нил Кавасила и Григорий Палама.[15] От края на XIV в. е запазен един ръкопис, крайно интересен по състав, чието съдържание отчасти се покрива със съдържанието на посочения сборник. Ръкописът се пази в библиотеката на светогорския манастир Хилендар и е описан непълно от Сава Хилендарец под № 88; по-подробни бележки за неговото съдържание са запазени в черновите записки на еп.

---

[13] До XIV в. противолатински съчинения се срещат като приложение към други паметници. Най-ранни следи от тях намираме в Номоканона, изпратен в 1262 г. от деспот Яков Светослав на Киевския митрополит Кирил (А. Попов, Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.), Москва, 1875, с. 123—134). Вероятно в самото начало на XIV в., ако не и по-рано са преведени и статиите, включени като приложение към Требник, сръбски извод (пак там, с. 134—154).

[14] Очевиден е фактът, че сред балканските славяни и в Русия исихазмът се възприема повече като монашеска практика и оказва влияние преди всичко върху културното развитие. Теоретическото обосноваване на съзерцанието и концепциите на Палама за енергиите, както вече казах, имат по-тясно богословско и философско значение. Впрочем и в самата Византия между съвременниците и участниците в спора се открива едно разграничение на Синаитовото учение и „паламизма". Акиндин например се отдръпва от своя първоначален наставник Григорий Палама, след като Палама формулира учението си за таворската светлина. Според Х. Бек Акиндин не е противник на исихазма, а на паламизма (H. Beck, цит. съч., с. 716). На същите позиции стои и Никифор Григора.

[15] А. Горский, К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, т. II, ч. 2, с. 471—476 (нататък Син. 175). По този ръкопис А. Попов издаде Опровержението на „*Επιγράφαι*" от Йоан Век, принадлежащо на Григорий Палама. (А. Попов, Историко-литературный обзор..., с. 302—314). Син. 175 произхожда от Атон и според авторите на описа този именно екземпляр е бил изпратен от светогорските монаси на княз Константин Острожки като силно оръжие срещу католичеството. Преписи от южнославянския превод на поместените в Син. 175 творби се разпространяват в Русия чак до XVII в. (Сравни Горский и Невоструев, цит. съч., с. 477; също Описание рукописей Соловецкого монастыря. Ч. I, Казань, 1881, с. 433—438 (рък. № 283—285).

Порфирий Успенски.[16] От края на XIV и началото на XV в. се датира и един ръкопис от Лесновския манастир, със сръбски правопис, съдържащ Синтагмата на Матей Властар (нататък — Лесновски сб.). Непосредствено след Синтагмата са поместени догматически и полемически трактати, голяма част от които се намират и в Загребския панегирик на Владислав Граматик (от 1469 г.).[17]

В посочените ръкописи са поместени следните полемични произведения, излезли от средата на исихастите и насочени срещу Западната църква и срещу варлаамитите:[18]

Нил Кавасила[19]

1. Главизны латинскые, ѡ нихже мнѣ сьбыратн дХь стын ѡ сна исходнтн и снхь разрѣшенїа Кавасилою кирь Нилмь мнтрополїтѡ солоун'скымь. латин'ска глава а.

Нач.: Прьвое оубо древнаа... Загребски сб., л. 580—649 и 566—566 об (42-а глава е попаднала по-напред, между други произведения, за което има бележка от Владислав Граматик); Син. 175, л. 9—208 об.; Хил. 88 от л. 6-и; в Лесновския сб. 42-а глава се намира отделно в същото обкръжение, както в Загребския сб., обаче останалите „главизни" липсват.

---

[16] Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarské. Věstník České společnosti nauk, 1896, с. 32. Записките на еп. Порфирий Успенски се пазят в Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина, Ленинград, ръкописен отдел, сигн. F. XVIII. 33. Ръкописът е описан на л. 260—262. Освен полемичните съчинения на византийски автори от XIV в. в Хилендарския сборник (нататък—Хил. 88) са поместени още няколко творби със същата насоченост. Една част от тях са известните преди XIV в. произведения, включени в състава на Номоканона от 1262 г. Останалите не могат да бъдат идентифицирани поради неточността на описанието. Те са (цитирам по записките на сп. Порфирий): „Опровержение учении латинского богослова Фомы; Никиты Пафлагон яко в 13 день луны пред единим днем закончиви пасхи, господна бысть вечера, а не аганца тогда с учениками яде Христос; Антиохийского Йоанна о опрѣсноцѣхъ, слово к Андрианополиту." Тези статии не са отбелязани и в изследването на А. Попов.

[17] Днес Лесновският сборник се намира в библиотеката на Университета в Белград (Ђор., бр. 28). Кратко и не съвсем точно описание на сборника е направено от В. Ђоровић, Прилози за нашу књижевност и хисторију. — Зборник за историј у Јужне Србије и суседних области. Књ. I, Скопље, 1936, с. 119. Описание на Загребския панегирик на Владислав Граматик вж. V. Mošin, Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. I dio, Zagreb, 1955, с. 61—67. (Нататък — Загребски сб.) В инвентара на библиотеката на Дечанския манастир е посочен под № 88 още един ръкопис, съдържащ слова на Григорий Палама. Не е указано обаче кои произведения са поместени в този сборник. — Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке. Конзерваторски и испитивачки радови. Београд, 1956, с. 198—211.

[18] Текста на заглавията и началата на отделните творби печатам по Загребския сб., микрофилм от който се намира в Старопечатния отдел на Народната библиотека, София. Поставям под въпрос някои статии от Нил Кавасила, които не са отразени в двете описания на Хил. 88, но за които имам косвени данни, че са поместени в ръкописа.

[19] Митрополит Нил, приемник на Григорий Палама в Солун, е автор на редица съчинения срещу католическата практика, от които в CXLIX т. на Patrologia graeca (нататък — P. G.) са издадени само двете части на „De causis dissensionum in ecclesia et de parae primatu". Пак там, col. 671—684, са поместени насловите на известните му произведения, включително и на тези, които са познати в славянски превод.

2. Тогоже митрополита соломонского Нила явленно и съкращенно, къ латинѣ преніе, якоже оруджа нѣкаа прилежащїи хотещїимъ подвизатисе къ латинѡмъ.

Нач.: Ѡ нже въ бгословїи преданїи вѣры... Загребски сб., л. 570 об — 572 об; Син. 175, л. 208 об — 214 об; Хил. 88 (листовете не са означени); Лесновския сб. — липсва.

3. Тогоже о началствѣ папинѣ.

Нач.: Глютъ латины блаженому Петрови... Загребски сб., л. 572 об. — 579об; Син. 175, л. 214 об — 234; Хил. 88, Лесновски сб. л. 303 об—313.

4. Тогоже слово, оуказающее не но, что растоанїа цркве латинскые и нашее даже и доселѣ виновно.

Нач.: Непщоуе подобно бытн, къ латинѣ творещїимъ слово. Загребски сб., л. 649 об — 653 об; Син. 175, л. 234—244 об; Хил. 88, в Лесновския сб. — липсва.

Латины оубо мнѡжае сплогизмами на православіе опльуаютсе... Загребски сб., л. 653 об — 660 об; Син. 175, л. 244 об — 262; Хил. 88 (със забележка на еп. Порфирий „огромная статья“, вероятно се подразбират и следващите две статии); Лесновския сб. — липсва.

5. Еще о сплогизмѣ, яко никакоже въ пресвѣтьствыни мѣста.

Нач.: Еже оуказоватн сплогизмы, дшесловесные ѥ дѣло, въ съмыслѣ дѣиствоующее... Загребски сб., л. 660 об—669; Син. 175, л. 262—284; Хил. 88 (?); Лесновския сб. — липсва.

6. Ѡ тогоже слова.

Нач.: Еже оубо и ѡ реченїи стыи и вселенъскы съборь... Загребски сб., л. 669—688 об.; Син. 175, л. 284—336 об; Хил. 88 (?); Лесновски сб. — липсва.

Книгн сїе събранїе на латины, еже оубо слова книгы сеѥ мысль... Загребски сб., л. 688 об — 689 об; Син. 175, л. 336 об — 339; Хил. 88 (?). Лесновския сб. — липсва.

Предисловие на неизвестен писател към следващото слово на Нил Кавасила.

7. Латинско сплогизмѡ а.

Нач.: Се же и ѡ непрекоречны словесь явленно есть... Загребски сб., л. 689об—699; Син. 175, л. 339—360 (до края на ръкописа); Хил. 88 (?). Лесновския сб. — липсва.

Григорий Палама[20]

1. Събранїа латинꙗ'ска, ѿвѣщаваема нже въ сты҃хъ Грїгорїемь архїепкпⷭ солоунскы, събранїе латинꙗ'ско а҃.

Нач.: Реченїа различна писателнаа, събравшаасе въ оуказанїе... Загребски сб., л. 699—703; Син. 175, л. 1—9; Хил. 88, л. 1—6; Лесновски сб., л. 313—321 об.

Сравнението между Син. 175 (по издадения от А. Попов текст) и Загребския сб. показва еднаквост на превода без особени текстуални различия. В Загребския сборник на л. 699 (глоса в полето) Владислав Граматик отбелязва, че това произведение трябва да се чете преди останалите творби на Кавасила, т. е. в началото на полемичния цикъл. В такъв ред са словата и в другите два ръкописа, вероятно и в протографа на тези сборници.[21]

2. Сто Грїгорїа архїеппа солоунскаго Паламы, ѡ посланїа его, еже къ цр҃цн грьчьскон, проснвшон оувѣдѣтн въ крат'цѣ ересь акїндиновоу.

Нач.: Понеже бгоподвижномоу ръвенїю... Загребски сб., л. 706—707; Хил. 88 (листовете не са отбелязани); Лесновски сб. л. 321 об (само началото).

Това послание на Григорий Палама е писано в 1346 г. и е адресирано до Ана Савойска в отговор на едно нейно запитване към Палама и към неговите противници за същността на техния богословски спор. Славянският преводач е изоставил целия начален пасаж с обръщението към императрицата и започва текста от изброяване на „заблужденията" на варлаамитите, поради което този образец на официална кореспонденция придобива характер на безлично изложение.[22]

3. Изложенїе варлаамовнхъ и акїндиновѣхъ злочѣстїн, непобныхъ и ѡврьженныхъ мнѡжьства.

Нач.: Ѡмѣтаемь нечьстивое и мрьское мнѡжьство... Загребски сб., л. 704—706; Хил. 88 (листовете не са отбелязани).

„Изложението" е поместено и в двата ръкописа без указание за автора. То също принадлежи на Григорий Палама и представя един вид резюме на неговите полемически аргументи. Ж. Майендорф отнася написването му към 1343—1344 г. В „Изложението" са изброени 41 заблуждения на Варлаам и Акиндин. Гръцкият текст е публикуван от Доситей Ерусалимски в „*Τόμος ἀγάπης*", Яш, 1698, с. 13—17; *Συγγράμματα*, II, с. 579—586.

---

[20] Най-изчерпателни сведения за издадените съчинения на Палама, както и за необнародваните, но известни в ръкописи негови творби се съдържат в споменатия труд на Майендорф. В последно време е предприето издание на известните съчинения на Григорий Палама *Γρηγορίου τοῦ Παλαμα. Συγγράμματα. Τόμος Α', Θεσσαλονικη*, 1962; *Τομος β', Θεσσαλονικη*, 1966 (нататък — *Συγγράμματα*).

[21] Гръцкият текст е публикуван в P. G, CLXI, col. 243—288. Вж. и J. Meyendorff, Introduction à l'étud.., с. 343; *Συγγράμματα* I, с., 161—175.

[22] Гръцки текст, P. G, CXLVIII, col. 1010—1012, note, от следния пасаж: (на col. 1010) „*Ἐπεὶ δε τῷ θεοκινήτῳ ζήλῳ τὴν βασιλικωτατην ἐν ἀρεταῖς συγκεκράμενην ἔχουσα φρονήσιν...*" (Вж. и *Συγγραμματα*, II, с. 545—547).

4. Иже въ стꙑѫ ѿца нашего Гр҃игорїа архїепископа солоун'скаго, изложенїе и исповѣданїе православные вѣры.

Нач.: Єдинь бь, иже прѣже вѣсѣ и на вѣсѣмн и въ вьсѣхъ... Загребски сб., л. 562 об—564 об; Лесновски сб., от л. 268—271.

„Изповеданието на вярата“ е създадено от Григорий Палама в 1343—1344 г. Това произведение не принадлежи, строго погледнато, към полемичната литература, но неговото утвърждаване на събора в 1351 г. му придава характер на официален документ и в гръцки ръкописи от XIV в. „Изповеданието“ се среща заедно със синодалните томове, съдържащи решенията на съборите срещу варлаамитите.[23] В Син. 175 и Хил. 88 „Изповеданието“ не е поместено.

В старата българска литература са познати преводи на още няколко полемични съчинения от Григорий Палама. Преписи от тях се срещат в XVI в. в състава на сборници предимно с философско-догматичен характер заедно с „Небеса“ на Йоан Дамаскин и други произведения, между които творби на Константин Костенечки. Досега известните преписи са поместени в ръкописи, излезли изпод перото на един преписвач — Висарион Дебърски.[24] Произведения от Григорий Палама се съдържат в следните ръкописи на Висарион:

1. Сборник № 82 (4а) от сбирката на БАН (Научен архив при Централната библиотека на БАН, София).

2. Сборник № 83 (III. 10) от същата сбирка. Поместените статии в този ръкопис не са пълни поради механически повреди.[25]

3. Сборник № 311 от сбирката на Софийската народна библиотека.[26]

В библиотеката на Хилендарския манастир под № 208 се намира сборник от XVI в., в който са включени произведения на Йоан Дамаскин и на Григорий Палама в същия състав, както в посочените ръкописи. Не е изключено и този сборник да е дело на преписвача Висарион.[27] Любопитно е, че посочените Висарионови сборници не съдържат нито едно от съчиненията на Палама, поместени в Син. 175 и Хил. 88 и само една творба — „Изповеданието на вярата“ ги свързва със Загребския сборник. Сравнението между двата текста на „Изповеданието“ — по Загребския сб. и по един от Висарионовите преписи (№ 82 (4а) — показва, че те съвпадат до най-незначителни подробности.

Ето произведенията на Григорий Палама, запазени във Висарионовите ръкописи:[28]

---

[23] Гръцки текст — P. G., CLI, col. 763—768.

[24] За книжовното дело на Висарион Дебърски, както и сведения за преписаните от него ръкописи вж. Б. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, т. II, София, 1967, с. 165—166, 169—170.

[25] Б. Цонев, Славянски ръкописи в Българската академия на науките. — Сборник на БАН, Клон историко-филологичен и философско-обществен, кн. VI, София, 1918, с. 60—62; Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН, 1969, с. 191—196.

[26] Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, т. I, София, 1910, с. 258—259.

[27] Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarske, с. 50—51.

[28] Заглавията и началата на статиите са указани по рък. № 82 (4а) от сбирката на Научния архив при библиотеката на БАН.

1. Л. 228—246: Нже въ ст҃хъ w҃ца нашего Гр҃игорїа ар'хї҃епкопа солоун'скаго и новаго бг҃ослова Паламн. Слово пр҃во на латїнѣ показателно, ꙗко w҃ единого w҃ца исходитъ дх҃ъ ст҃ын.

Нач.: Пакы лютын и злоначелныи съмїн свою главѫ на на въ҃звнже.

2. Л. 246—272 об: Тогожѐ слово в'торо w҃ исхожденїи ст҃го дх҃а и хоулещїихъ то҃ латїнѣ҃.

Нач.: Ѩже оубо тр҃ѣбоваꙗше мнѡ҃жество бл҃гочтивїихъ, къ ꙗвлениїю и ꙁвѣщениїю правїи҃ и имнже и ꙗвлꙗетсѧ злочѣстїе латїнь, пр҃вѣе въ силѣ повѣствовдемо...

Горните две слова са най-ранните известни творби на Палама, първи негови опити в полемичната литература. Ж. Майендорф отнася тяхното съставяне около 1336 г., когато Григорий е отшелничествувал в „*ἡσυχαστήριον*“ на св. Сава близо до лаврата „Св. Атанасий“ в Света гора.[29]

3. Л. 273—283: Тогожѐ въ ст҃ы҃ w҃ца нашѳ̀ Гр҃игwр҃їа солѕнскꙗ ар'х҃їеппа о томжѐ на Вар'лаама и Акы́н'дїна.

Нач.: Нже бжтв'нїи҃ апль и сїихъ пр҃ѣемникь бжт'вны҃ w҃ць оученїю послѣдующе, ненстезателнѣ и не събырателнѣ вѣрѵ҃е вѣрѳ.

Не ми се удаде да идентифицирам този текст с нито едно от известните и издадени произведения на Григорий Палама.

4. Л. 283 об — 300 об: Нже въ стын҃ w҃ца нашего Гр҃игwр҃їа ар'х҃їепкопа солѕнскаго новаго бг҃ослова Паламн на Акы́н'дїна и ꙗко по мноѕѣ бжтвное съединениѥ и раздѣлениѥ, и ꙗко не по съставѣ҃ тъкмо, нъ и по wв'ци҃ прохожденны҃ и дѣнствы҃ раздѣлениѥ навыкохѵ҃ прн бѕѣ и ꙗко по коемжо҃ съединениїи҃ и раздѣлениїи҃, несъзданна мѯдрьствовати того пр҃їехѵ҃, ащe Вар'лаамѳ и Акы́н'дїнѳ неоугодна соуть.

Нач.: Дїѡнисїе великыи, самослышатель бывь апль хв҃ѣхъ гласа...

Гръцкият текст е издаден в *Συγγράμματα*, II, с. 69—95. Тази творба е позната само по четири гръцки преписа.[30] Написана е между 1341—1344 г.

5. Л. 301—304 об: Нже въ ст҃ы҃ w҃ца нашего Гр҃игѡр҃їа архї҃епкпа солоун'скаго ꙁложениѥ и исповѣданїе православные вѣры.

Нач.: Єдинь бь҃, нже пр҃ѣже въсѣ҃ вѣкь и на҃ въсѣмн...

---

[29] J. Meyendorff, Introduction à l'étude..., с. 340—343; текстът е издаден в *Συγγράμματα*, I, с. 231—253.

[30] Пак там..., с. 261.

Давид Дисипат[31]

Между другите полемични творби срещу варлаамитите в Загребския сб. е поместено и едно „Сказание“ на кир Давид за създаването на Варлаамовата „ерес“:

Л. 707—709: Сказаніе монаха кѵр҃ь Дв҃да, како Вар'лаамь изьобрѣте и съставн свою ересь.

Нач.: Вар'лаамь онь елинн'скы҃и прилеже вслѣніе...

Още един препис от „Сказанието“ се намира в ръкописен сборник, дело на споменатия Висарион Дебърски. В състава на този сборник няма други съчинения на исихасти освен творбата на кир Давид, но са поместени произведения на Димитър Кантакузин, Константин Костенечки, Патр. Евтимий Търновски и др.[32] „Сказанието“ се намира на л. 269—277об: Сказаніе монах(а) кѵр(ь) Д(а)в(н)да како Вар'лаама (!) изобрѣте съставлъшаго (!) свою ерѣсь.

В руски ръкописи от XV в. това съчинение на Давид Дисипат се среща в същия превод, но между гръцкия и руския текст, от една страна, и текста, засвидетелствуван по Загребския сб., има известни редакционни различия: в нашия текст са вмъкнати няколко допълнителни ругателства срещу Варлаам, произходът на които засега не е установен.[33]

* * *

От направения преглед се вижда, че полемичните произведения на исихастите, без да са широко разпространени, имат определено място в ръкописната ни традиция от края на XIV до XVI в.

Къде и от кого са извършени славянските им преводи, засега не е установено и въпросът за проникването на тези творби в нашата литература се нуждае от допълнителни проучвания.[34] Едно указание за възможното най-ранно време за първите преводи от този цикъл ни дава включеното в Хил. 88 съчинение на Варлаам „Варлаама Калабрійского о началствѣ папинѣ“ (по записките на еп. Порфирий). Това е *единствената негова творба*, която ми е известна в славянски превод.[35] Тя е писана по времето, когато Варлаам кореспондира с Григорий Палама и двамата

---

[31] За Давид Дисипат вж. H. Beck, цит. съч., с. 797. „Сказанието“ на Давид Дисипат е адресирано до Ана Савойска и е създадено по същия повод, както Посланието на Григорий Палама. J. Meyendorff, Introduction à l'étude, с. 374.

[32] Б. Ангелов, Из старата българска, сръбска и руска литература, т. II, с. 166; В. Ђоровић, Прилози за нашу стару књижевност..., с. 88.

[33] Руският текст по ръкопис № 1941 от сбирката на М. Погодин (ГПБ, Ленинград), от 1497 г.; гръцки текст — по изд. на E. Candal, Orientalia Christiana periodica, т. XV, Roma, 1949, с. 85—124.

[34] Само за произведенията от Син. 175, описани от Горски и Невоструев, е изказано мнение, че са преведени преди края на XIV в. Сравни и А. Попов: „Сочинения знаменитых полемистов XIV в. Гр. Паламы и Нила Кавасилы явились в славянском переводе одновременно и вскоре после их появления в подлиннике.“ (А. Попов, Историко-литературный обзор..., с. 296).

[35] Гръцкият текст е издаден в P.G., CLI, col. 1255—1280.

полемизират съвместно срещу практиката на западната църква; преводът ще да е бил извършен преди откритото настъпление на Варлаам срещу атонските исихасти, т. е. преди 1337—1338 г. След разгарянето на спора и особено след като Варлаам преминава в католичество, това негово съчинение е било неудобно както за привържениците, така и за противниците му и е малко вероятно да е преведено след осъждането на Варлаам. От друга страна, още преди началото на диспутите формиращият се исихазъм вижда изобщо в западната църква опасен враг на византийското богословие и реагира остро срещу него. Именно в този период са възможни преводите, засвидетелствувани в Син. 175, в който централно място заемат произведенията на Нил Кавасила, а не на Палама, представен тук само с ранната си (писана около 1336 г.) творба против патр. Век. Вероятно в същия цикъл преводи е било включено и Варлаамовото изобличение на папата, което по-късните преписвачи изключват от състава на сборниците и което по някаква случайност се е запазило в Хил. 88. През втората половина на XIV в. първите противокатолически трактати, както и преведените след тях съчинения срещу Варлаам и Акиндин се включват заедно с подобни по жанр творби в полемични сборници. За това свидетелствува Хил. 88, писан в края на века.

Най-вероятно място за преводите на полемични съчинения, представени в Син. 175 и Хил. 88, са светогорските славянски манастири. Подобно предположение се подкрепя не само от благоприятната за книжовна работа обстановка на Атон от 30-те години нататък, но и от факта, че и двата ръкописа (Син. 175 и Хил. 88) произхождат от Света гора. Само въз основа на Син. 175, сръбски извод, А. Горски и К. Невоструев се изказват за сръбския произход на преводите от Гр. Палама и Нил Кавасила.[36] Тяхното мнение се е утвърдило без сериозни доказателства и допълнително проучване в науката и се повтаря до последно време.[37] За да се реши категорично въпросът за произхода на тези преводи, необходимо е да се изследва изцяло техният текст по всички запазени преписи.

Както вече се каза, втората група полемични статии на Григорий Палама — тези от Висарионовите ръкописи — са съвсем обособени от Син. 175 и Хил. 88. Въпреки че се срещат едва през XVI в., техниката на превода и някои езикови особености дават основание те да бъдат отнесени към преводната дейност на Търновската школа. М. Г. Попруженко, който изследва творбите на Григорий Палама, включени във Висарионовия сборник № III.10 от библиотеката на БАН, София, предполага, че преводът е направен в България по времето на Патр. Евтимий. М. Попруженко привежда многобройни лексикални съответствия между преводите на Палама и редакцията на Бориловия синодик от XIV в. (по Дриновия препис) и заключава: „Разсмотренные выше лексикальные данные мне представляются достаточными для допущения предположения,

---

[36] А. Горский—К. Невоструев, Описание славянских рукописей... Отд. II, т. 2, с. 476; А. Попов, Историко-литературный обзор..., с. 296.

[37] J. Meyendorff, Introduction à l'étude... Appendice I: „Quant aux ecrits de Palamas, c'est en milieu serbe qu'ils semblent avoir été traduits pour la première fois: les Serbes furent les premiers à vénérer la mémoire du docteur hésychaste...", с. 334.

что перевод сочинений Григория Паламы был сделан в Болгарии именно в то время, когда там во главе с патриархом Евфимием образовалась школа писателей, вполне определенных уже литературных навыков и приемов... и был исполнен согласно той школы, которая по имени главного руководителя ее должна носить название Евфимиевской."[38] Изводите на М. Попруженко, колкото и да са убедителни, трябва да са подкрепени и от други, главно текстологически доказателства. Засега може да се твърди с положителност, че преводите на Палама, поместени във Висарионовите ръкописи, са извършени от един книжовник — те са единни по стил и лексикални особености. От друга страна, една от творбите — „Изповедание на вярата" — се среща в същия превод и в Загребския сб. и в други ръкописи от края на XV в.[39] Следователно преводът е бил извършен не по-късно от 60-те години на XV в. Като имаме пред вид и съображенията на М. Попруженко, трябва да приемем, че преводите са извършени по времето на Евтимиевото пребиваване в светогорските манастири или в първите години на неговото патриаршествуване.[40] Съборът срещу последователите на Варлаам и Акиндин в Търново вероятно е подтикнал към преводи на подобни съчинения.

Словата на Григорий Палама, намиращи се в ръкописите на Висарион, са съпроводени с крайно интересни схолии, които разясняват непознатите думи и философски понятия. Обяснителният текст илюстрира трудностите, с които се е сблъсквал славянският читател при възприемане на тези съчинения. Схолиите или поне една част от тях имат български произход (сравни например изрази като: „анаѳема грѣчьскын глѣтсе нашим єзыкwм възложенне" и под.). Известно е, че към някои слова на Григорий Палама са написани схолии от негови почитатели още в края на XIV в. — началото на XV в.[41] Едно сравнение между гръцките схолии и обясненията в ръкописите на Висарион ще помогне да се уточни авторството на славянските схолии и ще допринесе за уточняване на гръцкия оригинал, от който е извършен преводът на тези произведения.

Преводите на полемични трактати, създадени в защита на източното православие и на исихазма, са важен етап от развитието на средновековната богословска и философска мисъл в България. Отвлечените и сложни логически построения у теоретиците на исихазма, отличното познаване и използуване на редица древни автори са изисквали съответна философска и езикова култура от средата, за която са предназначени. На преводача, за да предаде мисълта на Григорий Палама, Нил Кавасила

[38] М. Г. Попруженко, Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV в., Slavia, VII, 1928, с. 536—548.

[39] Напр. в Требник, сръбски извод, първата половина XV в., № 374 от сбирката на Московската синодална библ. А. Горский — К. Невоструев, Описание славянских рукописей... Отд. III, т. I, с. 163—198.

[40] В един ръкопис от библиотеката на Печката патриаршия, № 97 от описа на Д. Вуксан, който по водни знаци се датира от 70-те или 80-те години на XIV в., се съдържа и още един препис от „Изповеданието". Ако се касае до същия превод, то неговото извършване с още по-голяма вероятност ще се отнесе към Търновската школа. Вж. Зборник за историју Јужне Србије и суседних области, кн. 1, с. 178.

[41] За да обясни антиномията и да я приведе в съгласие с църквата, Григорий Палама се опира върху постиженията на стихийната диалектика, понякога без да споменава всички автори, използувани в доказателствата. Най-ярко доказателство, че съвременниците са се ориентирали в неспоменатите му източници, са схолиите към неговите слова.

и т. н., както и на читателя е необходима предварителна подготовка и известни познания върху същината на излаганите становища. Философско-полемичните трактати на исихастите не намират широко разпространение в нашата книжнина, но и в тази степен, в която българското общество е в състояние да ги възприеме, те поддържат интереса към определен кръг въпроси не само през XIV в., но и през следните векове.

* * *

Атмосферата на съзерцателен живот, на интерес към мистиката и на нетърпимост към ересите стимулира интереса към едни жанрове и потиска разпространението на други. Особено благоприятно се отразяват идеите на исихазма върху агиографията, чиято литературна форма е удобна за изразяване на личното отношение и идейните позиции на авторите.

За повече от десет века развитие в християнската литература агиографията реализира заложените в нейната жанрова структура възможности и през интересуващия ни период преживява последния си голям разцвет. В житийните произведения на XIV в. се проявява особено силно присъщата на този жанр „абсорбционна" способност — обогатявайки се с елементи, чужди на собствената му стилистична система, той едновременно се и деформира. Сближаването на *βίος* с *Ἐγκώμιον* и изобщо с ораторската проза, засилило се през иконоборческия период, е възведено от Симеон Метафраст и останалите „метафрасти" в литературна норма, а през XIII—XIV в. достига до крайност; риторично-поучителната линия на повествованието подчинява напълно условно биографичната.[42]

Върху вече утвърдения панегиричен стил в агиографията се наслагват отражения на борбата за отстояване и възхвала на определени идейни позиции. Не случайно духовните водачи на двете направления се състезават с изключителна ревност в създаването на нови житийни и панегирични творби.

Никифор Григора (1295—ок. 1360), един от най-образованите противници на Палама, е автор на голям брой похвали и на няколко жития на видни фигури от византийската история — Михаил Синкел, патриарх Антоний II Кавлеас, царица Теофана и др. Той пише едно твърде обемисто и разточително-похвално житие на своя чичо Йоан епископ Ираклийски.[43]

Исихастите създават повече житийни произведения, но те са и в по-изгодно положение от противниците си, тъй като решението на събора от 1351 г. им дава възможност да канонизират хора от своята среда. Патриарх Филотей (1353—1354 и 1364—1376 г.) според Х. Бек е агио-

[42] Н. Beck в цит. съч., с. 697—698 прави преглед на агиографията през XIV в. и отбелязва, че в този период византийската литература е богата с похвали, но не с истински жития. Образец на панегирични творби, създадени в началото на века, са произведенията на Константин Акрополит (умрял в 1321 г.). Те се отличават с пищна риторичност и са предназначени да се възприемат на слух даже там, където в заглавията е посочено житие или мъчение. Същото предпочитание към похвалите отличава и творчеството на Теоктист Студитски и особено на Теодор Метохит (пак там, с. 669—671). По същото време се създават химнологични творби на агиографски теми. В ръкопис от 1307 г. има житие на Николай Мирликийски, състоящо се от 630 дванадесетосрични стиха (пак там, с. 698). Известният църковен поет от първата половина на XIV в. Никифор Калист също е писал житие в стихове за този светец (пак там, стр. 706).

[43] Н. Beck, цит. съч., с. 720—721.

графски и богословски адвокат на паламизма. Неговите житийни творби са създадени преди всичко за да изместят произведенията на политическия му противник — Григора. Филотей предпочита да пише за свои съвременници — учители или съидейници. На наставника си от Филокалийския манастир Никодим (умрял в 1321) той посвещава похвално слово, а като светогорски възпитаник — съставя жития на Сава Млади и на Герман Атонски. Подготвената и наложена от него канонизация на Григорий Палама му дава възможност да създаде най-популярната си творба — похвално слово за Григорий Палама, което по обем и по начин на изложение би могло да бъде наречено и пространно житие.[44] Останалите му агиографски произведения са посветени главно на известни отшелници.

В защита на исихазма духовният наставник на Григорий Палама Никифор събира в един обемист том откъси и извлечения от житията на известни аскети и мистици (от Антоний Велики до Симеон Нови Богослов) и ги съпровожда с възхвала на „умната молитва“ и видението. Самият Григорий Палама освен словата и хомилиите, които произнася като солунски митрополит, съставя обширна похвала-житие на отшелника Петър Атонски.[45]

Патриарх Калист (1350—1353 и 1355—1363), който известно време е съперник на Филотей за цариградския патриаршески престол, също е известен като проповедник и писател. Той съставя житие на Григорий Синаит, с когото е най-тясно свързан, и на своя близък приятел в монашеството — българина Теодосий Търновски.[46]

По същото време и в България се създават благоприятни условия за широко разпространение на агиографията. През XIV в. житийните и панегиричните произведения заемат значителна част от общата книжовна продукция, в която преводният състав на тези жанрове се обогатява по няколко линии.

На първо място се превеждат някои нови творби, създадени от византийските исихасти за известни дейци на това направление.

Второ, превеждат се редица агиографски произведения, главно пространни жития от метафрастовски тип, които до този момент поради обема или трудността на езика им не са били включвани в преводния репертоар на нашите книжовници. Подбират се произведения, които представят интерес за исихастите.

Най-сетне, под влияние на исихазма и на възпитания от това идейно течение критицизъм към техниката на превода и литературните норми, се извършва редакция на устойчивите сборници с жития и слова, и то както по състав на произведенията, така и по подновяване на преводите.

От посочените агиографи-исихасти са преведени само двете жития от Калист (на Григорий Синаит и на Теодосий Търновски). Първото се среща сравнително често в славянските ръкописи, понякога заедно с про-

---

[44] Н. Beck, цит. съч., с. 724. Тази творба, както и останалите жития и похвали на Филотей, не е преведена на славянски, но вероятно е четена в оригинал от българските исихасти. Нейното влияние се чувствува в творчеството на Патр. Евтимий Търновски.

[45] Преглед на хомилиите вж. у J. Meyendorff, Introduction à l'étude... App. I, с. 389—397; за житието на Петър Атонски, там, с. 382—383.

[46] Гръцкият текст на Теодосиевото житие е изгубен. За славянския превод вж. бел. 52. Житието на Григорий Синаит е издадено от И. В. Помяловски, Житие Григория Синаита. Записки истор.-филол. фак. импер. Петербургского университета. Ч. 35, СПб., 1894.

изведенията на Григорий Синаит. Сравнен с оригинала, славянският текст е значително съкратен.[47] Освен това в него е вмъкнат един пасаж за смъртта на Григорий, който отсъствува във всички гръцки преписи и се среща само в славянските. Независимо от тези изменения преводът като цяло се отличава със стремеж да се сближи най-тясно славянският текст с гръцкия оригинал, черта, която характеризира всички произведения, преведени от българските исихасти.

В гръцкото житие разказът е доведен до отшелническите и исихастките подвизи на светеца в Парория и завършва със заключителна похвала. Създава се впечатление, че Калист е писал житието, без да знае подробности около смъртта на Григорий Синаит.[48] Според вмъкнатия в преводния текст пасаж Григорий съобщава за своя край на близък ученик, чието име е премълчано.[49] Вероятно в лицето на този монах, осведомен за последните дни на учителя си, трябва да се търси авторът на добавката и, може би, преводачът на житието. В Парория са се подвизавали много български отшелници, но за един от тях знаем със сигурност, че е бил там до смъртта на Григорий и че не е чужд на книжовната работа. Това е Теодосий Търновски, комуто се приписва и прево-

---

[47] Славянският текст е издаден от П. Сирку: П. А. Сыркy, Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. Памятники древней письменности и искусства. CLXXII, СПб., 1909. Въз основа на някои съкращения, например на пасажа, в който се разказва за ктиторството на цар Иван Александър в Парория, П. Сирку предположи, че преводът е извършен в среда, не много доброжелателна спрямо Парорийския манастир, т. е. че житието е преведено от представител на „националната партия", съкратил умишлено това място. Но в изследването на А. Яцимирски, Из критико-литературных наблюдений над Житием Григория Синаита, Византийский временник, XV, 1908, с. 300—331, е представен друг препис на житието (№ 172 от Московската синодална библиотека, началото на XV в., руски, с българизми), в който този именно пасаж се чете изцяло. Така хипотезата на П. Сирку, изобщо слабо защитена, *отпадна окончателно* и преводът може без никакви колебания да бъде отнесен към литературната дейност на Синаитовите ученици в България.

[48] В 1350 г. Калист е взет от Атон и поставен на патриаршеския престол. Съвременниците му обясняват този избор с голямата популярност и доверие, които той е спечелил сред тамошните монаси. Следователно Калист е прекарал в Света гора по-продължително време и ще да е напуснал Парория преди смъртта на Григорий Синаит (но едва ли е писал житието приживе на своя учител, както предполага П. Сирку (цит. съч., с. LXXXVII). Малко вероятно е също така и самият Калист или някой друг византийски книжовник да е внесъл добавката при по-късна редакция на творбата, тъй като, както вече се каза, тя отсъствува от всички гръцки преписи. А. Яцимирски намира този пасаж за твърде тясно свързан с произведението, за да принадлежи на друг автор (цит. съч., с. 315), но подобно съавторство отличава преводите на исихастите — сравни и житието на Ромил Видински.

[49] Та тихо нѣкако ѿчника приглашаеть. он же ше, зрн ѡ чю анце, его рѣмѣно же и обрадовано. и иного ѡ иныи быв'ша. и съ елнкож тихостїю и радост'нѣ осклабленїе къ немѣ възрѣвъ. вѣжь ре чадо, іако бжтвенаа нѣкаа сила нашешн лѣкавыа раз'гна дѣхы. на же ѡ нскѣшенїа и избавн. Но азъ оубо хщѣ та и се видѣтн. іако помалѣ ѡ настоящи ѡхожж и къ гдоу отндѣ. признваеть бо на въ горнїи ерамъ понті... Сїа оубо слышавъ оучникъ и печаленъ весь быв, ѡчее ашенїе плакаше. не многоже посре, и приснопаманын Григорїе по бжественомѣ пророчїю ѡ зешнихъ възвиг'са, къ нестарѣющомѣся животѣ преходи (П. Сыркy, цит. съч., с. 47).

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

НЯКОИ МОМЕНТИ НА БЪЛГАРО-ВИЗАНТИЙСКИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ XIV В.

(Исихазмът и неговото проникване в България)

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА-КОНСТАНТИНОВА

От всички прояви на византийската религиозно-философска мисъл през XIV в. споровете между исихасти и варлаамити несъмнено са оказали най-силно влияние върху облика на балканската духовна общност. В тях намираме обяснения на редица явления, характеризиращи не само т. нар. Палеологов ренесанс, но и културата на славянския Юг.

Историята на дългогодишните диспути и съдбата на участвуващите в тях е известна и многократно излагана.[1] Исихастите побеждават и съборът от 1351 г., който утвърждава учението на Григорий Палама, осъжда Варлаам и неговия последовател българина Акиндин (умрял в 1349 г.) като еретици. Без да излагам обстойно възгледите на двете течения, ще отбележа само, че те възхождат към противоположни философски школи: варлаамитите са номиналисти, исихастите — реалисти; за варлаамитите познанието на бога се достига чрез познание на света, за исихастите божествената истина е в човешката душа, в стремежа на личността към идеално и безгрешно състояние.

---

[1] Не е възможно да се посочи цялата обширна литература върху исихазма и варлаамитството. Преглед на по-важните изследвания вж. у H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, с. 712—761, и в труда на J. Meyendorff, Introduction a l'etude de Gregoire Palamas, Paris, 1959, с. 15—22. За исихазма като проява на източноевропейския предренесанс вж. Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, Москва, 1958 (Доклад на IV Международен конгрес на славистите); от същия автор: Предвозрождение на Руси в конце XIV-первой половине XV века, сб. Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы, Москва, 1967, с. 136—182. Подробни библиографски указания са посочени в изследването на Д. Ангелов, Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна България — исихазъм и варлаамитство, Известия на Българското историческо д-во, кн. XXV, София, 1967, с. 73—92 (нататък: Д. Ангелов, Към историята...). Вж. и излязлата в последно време статия на Г. М. Прохоров, Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — В: Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, 1968, с. 86—108.

В богословско отношение варлаамитите са рационалисти, докато исихастите се опитват не само да възродят източното православие в тази аскетико-съзерцателна практика на малоазийското монашество, която ни е позната от IV в. насам, но и да я обосноват теоретически.[2] Те въвеждат понятието за божествената енергия, която позволява на съвършения човек при определени условия да постигне блаженствата на „мисления рай“ още тук, на земята. Идеята за непосредно общение на хората с бога чрез „виденията“ (теорията), провъзгласена и проповядвана от Григорий Синаит,[3] има извънредно голяма притегателна сила и за късо време намира много последователи по целия Балкански полуостров. В своите съчинения Григорий Синаит разработва подобно на Йоан Лествичник и особено на мистика Симеон Нови Богослов психологически етюди, като ги степенува в една сложна и детайлно разработена схема според тяхното отношение към „виденията“.

Но истински теоретик на исихазма и автор на учението за енергиите е Григорий Палама, който поема след 1338 г. защитата на това учение и участвува във всички събори и диспути до смъртта си. Палама привежда редица съмнителни моменти от учението на Григорий Синаит в съгласие с официалната църква и го свързва със светската власт, като си осигурява подкрепата на император Йоан Кантакузин.[4]

Сред южните славяни интересът към полемиката се събужда още при първите стълкновения на Варлаам с атонските монаси. Средищата, в които се води най-напрегната идейна и политическа борба (Атон, Цариград и Солун), са и центрове на най-активно византийско-славянско общуване, оформящи облика на единната православна култура.[5] Философските и богословските позиции на исихазма спомагат за утвърждаване на тази културна общност; идеите на варлаамитите са насочени срещу

[2] Както е известно, Варлаам не се изказва пряко за реформирането на византийската църква. Пред патр. Йоан Калека той само обвинява монасите-исихасти от Атон в месалианство и „пъпоумие“. По това време (1338) той е яростен противник на западната църква и автор на няколко съчинения срещу нейните обреди. За неговото осъждане и за изхода на цялата полемика немалко значение има авторитетът на Атон като пазител на православието и крайно отрицателното отношение не само на монашеското съсловие, но и на широките народни маси към „латиняните“. Още са живи спомените за нашествието на кръстоносците, а в самата Света гора — за бунта срещу унията в 1274 г. и последвалата я жестока разправа с монасите. В противоварлаамитската литература Варлаам е бил наричан презрително *λατινοφρονὴς* (латиномъдруващ).

[3] За Григорий Синаит вж.: П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. I, вып. 1, СПб., 1898, с. 24—141; В. Киселков. Средновековна Парория и Синаитовият манастир, Сборник в чест на В. Н. Златарски, София, 1925, с. 103—118; от същия автор: Григорий Синаит, представител на мистицизма във Византия през XIV в., София, 1928.

[4] Между многобройните изследвания върху личността, възгледите и произведенията на Григорий Палама ще посоча монографиите на епископ Василий (Кривошеин), Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Seminarum Kondakovianum, VIII, Прага, 1936, с. 99—154; Архим. Киприан, Антропология св. Григория Паламы, Paris, 1950; Beck, цит. съч., с. 322—332 и 712—715 и най-пълното изследване на Meyendorff, Introduction à l'étude с обширна библиография върху Григорий Палама, с. 15—22.

[5] Ив. Дуйчев, Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — Труды Отдела древнерусской литературы, XIX, с. 107—129; Болгарские лицевые рукописи XIV в. — В кн.: Болгарская миниатюра XIV в. Исследование псалтыри Томича. Москва, 1963, с. 7—19; също и: Collaborazione fra artisti bizantini e bulgari nel secolo XIV. — в книгата му: Medioevo bizantino-slavo. Vol. I, Roma, 1965, стр. 455—465 (=Storia e litteratura, 102).

нея. Перспективите за създаване на гръко-латинско културно единство, за такава връзка между елинизма и християнството, каквато намираме в учението на Тома Аквински, нямат почва в историческата обстановка на Балканите през XIV в. По тия причини варлаамитството, явление, несъмнено показателно и с огромна важност за Византия, не задържа своите позиции нито в империята, нито в страните, свързани с нея. В славянските съседи на Византия това течение има по-слаб отзвук, отколкото исихазмът.[6] В българската литература варлаамитите не оставят нито свои произведения, нито някакви тенденции за бъдещо развитие. (В следващия век, независимо от тежките условия за културен живот, литературните прояви се градят в общи линии върху идейните и формалните принципи на Евтимиевата книжовна школа.)

Така, докато турското нашествие разрушава останките на могъщата някога империя и страните в непосредствената сфера на нейното влияние, източноправославната духовна култура, моделирана и утвърдена от исихазма, преживява последния си разцвет. Резултатите от него надхвърлят по пространство територията на Балканите, а по време — XIV в. и намират отражение в Русия, която ги приема като духовна наследница на „втория Рим".

Не всички прояви на византийско-славянската културна общност през XIV в. са издирени и проучени. Най-слабо са изследвани преводите, на съчинения,създадени в средата на исихастите. Големият по количество материал още не е събран и извлечен от ръкописите, а известните данни са разпръснати в многобройни изследвания (главно в трудовете на П. Сирку, К. Радченко и А. Яцимирски) и се нуждаят от систематизация.[7]

Целта на настоящата работа е само да проследи някои конкретни факти от отражението на византийската литература с исихастка насоченост в преводите и преводаческата дейност на българските исихасти. Ще се ограничa с наблюдения върху два жанра, в които идеите на исихазма са отразени най-последователно и непосредствено — полемическия и житийно-панегирическия.

Както е известно, исихазмът се налага след продължителни диспути и публични спорове, които пораждат богата полемична литература. От ораторското изкуство и авторитет на участвуващите в спора, от умението им да привлекат и убедят слушателите е зависел до известна степен изходът на полемиката. Още първият събор, пред който Варлаам обвинява атонските монаси, изтъква Григорий Палама като негов равно-

---

[6] За последователите на Варлаам в България вж. Д. Ангелов, Към историята. . . , с. 84—90. У нас варлаамитството е обособено и от останалите многобройни ереси от това време, които силният мистичен дух свързва повече с исихазма. Сравни Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1969, с. 476—518.

[7] За преводната литература през XIV в. вж. К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, с. 321—335; Отчет о занятиях рукописями в библиотеках. . . Москвы и Петербурга. — Университетские известия, Киев, 1898, № 4, с. 1—68; П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Том I, вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898, с. 411—451; А. Соболевский, Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, СПб., 1903, стр. 1—37; А. Яцимирский, Из истории славянской проповеди в Молдавии (=Памятники древней письменности, т. 158, 1906); E. Turdeanu, La Litterature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays Roumains (=Travaux publiés par l'Institut d'Etudes slave, XXII). Paris, 1947; П. Динеков. Стара българска литература, т. II, София 1953, с. 36—37.

стоен противник. Основното съчинение на Палама, създадено в разгара на полемиката (1338—1341) — неговите „Триади", написани според Ж. Майендорф естествено, с неподправен, често интимен и на места дори грубоват тон, изпъстрени с цитати и повторения, го изтъкват като проповедник от висока класа.[8] В полемиката срещу Варлаам Палама е подкрепен от Нил Кавасила, бъдещ солунски митрополит, краен противник на западната църква; от племенника на Нил — известния със своята образованост Николай Кавасила,[9] и особено от авторитетната личност на патриарх Филотей, в чието творчество публицистиката заема значително място.[10]

Политическата поляризация на исихастите и варлаамитите изостря техния конфликт. Произведенията, свързани с диспутите, бързо се разпространяват не само сред духовниците, но и в светски среди. Коментариите върху спора навлизат във византийската литература и придават полемичен характер на редица творби, нямащи пряко отношение към теологическите разногласия. Най-ярък пример в това отношение представят двата основни исторически документа за събитията през първата половина на XIV в. — написани от съвременници и участници в тях — „Римската история" на Никифор Григора и „Историята" на Йоан Кантакузин. И двете творби са толкова откровено партийни, че техните оценки в повечето случаи са противоположни.[11]

Значителен дял от полемичната литература съставят частните писма и послания, които се разменят във връзка с дискусията както между съмишленици, така и между идейни противници. Авторите на писма — и паламити, и варлаамити — подражават на епистоларните образци от класическата древност. Особено се увличат в частна кореспонденция Григора и лицата от неговия кръг, на които след 1351 г. е забранено да проповядват открито своите възгледи.[12]

В преводната ни литература идейните борби са отразени едностранно — превеждат се произведения в защита на исихазма. В България Варлаам и неговите последователи са осъдени от събора в 1360 г., но благоприятна атмосфера за осъществяване на полемични преводи се създава още в 50-те години, когато се утвърждава авторитетът на Синаитовите ученици у нас.

Подборът на преведените произведения насочва към ония моменти от учението на исихастите, които нашият книжовник е искал да защити най-убедително. Между тях на първо място стои отрицанието на богослужебната практика на западната църква. Този факт подсказва, че в България варлаамитството е схващано преди всичко като носител на „латински" идеи.

Неголямата по обем противолатинска книжнина, преведена преди XIV в., се обогатява с няколко обемисти творби на Нил Кавасила и Гри-

[8] J. Meyendorff, Gregoire Palamas. Défense des saints hesychastes. Introduction texte critique, traduction et notes. Louvain, 1959.

[9] За Нил Кавасила вж. Beck, цит. съч., с. 727; за Николай Кавасила пак там, с. 780—783.

[10] Beck, цит. съч., с. 723—726.

[11] Г. А. Острогорский, Афонские исихасти и их противники. (К истории позневизантийской культуры.) Записки Русского научного института в Белграде, вып. 5, 1931, с. 349; История Византии, том III, Москва, 1967, с. 8—9.

[12] Сравни К. Радченко, Религиозное и литературное движение..., с. 194.

горий Палама. При това, както ще видим, през XIV в. за пръв път са ни засвидетелствувани сборници, в които противолатинските съчинения са обединени жанрово с други полемични произведения.[13]

От многобройните творби, полемизиращи пряко с варлаамитите, както и от редицата изложения на Григорий Палама върху същността на таворската светлина, в славянски превод се разпространява незначителна част. Нашите книжовници подбират произведения с информативен характер, излагащи сбито идеите на варлаамитството и тяхното кратко опровержение. Тънкостите в богословските определения на Палама, неговите сложни построения върху божествената същност и божествената енергия, са намерили по-слабо отражение в преводната ни литература. И това е естествено. Най-образованата част от българското общество, възпитана в исихастки дух и участвуваща активно в защита на исихастките идеи, вниква и без превод в същността на богословските диспути, а преводите се осъществяват за по-широк кръг от читатели с цел те да бъдат предпазени от „заблуждения", а не за да им се даде възможност да разсъждават върху тях.[14]

Най-ранни преписи от новопреведени полемични съчинения се срещат в южнославянски ръкописи от края на XIV и началото на XV в. Един от тях е известният чрез описа на А. Горски и К. Невоструев сборник № 175 от Московската синодална библиотека, сръбски извод, съдържащ само творби на Нил Кавасила и Григорий Палама.[15] От края на XIV в. е запазен един ръкопис, крайно интересен по състав, чието съдържание отчасти се покрива със съдържанието на посочения сборник. Ръкописът се пази в библиотеката на светогорския манастир Хилендар и е описан непълно от Сава Хилендарец под № 88; по-подробни бележки за неговото съдържание са запазени в черновите записки на еп.

---

[13] До XIV в. противолатински съчинения се срещат като приложение към други паметници. Най-ранни следи от тях намираме в Номоканона, изпратен в 1262 г. от деспот Яков Светослав на Киевския митрополит Кирил (А. Попов, Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.), Москва, 1875, с. 123—134). Вероятно в самото начало на XIV в., ако не и по-рано са преведени и статиите, включени като приложение към Требник, сръбски извод (пак там, с. 134—154).

[14] Очевиден е фактът, че сред балканските славяни и в Русия исихазмът се възприема повече като монашеска практика и оказва влияние преди всичко върху културното развитие. Теоретическото обосноваване на съзерцанието и концепциите на Палама за енергиите, както вече казах, имат по-тясно богословско и философско значение. Впрочем и в самата Византия между съвременниците и участниците в спора се открива едно разграничение на Синаитовото учение и „паламизма". Акиндин например се отдръпва от своя първоначален наставник Григорий Палама, след като Палама формулира учението си за таворската светлина. Според Х. Бек Акиндин не е противник на исихазма, а на паламизма (H. Beck, цит. съч., с. 716). На същите позиции стои и Никифор Григора.

[15] А. Горский, К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, т. II, ч. 2, с. 471—476 (нататък Син. 175). По този ръкопис А. Попов издаде Опровержението на „*Επιγράφαι*" от Йоан Век, принадлежащо на Григорий Палама. (А. Попов, Историко-литературный обзор..., с. 302—314). Син. 175 произхожда от Атон и според авторите на описа този именно екземпляр е бил изпратен от светогорските монаси на княз Константин Острожки като силно оръжие срещу католичеството. Преписи от южнославянския превод на поместените в Син. 175 творби се разпространяват в Русия чак до XVII в. (Сравни Горский и Невоструев, цит. съч., с. 477; също Описание рукописей Соловецкого монастыря. Ч. I, Казань, 1881, с. 433—438 (рък. № 283—285).

Порфирий Успенски.[16] От края на XIV и началото на XV в. се датира и един ръкопис от Лесновския манастир, със сръбски правопис, съдържащ Синтагмата на Матей Властар (нататък — Лесновски сб.). Непосредствено след Синтагмата са поместени догматически и полемически трактати, голяма част от които се намират и в Загребския панегирик на Владислав Граматик (от 1469 г.).[17]

В посочените ръкописи са поместени следните полемични произведения, излезли от средата на исихастите и насочени срещу Западната църква и срещу варлаамитите:[18]

Нил Кавасила[19]

1. Главизны латинскые, ѡ нихже мнѣ сѣбыратн дХ҃ь стын ѡ сна исходнтн н снхь разрѣшенїа Кавасилою кирь Нилмь митрополїтѡ солоун'скымь. латин'скаа глава а.

Нач.: Прьвое оубо древнаа... Загребски сб., л. 580—649 и 566—566 об (42-а глава е попаднала по-напред, между други произведения, за което има бележка от Владислав Граматик); Син. 175, л. 9—208 об.; Хил. 88 от л. 6-и; в Лесновския сб. 42-а глава се намира отделно в същото обкръжение, както в Загребския сб., обаче останалите „главизни" липсват.

---

[16] Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarské. Věstník České společnosti nauk, 1896, с. 32. Записките на еп. Порфирий Успенски се пазят в Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина, Ленинград, ръкописен отдел, сигн. F. XVIII. 33. Ръкописът е описан на л. 260—262. Освен полемичните съчинения на византийски автори от XIV в. в Хилендарския сборник (нататък—Хил. 88) са поместени още няколко творби със същата насоченост. Една част от тях са известните преди XIV в. произведения, включени в състава на Номоканона от 1262 г. Останалите не могат да бъдат идентифицирани поради неточността на описанието. Те са (цитирам по записките на сп. Порфирий): „Опровержение учении латинского богослова Фомы; Никиты Пафлагон яко в 13 день луны пред единим днем закончиви пасхи, господна бысть вечера, а не аганца тогда с учениками яде Христос; Антиохийского Йоанна о опрѣсноцѣхь, слово к Андрианополиту." Тези статии не са отбелязани и в изследването на А. Попов.

[17] Днес Лесновският сборник се намира в библиотеката на Университета в Белград (Ћор., бр. 28). Кратко и не съвсем точно описание на сборника е направено от В. Ћоровић, Прилози за нашу књижевност и хисторију. — Зборник за историј у Јужне Србије и суседних области. Кн. I, Скопље, 1936, с. 119. Описание на Загребския панегирик на Владислав Граматик вж. V. Mošin, Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. I dio, Zagreb, 1955, с. 61—67. (Нататък — Загребски сб.) В инвентара на библиотеката на Дечанския манастир е посочен под № 88 още един ръкопис, съдържащ слова на Григорий Палама. Не е указано обаче кои произведения са поместени в този сборник. — Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке. Конзерваторски и испитивачки радови. Београд, 1956, с. 198—211.

[18] Текста на заглавията и началата на отделните творби печатам по Загребския сб., микрофилм от който се намира в Старопечатния отдел на Народната библиотека, София. Поставям под въпрос някои статии от Нил Кавасила, които не са отразени в двете описания на Хил. 88, но за които имам косвени данни, че са поместени в ръкописа.

[19] Митрополит Нил, приемник на Григорий Палама в Солун, е автор на редица съчинения срещу католическата практика, от които в CXLIX т. на Patrologia graeca (нататък — P. G.) са издадени само двете части на „De causis dissensionum in ecclesia et de parae primatu". Пак там, col. 671—684, са поместени насловите на известните му произведения, включително и на тези, които са познати в славянски превод.

2. Тогоже митрополита солунскаго Нила явленно и съкращенно, къ латина преніе, якоже оруджа нѣкаа прележещіи хотещімь подвизатисе къ латинѡмь.

Нач.: Ѡ нже въ бгословіи преданіи вѣры... Загребски сб., л. 570 об — 572 об; Син. 175, л. 208 об — 214 об; Хил. 88 (листовете не са означени); Лесновския сб. — липсва.

3. Тогоже о начельствѣ папинѣ.

Нач.: Глють латины бѫженому Петрову... Загребски сб., л. 572 об. — 579об; Син. 175, л. 214 об — 234; Хил. 88, Лесновски сб. л. 303 об—313.

4. Тогоже слово, оуказающее не нно, что растоанїа цркве латинскые и нашее даже и доселѣ вновно.

Нач.: Непщюуе подобно бытн, къ латинѡ творещімь слово. Загребски сб., л. 649 об — 653 об; Син. 175, л. 234—244 об; Хил. 88, в Лесновския сб. — липсва.

Латины оубѡ мнѡжае слогнзмамн на православіе опльуаютсе... Загребски сб., л. 653 об — 660 об; Син. 175, л. 244 об — 262; Хил. 88 (със забележка на еп. Порфирий „огромная статья“, вероятно се подразбират и следващите две статии); Лесновския сб. — липсва.

5. Єще о слогнзмѣ, яко нникакоже въ пресвщьствнын нмѳ места.

Нач.: Єже оуказоватн слогнзмы, дшесловесные не дѣло, въ съмыслѣ дѣнствующее... Загребски сб., л. 660 об—669; Син. 175, л. 262—284; Хил. 88 (?); Лесновския сб. — липсва.

6. Ѡ тогоже слова.

Нач.: Єже оубѡ и ѡ реченїи стын и вселенськы съборь... Загребски сб., л. 669—688 об.; Син. 175, л. 284—336 об; Хил. 88 (?); Лесновски сб. — липсва.

Книгн сіе събраніе на латины, еже оубо слова книгы сеѥ мысль... Загребски сб., л. 688 об — 689 об; Син. 175, л. 336 об — 339; Хил. 88 (?). Лесновския сб. — липсва.

Предисловие на неизвестен писател към следващото слово на Нил Кавасила.

7. Латин'ско слогнзмѡ а.

Нач.: Се же и ѡ непрекоречны словесь явленно есть... Загребски сб., л. 689об—699; Син. 175, л. 339—360 (до края на ръкописа); Хил. 88 (?). Лесновския сб. — липсва.

Григорий Палама[20]

1. Събранїа латинꙗ̀ска, ѡ҃вѣщаваема нже въ сты҃хъ Грїгорїемь архїепⷭ҃кпⷭ҃ѡ солоунскы҃, събранїе латинꙗ̀ско а҃.

Нач.: Реченїа различна писателнаа, събравшаасе въ оуказанїе... Загребски сб., л. 699—703; Син. 175, л. 1—9; Хил. 88, л. 1—6; Лесновски сб., л. 313—321 об.

Сравнението между Син. 175 (по издадения от А. Попов текст) и Загребския сб. показва еднаквост на превода без особени текстуални различия. В Загребския сборник на л. 699 (глоса в полето) Владислав Граматик отбелязва, че това произведение трябва да се чете преди останалите творби на Кавасила, т. е. в началото на полемичния цикъл. В такъв ред са словата и в другите два ръкописа, вероятно и в протографа на тези сборници.[21]

2. Сто҃ Грїгорїа архїе҃ппа солоунскаго Паламы, ѡ҃ посланїа его, еже къ ц҃рⷣ҃ицѣ грьчьскои, проснвшои оувѣдѣтн въ крат'цѣ ересь акїндннновоу.

Нач.: Понеже бг҃оподвнжномоу ръвенїю... Загребски сб., л. 706—707; Хил. 88 (листовете не са отбелязани); Лесновски сб. л. 321 об (само началото).

Това послание на Григорий Палама е писано в 1346 г. и е адресирано до Ана Савойска в отговор на едно нейно запитване към Палама и към неговите противници за същността на техния богословски спор. Славянският преводач е изоставил целия начален пасаж с обръщението към императрицата и започва текста от изброяване на „заблужденията" на варлаамитите, поради което този образец на официална кореспонденция придобива характер на безлично изложение.[22]

3. Нзложенїе варлаамовнхъ и акїндновѣхъ злочъстїн, непобныхъ и ѡ҃вреженныхъ мнѡжьства.

Нач.: Ѡ҃мѣтаемь нечьстнвое и мрьское мнѡжьство... Загребски сб., л. 704—706; Хил. 88 (листовете не са отбелязани).

„Изложението" е поместено и в двата ръкописа без указание за автора. То също принадлежи на Григорий Палама и представя един вид резюме на неговите полемически аргументи. Ж. Майендорф отнася написването му към 1343—1344 г. В „Изложението" са изброени 41 заблуждения на Варлаам и Акиндин. Гръцкият текст е публикуван от Доситей Ерусалимски в „*Τόμος ἀγάπης*", Яш, 1698, с. 13—17; *Συγγράμματα*, II, с. 579—586.

---

[20] Най-изчерпателни сведения за издадените съчинения на Палама, както и за необнародваните, но известни в ръкописи негови творби се съдържат в споменатия труд на Майендорф. В последно време е предприето издание на известните съчинения на Григорий Палама *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα. Τόμος Α', Θεσσαλονικη*, 1962; *Τομος β', Θεσσαλονικη*, 1966 (нататък — *Συγγράμματα*).

[21] Гръцкият текст е публикуван в P. G, CLXI, col. 243—288. Вж. и J. Meyendorff, Introduction à l'étud.., с. 343; *Συγγράμματα* I, с., 161—175.

[22] Гръцки текст, P. G, CXLVIII, col. 1010—1012, note, от следния пасаж: (на col. 1010) *„Επεὶ δε τῷ θεοκινήτῳ ζήλῳ τὴν βασιλικωτατην ἐν ἀρεταῖς συγκεκράμενην ἔχουσα φρονήσιν..."* (Вж. и *Συγγραμματα*, II, с. 545—547).

4. Нже въ ст҃ы ѡ҃ца нашего Гр҃їгорїа архїепкпа солоун'скаго, изложенїе и исповѣданїе православныѧ вѣры.

Нач.: Є҆динь бь, нже пр҃ѣже вѣкъ и на вѣсѣмн и въ вьсѣхъ... Загребски сб., л. 562 об—564 об; Лесновски сб., от л. 268—271.

„Изповеданието на вярата" е създадено от Григорий Палама в 1343—1344 г. Това произведение не принадлежи, строго погледнато, към полемичната литература, но неговото утвърждаване на събора в 1351 г. му придава характер на официален документ и в гръцки ръкописи от XIV в. „Изповеданието" се среща заедно със синодалните томове, съдържащи решенията на съборите срещу варлаамитите.[23] В Син. 175 и Хил. 88 „Изповеданието" не е поместено.

В старата българска литература са познати преводи на още няколко полемични съчинения от Григорий Палама. Преписи от тях се срещат в XVI в. в състава на сборници предимно с философско-догматичен характер заедно с „Небеса" на Йоан Дамаскин и други произведения, между които творби на Константин Костенечки. Досега известните преписи са поместени в ръкописи, излезли изпод перото на един преписвач — Висарион Дебърски.[24] Произведения от Григорий Палама се съдържат в следните ръкописи на Висарион:

1. Сборник № 82 (4а) от сбирката на БАН (Научен архив при Централната библиотека на БАН, София).

2. Сборник № 83 (III. 10) от същата сбирка. Поместените статии в този ръкопис не са пълни поради механически повреди.[25]

3. Сборник № 311 от сбирката на Софийската народна библиотека.[26]

В библиотеката на Хилендарския манастир под № 208 се намира сборник от XVI в., в който са включени произведения на Йоан Дамаскин и на Григорий Палама в същия състав, както в посочените ръкописи. Не е изключено и този сборник да е дело на преписвача Висарион.[27] Любопитно е, че посочените Висарионови сборници не съдържат нито едно от съчиненията на Палама, поместени в Син. 175 и Хил. 88 и само една творба — „Изповеданието на вярата" ги свързва със Загребския сборник. Сравнението между двата текста на „Изповеданието" — по Загребския сб. и по един от Висарионовите преписи (№ 82 (4а) — показва, че те съвпадат до най-незначителни подробности.

Ето произведенията на Григорий Палама, запазени във Висарионовите ръкописи:[28]

---

[23] Гръцки текст — P. G., CLI, col. 763—768.

[24] За книжовното дело на Висарион Дебърски, както и сведения за преписаните от него ръкописи вж. Б. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, т. II, София, 1967, с. 165—166, 169—170.

[25] Б. Цонев, Славянски ръкописи в Българската академия на науките. — Сборник на БАН, Клон историко-филологичен и философско-обществен, кн. VI, София, 1918, с. 60—62; Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН, 1969, с. 191—196.

[26] Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, т. I, София, 1910, с. 258—259.

[27] Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarske, с. 50—51.

[28] Заглавията и началата на статиите са указани по рък. № 82 (4а) от сбирката на Научния архив при библиотеката на БАН.

полемизират съвместно срещу практиката на западната църква; преводът ще да е бил извършен преди откритото настъпление на Варлаам срещу атонските исихасти, т. е. преди 1337—1338 г. След разгарянето на спора и особено след като Варлаам преминава в католичество, това негово съчинение е било неудобно както за привържениците, така и за противниците му и е малко вероятно да е преведено след осъждането на Варлаам. От друга страна, още преди началото на диспутите формиращият се исихазъм вижда изобщо в западната църква опасен враг на византийското богословие и реагира остро срещу него. Именно в този период са възможни преводите, засвидетелствувани в Син. 175, в който централно място заемат произведенията на Нил Кавасила, а не на Палама, представен тук само с ранната си (писана около 1336 г.) творба против патр. Век. Вероятно в същия цикъл преводи е било включено и Варлаамовото изобличение на папата, което по-късните преписвачи изключват от състава на сборниците и което по някаква случайност се е запазило в Хил. 88. През втората половина на XIV в. първите противокатолически трактати, както и преведените след тях съчинения срещу Варлаам и Акиндин се включват заедно с подобни по жанр творби в полемични сборници. За това свидетелствува Хил. 88, писан в края на века.

Най-вероятно място за преводите на полемични съчинения, представени в Син. 175 и Хил. 88, са светогорските славянски манастири. Подобно предположение се подкрепя не само от благоприятната за книжовна работа обстановка на Атон от 30-те години нататък, но и от факта, че и двата ръкописа (Син. 175 и Хил. 88) произхождат от Света гора. Само въз основа на Син. 175, сръбски извод, А. Горски и К. Невоструев се изказват за сръбския произход на преводите от Гр. Палама и Нил Кавасила.[36] Тяхното мнение се е утвърдило без сериозни доказателства и допълнително проучване в науката и се повтаря до последно време.[37] За да се реши категорично въпросът за произхода на тези преводи, необходимо е да се изследва изцяло техният текст по всички запазени преписи.

Както вече се каза, втората група полемични статии на Григорий Палама — тези от Висарионовите ръкописи — са съвсем обособени от Син. 175 и Хил. 88. Въпреки че се срещат едва през XVI в., техниката на превода и някои езикови особености дават основание те да бъдат отнесени към преводната дейност на Търновската школа. М. Г. Попруженко, който изследва творбите на Григорий Палама, включени във Висарионовия сборник № III.10 от библиотеката на БАН, София, предполага, че преводът е направен в България по времето на Патр. Евтимий. М. Попруженко привежда многобройни лексикални съответствия между преводите на Палама и редакцията на Бориловия синодик от XIV в. (по Дриновия препис) и заключава: „Разсмотренные выше лексикальные данные мне представляются достаточными для допущения предположения,

---

[36] А. Горский—К. Невоструев, Описание славянских рукописей... Отд. II, т. 2, с. 476; А. Попов, Историко-литературный обзор..., с. 296.

[37] J. Meyendorff, Introduction à l'étude... Appendice I: „Quant aux ecrits de Palamas, c'est en milieu serbe qu'ils semblent avoir été traduits pour la première fois: les Serbes furent les premiers à vénérer la mémoire du docteur hésychaste...", с. 334.

что перевод сочинений Григория Паламы был сделан в Болгарии именно в то время, когда там во главе с патриархом Евфимием образовалась школа писателей, вполне определенных уже литературных навыков и приемов... и был исполнен согласно той школы, которая по имени главного руководителя ее должна носить название Евфимиевской."[38] Изводите на М. Попруженко, колкото и да са убедителни, трябва да са подкрепени и от други, главно текстологически доказателства. Засега може да се твърди с положителност, че преводите на Палама, поместени във Висарионовите ръкописи, са извършени от един книжовник — те са единни по стил и лексикални особености. От друга страна, една от творбите — „Изповедание на вярата" — се среща в същия превод и в Загребския сб. и в други ръкописи от края на XV в.[39] Следователно преводът е бил извършен не по-късно от 60-те години на XV в. Като имаме пред вид и съображенията на М. Попруженко, трябва да приемем, че преводите са извършени по времето на Евтимиевото пребиваване в светогорските манастири или в първите години на неговото патриаршествуване.[40] Съборът срещу последователите на Варлаам и Акиндин в Търново вероятно е подтикнал към преводи на подобни съчинения.

Словата на Григорий Палама, намиращи се в ръкописите на Висарион, са съпроводени с крайно интересни схолии, които разясняват непознатите думи и философски понятия. Обяснителният текст илюстрира трудностите, с които се е сблъсквал славянският читател при възприемане на тези съчинения. Схолиите или поне една част от тях имат български произход (сравни например изрази като: „анаѳема грьчьскын глѣтсе нашим єзыкwм възложенне" и под.). Известно е, че към някои слова на Григорий Палама са написани схолии от негови почитатели още в края на XIV в. — началото на XV в.[41] Едно сравнение между гръцките схолии и обясненията в ръкописите на Висарион ще помогне да се уточни авторството на славянските схолии и ще допринесе за уточняване на гръцкия оригинал, от който е извършен преводът на тези произведения.

Преводите на полемични трактати, създадени в защита на източното православие и на исихазма, са важен етап от развитието на средновековната богословска и философска мисъл в България. Отвлечените и сложни логически построения у теоретиците на исихазма, отличното познаване и използуване на редица древни автори са изисквали съответна философска и езикова култура от средата, за която са предназначени. На преводача, за да предаде мисълта на Григорий Палама, Нил Кавасила

[38] М. Г. Попруженко, Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV в., Slavia, VII, 1928, с. 536—548.

[39] Напр. в Требник, сръбски извод, първата половина XV в., № 374 от сбирката на Московската синодална библ. А. Горский — К. Невоструев, Описание славянских рукописей... Отд. III, т. I, с. 163—198.

[40] В един ръкопис от библиотеката на Печката патриаршия, № 97 от описа на Д. Вуксан, който по водни знаци се датира от 70-те или 80-те години на XIV в., се съдържа и още един препис от „Изповеданието". Ако се касае до същия превод, то неговото извършване с още по-голяма вероятност ще се отнесе към Търновската школа. Вж. Зборник за историју Јужне Србије и суседних области, кн. 1, с. 178.

[41] За да обясни антиномията и да я приведе в съгласие с църквата, Григорий Палама се опира върху постиженията на стихийната диалектика, понякога без да споменава всички автори, използувани в доказателствата. Най-ярко доказателство, че съвременниците са се ориентирали в неспоменатите му източници, са схолиите към неговите слова.

и т. н., както и на читателя е необходима предварителна подготовка и известни познания върху същината на излаганите становища. Философско-полемичните трактати на исихастите не намират широко разпространение в нашата книжнина, но и в тази степен, в която българското общество е в състояние да ги възприеме, те поддържат интереса към определен кръг въпроси не само през XIV в., но и през следните векове.

* * *

Атмосферата на съзерцателен живот, на интерес към мистиката и на нетърпимост към ересите стимулира интереса към едни жанрове и потиска разпространението на други. Особено благоприятно се отразяват идеите на исихазма върху агиографията, чиято литературна форма е удобна за изразяване на личното отношение и идейните позиции на авторите.

За повече от десет века развитие в християнската литература агиографията реализира заложените в нейната жанрова структура възможности и през интересуващия ни период преживява последния си голям разцвет. В житийните произведения на XIV в. се проявява особено силно присъщата на този жанр „абсорбционна" способност — обогатявайки се с елементи, чужди на собствената му стилистична система, той едновременно се и деформира. Сближаването на *βίος* с *Ἐγκώμιον* и изобщо с ораторската проза, засилило се през иконоборческия период, е възведено от Симеон Метафраст и останалите „метафрасти" в литературна норма, а през XIII—XIV в. достига до крайност; риторично-поучителната линия на повествованието подчинява напълно условно биографичната.[42]

Върху вече утвърдения панегиричен стил в агиографията се наслагват отражения на борбата за отстояване и възхвала на определени идейни позиции. Не случайно духовните водачи на двете направления се състезават с изключителна ревност в създаването на нови житийни и панегирични творби.

Никифор Григора (1295—ок. 1360), един от най-образованите противници на Палама, е автор на голям брой похвали и на няколко жития на видни фигури от византийската история — Михаил Синкел, патриарх Антоний II Кавлеас, царица Теофана и др. Той пише едно твърде обемисто и разточително-похвално житие на своя чичо Йоан епископ Ираклийски.[43]

Исихастите създават повече житийни произведения, но те са и в по-изгодно положение от противниците си, тъй като решението на събора от 1351 г. им дава възможност да канонизират хора от своята среда. Патриарх Филотей (1353—1354 и 1364—1376 г.) според Х. Бек е агио-

[42] H. Beck в цит. съч., с. 697—698 прави преглед на агиографията през XIV в. и отбелязва, че в този период византийската литература е богата с похвали, но не с истински жития. Образец на панегирични творби, създадени в началото на века, са произведенията на Константин Акрополит (умрял в 1321 г.). Те се отличават с пищна риторичност и са предназначени да се възприемат на слух даже там, където в заглавията е посочено житие или мъчение. Същото предпочитание към похвалите отличава и творчеството на Теоктист Студитски и особено на Теодор Метохит (пак там, с. 669—671). По същото време се създават химнологични творби на агиографски теми. В ръкопис от 1307 г. има житие на Николай Мирликийски, състоящо се от 630 дванадесетосрични стиха (пак там, с. 698). Известният църковен поет от първата половина на XIV в. Никифор Калист също е писал житие в стихове за този светец (пак там, стр. 706).

[43] H. Beck, цит. съч., с. 720—721.

графски и богословски адвокат на паламизма. Неговите житийни творби са създадени преди всичко за да изместят произведенията на политическия му противник — Григора. Филотей предпочита да пише за свои съвременници — учители или съидейници. На наставника си от Филокалийския манастир Никодим (умрял в 1321) той посвещава похвално слово, а като светогорски възпитаник — съставя жития на Сава Млади и на Герман Атонски. Подготвената и наложена от него канонизация на Григорий Палама му дава възможност да създаде най-популярната си творба — похвално слово за Григорий Палама, което по обем и по начин на изложение би могло да бъде наречено и пространно житие.[44] Останалите му агиографски произведения са посветени главно на известни отшелници.

В защита на исихазма духовният наставник на Григорий Палама Никифор събира в един обемист том откъси и извлечения от житията на известни аскети и мистици (от Антоний Велики до Симеон Нови Богослов) и ги съпровожда с възхвала на „умната молитва" и видението. Самият Григорий Палама освен словата и хомилиите, които произнася като солунски митрополит, съставя обширна похвала-житие на отшелника Петър Атонски.[45]

Патриарх Калист (1350—1353 и 1355—1363), който известно време е съперник на Филотей за цариградския патриаршески престол, също е известен като проповедник и писател. Той съставя житие на Григорий Синаит, с когото е най-тясно свързан, и на своя близък приятел в монашеството — българина Теодосий Търновски.[46]

По същото време и в България се създават благоприятни условия за широко разпространение на агиографията. През XIV в. житийните и панегиричните произведения заемат значителна част от общата книжовна продукция, в която преводният състав на тези жанрове се обогатява по няколко линии.

На първо място се превеждат някои нови творби, създадени от византийските исихасти за известни дейци на това направление.

Второ, превеждат се редица агиографски произведения, главно пространни жития от метафрастовски тип, които до този момент поради обема или трудността на езика им не са били включвани в преводния репертоар на нашите книжовници. Подбират се произведения, които представят интерес за исихастите.

Най-сетне, под влияние на исихазма и на възпитания от това идейно течение критицизъм към техниката на превода и литературните норми, се извършва редакция на устойчивите сборници с жития и слова, и то както по състав на произведенията, така и по подновяване на преводите.

От посочените агиографи-исихасти са преведени само двете жития от Калист (на Григорий Синаит и на Теодосий Търновски). Първото се среща сравнително често в славянските ръкописи, понякога заедно с про-

---

[44] H. Beck, цит. съч., с. 724. Тази творба, както и останалите жития и похвали на Филотей, не е преведена на славянски, но вероятно е четена в оригинал от българските исихасти. Нейното влияние се чувствува в творчеството на Патр. Евтимий Търновски.

[45] Преглед на хомилиите вж. у J. Meyendorff, Introduction à l'étude... App. I, с. 389—397; за житието на Петър Атонски, там, с. 382—383.

[46] Гръцкият текст на Теодосиевото житие е изгубен. За славянския превод вж. бел. 52. Житието на Григорий Синаит е издадено от И. В. Помяловски, Житие Григория Синаита. Записки истор.-филол. фак. импер. Петербургского университета. Ч. 35, СПб., 1894.

изведенията на Григорий Синаит. Сравнен с оригинала, славянският текст е значително съкратен.[47] Освен това в него е вмъкнат един пасаж за смъртта на Григорий, който отсъствува във всички гръцки преписи и се среща само в славянските. Независимо от тези изменения преводът като цяло се отличава със стремеж да се сближи най-тясно славянският текст с гръцкия оригинал, черта, която характеризира всички произведения, преведени от българските исихасти.

В гръцкото житие разказът е доведен до отшелническите и исихастките подвизи на светеца в Парория и завършва със заключителна похвала. Създава се впечатление, че Калист е писал житието, без да знае подробности около смъртта на Григорий Синаит.[48] Според вмъкнатия в преводния текст пасаж Григорий съобщава за своя край на близък ученик, чието име е премълчано.[49] Вероятно в лицето на този монах, осведомен за последните дни на учителя си, трябва да се търси авторът на добавката и, може би, преводачът на житието. В Парория са се подвизавали много български отшелници, но за един от тях знаем със сигурност, че е бил там до смъртта на Григорий и че не е чужд на книжовната работа. Това е Теодосий Търновски, комуто се приписва и прево-

---

[47] Славянският текст е издаден от П. Сирку: П. А. Сыркy. Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. Памятники древней письменности и искусства. CLXXII, СПб., 1909. Въз основа на някои съкращения, например на пасажа, в който се разказва за ктиторството на цар Иван Александър в Парория, П. Сирку предположи, че преводът е извършен в среда, не много доброжелателна спрямо Парорийския манастир, т. е. че житието е преведено от представител на „националната партия", съкратил умишлено това място. Но в изследването на А. Яцимирски, Из критико-литературных наблюдений над Житием Григория Синаита, Византийский временник, XV, 1908, с. 300—331, е представен друг препис на житието (№ 172 от Московската синодална библиотека, началото на XV в., руски, с българизми), в който този именно пасаж се чете изцяло. Така хипотезата на П. Сирку, изобщо слабо защитена, *отпадна окончателно* и преводът може без никакви колебания да бъде отнесен към литературната дейност на Синаитовите ученици в България.

[48] В 1350 г. Калист е взет от Атон и поставен на патриаршеския престол. Съвременниците му обясняват този избор с голямата популярност и доверие, които той е спечелил сред тамошните монаси. Следователно Калист е прекарал в Света гора по-продължително време и ще да е напуснал Парория преди смъртта на Григорий Синаит (но едва ли е писал житието приживе на своя учител, както предполага П. Сирку (цит. съч., с. LXXXVII). Малко вероятно е също така и самият Калист или някой друг византийски книжовник да е внесъл добавката при по-късна редакция на творбата, тъй като, както вече се каза, тя отсъствува от всички гръцки преписи. А. Яцимирски намира този пасаж за твърде тясно свързан с произведението, за да принадлежи на друг автор (цит. съч., с. 315), но подобно съавторство отличава преводите на исихастите — сравни и житието на Ромил Видински.

[49] Та тихо нѣкако вѣнца приглашаеть. он же ше, зрн ѡ чю анце, его рѣмѣно же и обрадовано. и много ѡ нимн быв'ша. и съ елнкож тнхостїю и радост'нѣ осклабленїе къ немѣ възрѣвъ. вѣжь ре чадо, ꙗко бжтвенаа нѣкаа сила нашешн лѣкавыа раз'гна дѣхы. на же ѡ нскѣшенїа и нзбавн. Но азъ оубо хѡщѣ та и се ндѣтн· ꙗко помалѣ ѡ настоящн ѡхожж и къ гдоу ѡтндѣ. прнзнваеть бо на въ горнїн Іерлмъ понтї... Сїа оубо слышакъ оучнкъ и печаленъ весь быкь, ѡчее лншенїе плакаше. не многоже посре, и прнспопамянын Григорїе по бжественомѣ провенїю ѡ зешнїнх възенг'са, къ нестарѣющомѣса живот8 прѣходн (П. Сыркy, цит. съч., с. 47).

дът на „Главы зѣло полезные“[50]. Едно сравнение между техниката на превода в Синаитовите. „Главы“ и в творбата на Калист ще покаже дали те са дело на един и същ книжовник; положителният резултат би направил твърде възможно предположението, че преводът на житието е извършен от Теодосий Търновски.

Второто произведение на Калист — житието на Теодосий Търновски — засега е известно само в български превод. Липсата на гръцкия текст ни поставя в известни затруднения във връзка с характера на извършената от преводача работа. Общото сравнение между двата превода — на житието на Григорий Синаит и житието на Теодосий Търновски — показва, че те са дело на различни книжовници, но че са несъмнено плод на една литературна школа. Отдавна е изказано мнение, впрочем без особени доказателства, че житието на Теодосий е преведено от Евтимий Търновски още в Цариград, скоро след смъртта на Теодосий.[51] В. Киселков, напротив, защитава хипотезата за по-късния произход на произведението и счита, че то е създадено от неизвестен български компилатор, преработил в XV в. някакво кратко, недостигнало до нас житие на Калист.[52] В. Киселков привежда много доводи в полза на своето предположение, обаче голяма част от тях отпадат, когато бъдат разгледани в светлината на житийните канони, следвани от Калист. В липсата на поточни сведения за произхода, родното място и детството на светеца например В. Киселков вижда неосведомеността на един по-късен компилатор. В същност Калист не отминава с мълчание тези моменти, необходими в последователността на житийното изложение, но ги използува като повод, за да изрази отношението си на исихаст към преходността на земния и вечността на небесния живот на своя герой. Житието на Теодосий Търновски е остро тенденциозна творба и с тази й особеност се обяснява разликата между реалните факти и субективните оценки на автора. В. Киселков предполага също така, че върху образа на келифаревския отшелник е била наложена една по-късна проекция от дейността на неговия съгражданин и съвременник — търновския патриарх Теодосий. Но именно двата образа — на Теодосий, поставен от Калист като център и главно действуващо лице в събития, които явно не са могли да бъдат инспирирани и ръководени от него (съборите в Търново), и на Търновския патриарх, обидно принизен (прость сын недоумѣаше се ѡвъсоудоу), отразяват реалното отношение на Калист към тези лица, засви-

---

[50] За превода на Главы зѣло полезные вж. В. Киселков, Св. Теодосий Търновски. София, 1926, с. 33; П. Динеков, Стара българска литература. Ч. II. София, 1953, с. 455.

[51] Сравни: К. Радченко, Религиозное и литературное движение..., с. 322; Хр. Попов, Евтимий, последен търновски и трапезицки патриарх, Пловдив, 1901, с. 42: „Даже и ученикът му, патр. Евтимий, не можал да направи повече за увековечаване на паметта му, освен да преведе житието му на български език“; „Теодосиевото житие е преведено от гръцки според както се мисли от п. Евтимия, когато живял на Пера“ (там, с. 174).

[52] В. Киселков, Св. Теодосий Търновски, с. 51—53; Житието на Теодосий Търновски като исторически паметник. София, 1926 с. LII; също и в: Проуки и очерти по старобългарска литература. София, 1956, с. 152. Славянският превод на житието е издаден от О. Бодянски в Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских, кн. I, 1860, и от В. Н. Златарски в СбНУ, XX, 1904, с. 1—41.

детелствувано в исторически документи.[53] В такъв план е анализиран текстът на Теодосиевото житие и в изследванията на П. Сирку, К. Радченко, П. Динеков и др.[54] Ясно е, че няма основание да се търсят в българския превод на житието някакви големи смислови промени. Преводът на това произведение принадлежи към книжовното наследство на исихастите и не може да го отнасяме един век по-късно.

Житието на Синаитовия ученик Ромил, едно от най-интересните агиографски произведения, възникнали в литературната среда на исихастите, дълго време бе известно само в славянската си редакция.[55] П. Сирку в коментара към изданието на текста допуска гръцкия произход на тази творба, въпреки че бе по-склонен да я приеме за българско съчинение. В 1937 г. Ив. Дуйчев съобщи за намерения от него фрагмент от гръцката редакция на житието, а по-късно — и за един пълен гръцки препис в библиотеката на атонския манастир Дионисий,[56] но текстът беше издаден едва преди няколко години по друг препис, намерен в манастира Дохиар, също на Света гора. Към изданието, осъществено от боландиста Ф. Халкин, е приложена статията на П. Дево „La version slave de la Vie de s. Romylos", в която известният византинист съпоставя двете редакции и привежда сериозни доказателства за първичността на гръцкия текст.[57] П. Дево отбелязва високото качество на превода, но не решава със сигурност въпроса за мястото и времето на възникването му. Доколкото

---

[53] Например в посланието на Калист до Теодосий Търновски, до Роман и до останалите търновски свещенослужители, в което той се изказва остро и неприязнено срещу опитите на търновския патриарх да води политика, независима от цариградската църква. Славянският текст е публикуван от П. Сырку в Житие Григория Синаита..., с. LVIII—LXIV, а отношенията между Калист и българския патриарх са подробно анализирани от същия автор в: К истории исправления книг..., с. 182—244. Същата силна изява на лични и политически симпатии или антипатии намираме и в житието на Григорий Синаит. Калист казва много топли думи за своите приятели, но пренебрегва напълно известния продължител на Синаитовото учение — Григорий Палама, към когото вероятно не е бил особено разположен. От своя страна Филотей в похвалата за Палама не споменава името на Синаит, нито на Калист, който го измества за известно време от патриаршеския престол.

[54] К. Радченко, Религиозное и литературное движение..., с. 179—190; П. Динеков, Стара българска литература, II, с. 43—45.

[55] Житието на Ромил не е получило разпространение в нашата книжнина. По препис, съдържащ се в ръкопис № 58 от сбирката на Гилфердинг в ГПБ, Ленинград, то е издадено от П. Сирку, Монаха Григория житие преподобного Ромила. СПб., 1900 (Памятники древней письменности и искусства, CXXXVI). П. Сирку датира ръкописа от XVI в. Тази датировка може да се уточни. Според Б. Ангелов ръкописът е писан от ръката на известния български книжовник Мардарий, работил през последната четвърт на XV в. в Рилския манастир. Най-ранният известен датиран ръкопис на Мардарий е от 1480 г. (Сравни: Б. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, с. 254—256.) Следователно ръкопис № 58 едва ли е възникнал по-късно от първото десетилетие на XVI в. Освен него още два преписа на житието са били поместени в ръкописи на Белградската нар. библиотека и днес са загубени за науката. Съществува и едно копие на Ромиловото житие, направено от неизвестен ръкопис, вероятно от XVI в. То датира от втората половина на XIX в. и се намира в Загребската акад. библиотека (V. Mošin, Cirilski rukopisi . . ., I, с. 156).

[56] Iv. Duičev, Un manuscrit grec de la Vie de St. Romile. Byzantinoslavica, VII (1937—1938), с. 124—127; Un manuscrit grec de la Vie de St. Romile. — Studia historico-philologica Serdicensia, 2, 1940, с. 88—92; Romano (Romilo, Romolo) anacoreta in Bulgaria santo. Bibliotheca Sanctorum, 11, 1969, 312—316.

[57] F. Halkin, Un ermite des Balkans au XIVe siècle. La Vie greque inedite de saint Romylos. Byzantion, XXXI, 1961, с. 111—147; P. Devos, La version slave de la Vie de S. Romylos, там, с. 149—187.

може да се съди по кратката характеристика, която Ив. Дуйчев прави на преписа от Дионисиевия манастир, то откритият от него текст изглежда сходен с текста от ман. Дохиар.

Ромиловото житие е изследвано неднократно и като извор за живота на исихастите, и като художествена творба, принадлежаща към определено литературно направление. Откриването на гръцкия текст прави това произведение интересно в още един аспект — то представя отлична илюстрация на сложните взаимоотношения между автор и преводач в културната общност на исихастите. Сравнителното изследване на П. Дево показва, че славянският превод е бил извършен въз основа на тази гръцка редакция, която ни е засвидетелствувана в публикувания от Ф. Халкин препис. Като изключим незначителните разночетения, някои грешки и пропуски които с еднаква вероятност могат да принадлежат както на гръцките, така и на славянските преписвачи, българският текст строго следва гръцкия и предава мисълта на оригинала точно, почти без отклонения и с голяма прецизност по отношение на фразата. Същевременно обаче преводът показва известна независимост от гръцкия текст, която се проявява в многочислени допълнения (на места цели пасажи, другаде — отделни фрази). Те обогатяват творбата и фактически, и стилистически.

Различията между двата текста могат да бъдат обяснени или ако се приеме, че славянският вариант ни предава друг, различен от публикувания гръцки оригинал (за което нямаме достатъчно основания), или ако се отнесат промените за сметка на българския преводач. Да се реши този въпрос е особено трудно, тъй като разполагаме само с по един публикуван препис от двата текста. Наблюденията на П. Дево, както и характерът на внесените в превода изменения говорят повече в полза на предположението, че новите пасажи са възникнали *на наша почва*. Между тях на първо място ще отбележа внесените топографски сведения за български земи (Търново, Видин, Загорие и т. н.). Те не само показват стремеж да се допълни житието със сведения, но издават и личното отношение на книжовник, за когото тези места не са безличен фон на действие. Гордостта, с която неизвестният автор на допълненията споменава за манастирите около Търново, за древния хълм Света гора и за множеството монаси, живеещи там, напомня за редицата подобни възхвали на българската столица, срещащи се в приписки от XIV в.

Сравни с гръцкия текст:

Ἤνεγκε μὲν τοῦτον ἡ περίδοξος πόλις Βυδίνη ... [Във фрагмента на И. Дуйчев: *ἡ πρὸς τῷ Ἴστρῳ κειμένη πόλις Βυδίνη* ...] (Изд., с. 116).

Нзнесе оубw сего доблаго славнѣншїн гра̑ Бднинь, иже къ Істр8 лежещїн. [егоже и пнцин стран8 не погрѣшнть кто нарецин] (Сирку, с. 3).

Ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν ταπείνωσιν ἦν οὕτως ὡς ἔφημεν εἰς ἄκρον ἐληλακώς περὶ δὲ τὸν πλεσίον ἀγάπεν ἀποδέων καὶ ἐκ μέρους αὐτὴν (ἦν) μετεχόμενος ... (Изд., с. 118).

Нъ о смѣренїн оубw, его сы и̑ак̑w̑ выше рѣхw̑ до конца испра̑внль бѣ.

[Вѣдеть блнзомѣстнн жителе прѣдрен'наго гра̑ Трнновл. н горы прилежащее. гора бw не прнсѣдецїа Трнновѣ, оустїе мѣстным нареченїемь зовома.

н хлмь нѣкын въ прѣградїн гора стаа н тъ нарень ѡ древнн. въ нних' же мнѡжьство ннѡкь живѣше н даже н до нн҃а живоутъ. Снмь прѣренным страдалць съвьдварашесе н съобращаше] а ѡ еже блнжнаго любвн скоудньѣ н ѡчестн сїю ... (Сирку, с. 5).

„... καὶ εἰς τὴν Ζαγορὰν αὖθις ὑπέστρεψεν ἐν ᾗ καὶ εἰς ἔρημον τόπον τὴν καλύβεν ἐπήξατο· ἀλλ' ὁ κοινὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐχθρὸς φθόνον ἐνεσπειρεν εἰς τὰς καρδίας τῶν πλησίως οἰκούντων μοναχῶν πρὸς τὸν ὅσιον. Τοῦ φθόνου τοίνυν αἰσθόμενος ὁ ἅγιος ἐξέρχεται τάχιστα ...“ (Изд., с. 131).

... н въ Загорїе пакы възвращаетсе. ндеже н въ пѫстѣ мѣстѣ колнбѫ въдрѫзнвь. [далече сѣлѡ ѡ града]. нъ обцин нашего спсенїа врагь завнсть въсѣа въ срца блнзѫ жнвѫщїнмь нн҃ѡкѡ на прпбнаго. [нняе бѡ нмать Загорїе далнее пѫстыне. ꙗкоже Пароріńскаа поустыня. тѣм' же ндеже аще въселнтсе ннокь, тамо ннн нноцн обрѣтаютсе. нлн н села мнр'скаа. ꙗко растоꙗнїемь малѣмь прнблнжающасе.] Завнсть же ѕбѡ онѫ оувѣдѣвь нже крот'каго н мнр'наго вченнкь [Ромнль] (Сирку, с. 19—20).

Най-много допълнения се срещат в разказите за отшелническите подвизи на Ромил и там, където са предадени непосредствените впечатления и настроения на неговия житиеписец. Тези места се включват така естествено в потока на авторовата реч, че могат да принадлежат само на книжовник от същия кръг, може би също Ромилов ученик, събрат на Григорий както по образованост, така и по литературен вкус. От многобройните примери ще отбера само няколко:

„... εἰ μὴ καὶ οὕτος τὸν θάνατον προετίθει πρὸ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, οὐκ ἂν εἰς τὸ πεπηγὸς ὕδωρ εἰσήρχετο· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ πλησίον ...“ (Изд., с. 123)

В славянския текст:

... аще не бн н съ съмрь прѣ очнма свонма прѣлагалъ, не бн въ сьсыренїе воды н помрьзлые въходнлъ [нникомоу же поноужающѫ его] нъ се е нже положнтн дш҃ѫ свою за блнжнаго. [нзвѣщаєт' же словѫ, н хотещн же рещн се подвнгъ трѫд'нпка сего н прнснаго послѫшнпка заповѣден хвѣхь] ... [Сирку, с. 10—11).

Или:

„... ἤκουσα αὐτὸν θρηνοῦντα ὡς εἴ τις γυνὴ θάψῃ υἱόν μονογενῆ. Εὐλαβηθεὶς τοίνον ἐγὼ κροῦσαι ἀπῆλθον πρὸς τὸν γέροντα ...“ (Изд., с. 128)

В славянския текст:

... н слышѫ его плачюща [н рыданїа нспѫщающа] ꙗкоже аще бн жена нѣкаа погребшїа [своего мѫжа нлн] еднноро҃на сн҃а. ѕстыдѣвь же се азь тькнѫтн н [пачеже ползевавсе ѡ бг҃одарованные таковые блгтн], въз-вратнсе къ старцѫ ... (Сирку, с. 16).

Както вече се каза, вмъкнатите пасажи и фрази са така тясно свързани с останалия текст, че предполагат на пръв поглед непосредното участие на самия Григорий в славянската редакция на творбата. Но при по-внимателен анализ става ясно, че творческият облик на книжовника-редактор не се покрива напълно с творческия образ на писателя Григорий. В славянската редакция се забелязва стремеж да се акцентира повече върху отшелническите подвизи на Ромил и върху неговото съзерцателно състояние. Тази тенденция се проявява в повечето допълнителни фрази, но е изразена най-убедително в разказа за пребиваването на светеца в Авлон. Това е единственото място в житието, където гръцкият текст е изцяло преработен, а не само допълнен. Според гръцката версия главната грижа на Ромил в Авлон е борбата със злите нрави и многобройните пороци на хората от тази област. В преработката Ромил е представен като аскет, който смята известността си за дяволско дело. Той отпъжда монасите, дошли да се заселят при него, страни от миряните и не приема подаръци от местните управници. Неговият живот в Авлон напомня за поведението на Евтимиевите отшелници, особено на Иван Рилски. Може да се допусне, че преводачът е бил запознат с творбите на търновския патриарх и те са повлияли при създаване на славянската редакция на Ромиловото житие.

Първичността на разказа, включен в гръцкия текст, е несъмнена. Когато Ромил решава да напусне Авлон, той според гръцката версия се допитва до един цариградски духовник и по негов съвет заминава за Сърбия. В превода това решение му е внушено насън, чрез „божествено видение". И в двата случая съветът е изказан с една и съща фраза: „*ἔνθα ἄν ὁ θεὸς ὁδηγήσῃ σε*" (ндеже аще бъ наставит'те). Подобен израз, подходящ за наставника от Цариград, губи всякакъв смисъл във виденето, което без друго изхожда от бога. (В текста на Ив. Дуйчев това място се чете, както в публикувания гръцки препис.)

Разказът за живота на Ромил в Авлон и за неговото преместване в Сърбия обхваща глави XXXIII—XXXV от славянския и глави 22—23 от гръцкия текст. Помествам за сравнение и двата пасажа с превод на гръцкия текст.

Ἦν ἰδεῖν τότε καὶ ἐκ τοῦ μοναχικοῦ καὶ ἐκ τοῦ κοσμικοῦ τάγματος πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους πολλοὺς τῶν ἐκείνου λόγων ἡδέως ἀκούειν ἐπιθυμοῦντας ἦσαν γὰρ ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, οἱ πλείους δέ ἐξ αὐτῶν ὁμοὶ πάντῃ καὶ ἀπαίδευτοι καὶ καθόλου θηριώδεις εἰς λῃστείαν καὶ φόνους συνειθικότες, ἄλλοι εἰς τὴν ὀρθόδοξον καὶ ὑγιᾶ πίστιν σφαλλοντες καὶ εἰς ἕτερα πάθη κεκρατημένοι, καὶ οἱ τοπάρχαι τοῦ τόπου ἐκείνου ἀδικίας πολλὰς ποιοῦντες καὶ φονεύοντες ἀθῴους ἀνθρώπους καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς τῷ διαβόλῳ παραδιδόντες, οἱ δὲ μοναχοὶ εἰς πλάνας καὶ μνησικακίας καὶ ἕτερα μυρία πάθη κεκρατημένοι, ἱερεῖς δε ἀναξί-

(XXXIII) Тогда селенїе творитъ стын въ поустынн, глемен Ав'лонь, хотѣ въ безмльвнемь житїи и въ wсобнемь пребївании пресвѣтаго житїа своего възрастити плодї добродѣтелн. Заие навикль бѣше праведнын wсобно и нестежателно житѣлство имѣти. и мала колибь въдроузывь, въ нен матвы и маленїа благопрїетьнаа бвы възнлае. пребївааше, сїа слышав'ше иже страха ради ннопаѣмен'нїнкь, ѡ стые горн нз-

ως ἱερουργοῦντες· καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν μυριοπαθεῖς πάντες οἱ ἐκεῖσε ὑπῆρχον ἐκ μακρᾶς τινος συνηθείας· οὓς πάντας τῷ σύριγγι τοῦ κεχαριτωμένου λόγου αὐτοῦ εἰς ἑνότητα τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ ὑγιοῦς ἀναστροφῆς τῆς τοῦ Χριστοῦ ποίμνης συνεκάλεσεν, ὥστε λέγειν αὐτοὺς πάντας· „Δόξα σοι, ὁ θεὸς ὁ ἐξαποστείλας σου τὸν φωστῆρα τοῦτον ἐφ' ἡμᾶς, ὅστιν ἐκ σκότους εἰς φῶς ἡμᾶς συνήγαγε." Ἀλλὰ καὶ οἱ τοπάρχαι μεγάλως ὑπερετίμων αὐτὸν καὶ ἰσαπόστολον ἐκάλουν· καὶ διὰ τοῦτο οἶμαι ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκεῖσε ἀπήγαγεν ἵνα πολλὰς ψυχὰς διορθώσῃ.

(23) Οὕτως οὖν ἔχων ἐκεῖσε ὁ ἅγιος οὗτος, ἐπῆλθεν αὖθις αὐτῷ λογισμὸς ἀναχωρῆσαι τοῦ τόπου ἐκεινου· ἀλλ' οὐκ ἠθέλησε τῷ ἑαυτοῦ λογισμῷ στοιχῆσαι εἰ μὴ ἕτερον γέροντα συμβουλεύσηται, ἵνα μαθεῖν δυνηθῇ τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα· καὶ μαθὼν εἶναι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἕνα τῶν ἁγιορειτικῶν γερόντων εἰς ὄντινα εἶχε πλεροφορίαν καὶ ἀγάπην πνευματικήν στέλλει πρὸς αὐτὸν ἕνα, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γράψας ἐπιστολὴν πρὸς αὐτὸν διαλαμβάνουσαν οὕτως· „Ἐπειδή πάτερ ἅγιε, ὁ λογισμὸς οὐκ ἐᾷ με ἐνταῦθα εἶναι ἀλλ' εἴτε εἰς τὸ ἅγιον ὄρος αὖθις ἐπαναστρέψαι εἴτε ἀλλαχοῦ, ποῦ οὖν κελεύεις ἐκ τῶν δύο τούτων ἀπελθεῖν; Δήλωσον μοι παρακαλῶ, ὅτι μετὰ πίστεως ἐρωτῶ."

Δεξάμενος οὖν ὁ γερῶν τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἀναγνοὺς ἐδήλωσεν αὐτῷ οὕτως· „Ἐπειδὴ μετὰ πίστεως ἠρώτησας, τοῦτο μοι φαίνεται κρεῖττον ἵνα, ἀπέλθῃς εἰς ἕτερον τόπον ἔνθα ἂν ὁ θεὸς ὁδηγήσῃ σε καὶ μὴ εἰς τὸ ἅγιον ὄρος.

(24) Λαβὼν τοίνυν τὴν συμβουλὴν ἐκεῖνου ἀναχωρεῖ τοῦ Ἀυλῶνος καὶ εἰς τὴν Σερβίαν ἀπέρχεται . . .[58]

бегѣшен нищ желанїемь распала-
емын съ скоростїю прихожахѫ, къ
прѣбномѫ. ползи ради и добродѣ-
тели моужа. и аще би мощ'но съ
нимь и съжителствовати темь. нъ
сїа ни не хоте. нъ наказоуе и
повчае добродѣтели и страхѫ бжїю
ѹчилаше е въ своиасн. Слышав'ше
же сїа и мнр'сцїи нарочнтїи мѫжїе
прихожаахѫ къ блженномѫ искоуше
ѧ него блвенїе полѣчитн. прииосе ем
иже ѡ потребѣ телѣснон ѡвощїа
избранаа и хлѣбн и нпа потрѣбнаа.
Стын же глаше къ нн. чеда не
побаѥ намь сн възнмати, зане до-
влѣеть на сїа хоуда одежа и пищa
зелїе съ солїю. и сн блвнвь и нака-
завь къ разѵмѫ добродѣтелнаго житїа.
ѹчилаше съ мнро въ своиасн.

(XXXIV) Сїа блженнїи зре, иако не оутансе нн зе добродетели скровнще. и не могын трѣпетн надльзе сїа ѡбношевае въ матва и непрѣстанно благодареніе съ сльзамн бгу вьзнлае, глаше. бгодаръ те гн иако запеть бы ѡ съпостата моего. тѣм'же нн въ сен хѵден поустыны не ѡставн мене, ковн творѣ на ме. и славымаа творе ме. тѣм'же млю тн се гн

[58] (22) Можеха да се видят тогава мнозина от монашеското и от светското съсловие, които идваха при него и желаеха да чуят с удоволствие неговите думи. Защото те бяха като овци без пастир, мнозина от тях съвсем диви и невъзпитани, изобщо свирепи, свикнали с грабежи и убийства. Други пък, макар да пребиваваха в православната и добра вяра, бяха завладени от други страдания. Също и управителите на онова място вършеха много неправди и убиваха невинни хора и предаваха собствените си души на дявола. Монасите пък бяха завладени от заблуди и зломислия и хиляди друга страдания, а свещениците извършваха богослужението недостойно. И, просто казано, всички, овладени от хиляди страсти и управлявани от тайни пороци, всички тях той повика чрез тръбата на благо-

дшамь врачю. нзбави ме ѡ сего
кѫзнын. и спобн ме оулѣчити еже съ
ѡцѣ монми ѡсобнаго съжителства.
(XXXV) Сїа емѹ помишлающѹ въ
оуме и млещѣсе, іако да нзбѣгнеть
поустыне ѡное. и аще бы моцно
съкрытисе емѹ въ нѣа некаа непрохо-
днмаа места. тѣм'же и въ сьнь въ-
водитсе блженынын, зрить внденїе
некое бжтвное глюще емѹ. ѡставль
Авлонь іако да ндешн въ нно место.
ндеже аще бъ наставит'те. а не въ
ствю горѹ. Прїем'же оубо съвѣть ви-
денїа бжтвнаго. ѡлоучаетсе Авлона
и въ сръскѹю землю ѡходїть.

И така, значителна част от славянския текст на Ромиловото житие представя *точен превод* на гръцката редакция (представена от преписа на Халкин). От друга страна, вмъкнатите пасажи, както и преработката на разказа за Авлон показват самостоятелността на известни части от превода спрямо *същата гръцка редакция*. Върху тази основа преводът може да се определи като *разширена редакция* на Ромиловото житие. Близостта на преводния текст с гръцката редакция, характерът на допълненията, както и някои особености при предаване на цитатите сочат, че тази редакция е *възникнала у нас непосредствено или скоро след написване на житието*. Тя носи следи от свежите лични впечатления на нейния автор от живота на монасите-исихасти. Създателят на разширената редакция се е считал свободен да внесе в превеждания от него текст моменти на свое художествено виждане. Още едно указание за близостта между Григорий, автора на житието, и преводача и вероятен редактор е насловът на творбата: „Житїе и жнзнь и ѡчестн чюдесь

словеното си слово, за да ги утвърди в единството на здравата вяра и в здравите нрави на Христовото стадо, за да ги събере всички. (Те казваха:) „Слава на тебе, боже, който си изпратил този свой светилник при нас. Той ни изведе от мрак в светлина.“ Даже местните управители го почитаха твърде много и го наричаха равноапостолен. И поради това, мисля аз, господ го изведе оттам, за да изправи още много души.

(23) Така живееше там споменатият светец, докато отново му дойде мисъл да напусне онова място. Но той не пожела да последва собствената си мисъл и реши да се посъветва с един старец, за да узнае (чрез него) волята на бога. И когато научи, че в Константинопол живее един от известните старци, към когото той самият имаше пълна почит и духовна любов, изпрати при него един от учениците си и му написа следното писмо: „Тъй като, свети отче, разумът не ми позволява да остана тук, но бих искал да се преместя пак или в Света гора, или на друго място, то къде ще ми заповядаш да отида? Моля те, съобщи ми, понеже питам с вяра.“ Когато старецът получи и прочете писмото, отговори му така: „Тъй като ме запита с вяра, то най-добро ми се струва да отидеш на друго място, където бог ще те опъти, а не в Света гора.“

(24) Като прие този съвет, напуска Авлон и отива в Сърбия . . .

новоявленнаго и прѣподобнаго ѡца нашего Ромила пустынѣножителя, съписано Григорїемь оученикомь его, ошьлинкомь и доброписцемь, въ покрилїи стые горы Ѳѳона, въ мѣстѣ, нарицаемѣмь Мелана." (Сравни със заглавието на гръцкия текст: „*Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ νεοφανοῦς ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ῥωμύλου.*")[59] Точното посочване на мястото, където е създадено произведението, и на книжовните интереси на Григорий (епитета „доброписец") показват, че жизненият път на писателя е бил известен на неговия редактор. Има голяма вероятност житието на Ромил да е преведено и допълнено в същата светогорска обител.

Изследователите отбелязват по-голямата непосредност на разказа и простота на стила, с които творбата на Григорий се откроява сред останалите житийни творби с исихастка насоченост.[60] Начинът на изложение отразява преди всичко индивидуалността на автора, но искам да отбележа и една формална причина, поради която в Ромиловото житие риторичната похвала, общите места, цитатите и т. н. се употребяват по-ограничено. Григорий е написал своята творба като предварителен материал за канонизацията на Ромил, а не след нейното официално установяване. Изглежда, че исихасткият отшелник не е бил включен между останалите „преподобни". Във всеки случай нито един гръцки месецослов не отбелязва паметта му. Даже денят на неговото честуване не е строго установен. В гръцкото житие се сочи 1 ноември, а в славянското — 16 януари. Ромил е бил тачен само в южнославянските земи, около манастирите и местата, свързани пряко със спомени за него.[61]

Направеният преглед показва, че от творбите на византийските агиографи-исихасти се превеждат само ония, които са тясно свързани с нашата действителност. Теодосий Търновски и Ромил са интересували преди всичко българите, а Григорий Синаит е бил почитан и от славянските монаси като техен учител. При преводите се наблюдава, от една страна, стремеж към точно лексическо и даже синтактическо следване на оригинала, а, от друга — известна самостоятелност по отношение на текста, дължаща се на близостта между автор, герой и преводач в културната общност на исихастите.

Преведените агиографски творби се срещат рядко в южнославянската книжнина, а в руската — отсъствуват, с изключение на Синаитовото житие.

* * *

Също така немногобройни са преводите на похвали и хомилии от същия кръг автори. Те се срещат в преписи още от края на XIV в. и което е от особено значение, влизат в състава на устойчиви сборници, като заемат определено и трайно място в нашата книжнина. И в този случай на най-голяма популярност се радват произведенията на патриарх

[59] П. Сырку, Монаха Григория житие преподобного Ромила . . ., с. 1; F. Halkin, Un ermite des Balkans . . ., с. 114.

[60] П. Динеков, Стара българска литература, II, с. 47.

[61] За Ромил Видински има съставена и служба със стишен пролог, издадена от П. Сирку като приложение към обнародваното житие. П. Сырку, Монаха Григория житие преподобного Ромила . . ., с. 35—54.

Калист. От тях са преведени няколко беседи за неделите на поста и едно слово за мироносиците. Всички те се срещат в ръкописи, отличаващи се, както ще видим, по състав и редакции от подобни сборници от преди XVI в.

1. Беседа за подготвителната неделя на митаря и фарисея се намира в ръкопис № 34 от сбирката на Гилфердинг, ГПБ, Ленинград, от 1370—1385 г., български извод; в ръкопис № 300 от библиотеката на Румънската АН, XV в., сръбски извод;[62] в ръкопис № 5 от сбирката на Копитар, писан в 1574 г., сръбски извод.[63]

2. Беседа за подготвителната неделя на блудния син — в рък. № 34 от сбирката на Гилфердинг; в ръкопис № 73 от библиотеката на Румънската АН, от края на XIV — началото на XV в.,[64] български извод; в посочения рък. № 300 от същата библиотека; в рък. № 5 от сбирката на Копитар.

3. Беседа за първата неделя на Четиридесетница с начало: Четыредесатныи сѫн по възлюбленїи ꙗко же лѣствица нѣкаа . . . — в рък. № 34 от сбирката на Гилфердинг; в ръкопис № 105 от сбирката на Воскресенския Новоерусалимски манастир, сега в ГИМ, Москва, от края на XIV в., български извод; в посочения рък. № 300 от Румънската АН; в ръкопис № 724 от манастир Драгомирна, XV в., бълг. извод.[65]

4. Беседа за третата неделя на Четиридесетница с начало: Прошбразоуе и пропнсоуе блаженныи Мѡѵсн . . . — в рък. № 34 от сбирката на Гилфердинг; в рък. № 105 от Воскресенския манастир; в рък. № 303 от библиотеката на Румънската АН, XV в., сръбски извод; в рък. № 152 от същата библиотека, XV в., сръбски извод;[66] в рък. № 724 от ман. Драгомирна; в рък. № 5 от сбирката на Копитар.

5. Беседа за четвъртата неделя на Четиридесетница с нач.: Прѣполовльше братїе поучнноу въздръжанїа . . . — в същите ръкописи като беседата за третата неделя.

6. Беседа в неделята на мироносиците с нач.: Н настоѫщаа нелѣ, н стын днь покланѣемъ ѥ . . . — в рък. № 156 от библиотеката на Румънската АН, началото на XV в., сръбски извод;[67] в рък. № 4/7 от библиотеката на Рилския манастир, от 1478 г., български извод.[68]

От многобройните слова на патр. Филотей до края на XIV в. у нас е преведено само едно слово от цикъла за Петдесетница — Ѡ всѣ сты, въ немже н ѡ чдьстѣ Хвѣ съмотренїи въ кратцѣ. Препис от него се намира в ръкопис № 29 от сбирката на Лесновския манастир, съхранявана

---

[62] А. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905, с. 454—458 (Сборник ОРЯС, т. 79).

[63] Г. А. Ильинский, Рукописи Копитара в Люблянской лицейской библиотеке, Известия ОРЯС, т. IX, 1904, с. 266—269.

[64] А. Яцимирский, Славянские и русские рукописи . . ., с. 205—208.

[65] Златка Юфу, За десеттомната колекция Студион, Studia balkanica, 2, 1970, с. 336—342.

[66] А. Яцимирский, Славянские и русские рукописи, с. 467—469, 746—754.

[67] Пак там, с. 767—772.

[68] Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир, София, 1902, с. 99.

в Белградската Университетска библиотека, от края на XIV — началото на XV в., сръбски извод; в споменатия сборник от Румънската АН, № 156, произхождащ от Атон, където се намира и Калистовото слово за мироносиците.

Две хомилии на Григорий Палама: № 37 — за Успение Богородично, и № 53 — за Въведение Богородично също са включени рано в състава на южнославянските сборници.[69] По-често се среща хомилията за Успение с начало: Мою бесѣдоу дньсь къ вашен любъвн и любовь творнть, и дльгь. Тя се намира в ръкопис № 26 от сбирката на Белградската Народна библиотека, датиран от 70-те години на XIV в., сръбски извод;[70] в рък. № 369 от сбирката на Соловецкия манастир, сега в ГПБ, Ленинград, от края на XIV в. или началото на XV в., сръбски извод; в ръкопис № 637 от същата сбирка, също сръбски извод;[71] в откъс от ръкопис от XVI в. от библиотеката на Рилския манастир — № 4/11.[72]

Словото за Въведение Богородично: Въ нже стаа стхъ входа и еже въ нн бговднаго жнтїа вьсепрѣстые вчце наше бце и прнодвн Маріе с начало: На болшін паче нежелн по чачьском снлѣ... е поместено в ръкопис № 153 от библиотеката на Румънската АН, откъм средата на XV в., сръбски извод.[73]

Макар и немногобройни, преводите на полемични и житийно-панегирични произведения, създадени от исихастите, имат важно значение като факт на гръко-славянското културно сътрудничество от този период. Чрез тях в нашата книжнина се включват нови творби, отразяващи съвременното състояние на византийската литература.

* * *

Във връзка с установяване на наследството, което българската литература получава от книжовната дейност на исихастите, стои и въпросът за цялостното редактиране на някои устойчиви сборници с агиографски, панегирични и хомилитични творби, подредени в календарен ред.[74] Известно е, че на българските исихасти дължим редица нови преводи или редакции на отделни жития и слова. В изследванията върху книжнината от този период са указани някои творби, които с по-голяма или по-малка вероятност се считат плод на тяхната дейност. Принадлежността на даден превод се определя въз основа на идейната насоченост и характера на превода, но често — само от факта, че е възникнал (или разпространяван) през този период.[75]

---

[69] Номерацията на хомилиите е според изданието на Migne в P. G, т. CLI.

[70] Љ. Штављанин-Ђорђевић, Стари ћирилски рукописи Народне библиотеке у Београду, Библиотекар, 1968, бр. 5, с. 397.

[71] Описание рукописей Соловецкого манастыря, т. I, 1881, с. 381, 470.

[72] Е. Спространов, Опис на ръкописите . . ., с. 118.

[73] А. Ящимирский, Славянские и русские рукописи . . ., с. 754—759.

[74] Имам пред вид сборници от типа на чети-минеите, панегириците, словата за поста, за Великден, Петдесетница и т. н.

[75] Сравни например П. Сырку, К истории исправления . . . I, с. 411—551; К. Радченко, Религиозное и литературное движение . . ., с. 321—335.

За да получим цялостна представа за книжовната работа на българските исихасти, не е достатъчно да се проучат отделните паметници и да се установи какви преводи от интересуващите ни жанрове са извършени през XIV в. Не по-малко важно е да се определи дали тези преводи са възникнали стихийно, в различни книжовни средища и като плод на личен интерес на отделни преписвачи или са свързани с редакционна работа над цялостния състав на определен тип устойчиви сборници, има ли съставът им аналози във византийската литература, колко от тези сборници са претърпели такива промени и каква е тяхната по-нататъшна съдба. Тези въпроси са от особено значение поради важността на сборниците като преобладаваща форма на средновековна книжовна работа у нас. Д. С. Лихачов пише: „Изучение исторически сложившихся сборников с устойчивым или с относительно устойчивым составом открывает новый, дополнительный источник для восстановления истории текста входящих в них литературных произведений, а также для суждения о литературных вкусах читателей и переписчиков."[76]

Един общ поглед върху облика на сборниците, създадени в края на XIV в. и през следващия XV в., показва, че преобладаващата част от тях имат съдържание, твърде различно от известните по-стари състави. Това наблюдение обаче не е достатъчно основание, за да отнесем измененията в тази група паметници за сметка на българските исихасти. Бихме могли да предположим, че съставите са подновени чрез обичайното за епохата постепенно и непреднамерено събиране на материала. При това не притежаваме и никакви конкретни вести за редактиране на някои сборници, каквито са ни известни например за богослужебните книги. Затова ще потърсим доказателства за връзката между посочените изменения и дейността на книжовниците-исихасти в самия характер на тези изменения.

Преди всичко сборниците, които се отличават с *нови правописни особености* в духа на Евтимиевата реформа (а в редица случаи и *с нов тип писмо*, подражаващо на гръцкия александрийски шрифт, т. нар. попгерасимово писмо),[77] имат и *ново по отношение на състава, подредбата и литературната редакция съдържание*. Тези от тях, които се датират към втората половина и края на XIV в. и следователно стоят най-близо до архитипа на новата редакция, произхождат (доколкото може да се установи) от Атон и Търново — най-големите средища на исихасткото движение. Обикновено тези ръкописи са писани изцяло или частично с попгерасимово писмо. Същото съдържание намираме и в ръкописи, създадени от ученици и последователи на Патриарх Евтимий — дяк Андрей, Владислав Граматик, в сборниците на монаха от Нямцу Гавриил, най-сетне в молдавската и влашката писменост, която пази традициите на Евтимиевата книжовна школа. В голяма част от тези сборници словата и житията съвпадат даже по реда на поместването, въпреки че ръкописите нямат пряка генеалогическа връзка. Това един-

[76] Д. С. Лихачов, Текстология. Москва—Ленинград, 1962, с. 233.

[77] За попгерасимовото писмо, с което са написани ръкописи, свързани с дейността на Патриарх Евтимий (Евтимиевия служебник, част от Бориловия синодик) и мн. др. вж. Й. Иванов, Български старини из Македония, I изд., София, 1908, с. 41; II изд., 1931. с. 369. Й. Иванов е склонен да приеме този почерк за автограф на Патр. Евтимий. Вж. и Б. Цонев, Опис на ръкописите, т. I, с. 150—151; също и статията на Е. Коцева, „Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в." в настоящия сборник.

ство не може да бъде случайно. То показва, че новите състави са се ползували с особен авторитет и са налагани последователно в по-големите книжовни центрове.[78] От друга страна, между устойчивите сборници с ново съдържание и по-старите архитипове няма никаква постепенност, никакъв преход, изразяващ се в съжителство на по-стари преводи или редакции с отделни новопреведени или преработени произведения. Най-сетне новите преводи и редакции, засвидетелствувани ни в подобни сборници, са подчинени на единни художествени принципи, което също противоречи на представата за случаен сбор на техния състав.

Най-осезателно се чувствуват тенденциите на измененията в текста, когато сравняваме две еднакви творби, намиращи се и в по-стари сборници, и в сборници от втората половина на XIV в.[79] Във всички случаи намираме, ако не нов превод, то поне известни редакционни промени в лексиката и в синтактичния строеж на фразата. За пример ще посоча наблюденията върху състава на Зографския сборник, един от най-ранните преписи на чети-минеи от нов тип. Подобна картина има и в сборниците със слова за великия пост и Великден. В случая сме улеснени от възможността да направим сравнение със състави, фиксиращи доказано стар архитип. За неделните дни на четиридесетница съществува цикъл поучения — неголеми по обем, представящи компилации главно от творби на Златоуст. По мнение на изследователите този цикъл е възникнал още през X в.[80] Много стар превод на някои слова за поста и следващите недели — до „всех святих“ се съдържа и в известния Хомилиар на Михановић, паметник от края на XIII в.[81] С тези два цикъла можем да съпоставим оформения във втората половина на XIV в. състав слова, отнасящи се към същите празници (поста, Великден и неделите след него, или, както е прието да се нарича, Постен и Цветен Златоуст) Новият състав съдържа освен словата и други по-пространни творби, предназначени за индивидуално четене през постите.[82] За всяка неделя.

[78] Чрез второто южнославянско влияние същите изменения в съдържанието на преводните житейни и панегирични сборници се утвърждават и в Русия, където обаче новите състави се пазят кратко време и се смесват с по-стари преводи поради настъпилата през XV в. тенденция към енциклопедично събиране на произведения от различни източници.

[79] Ще направя уговорка, че когато става дума за по-ранни състави или за състави от нов тип и от втората половина на XIV в., имам пред вид не датировката на отделни ръкописи, а предполагаемото възникване на съставите като цяло. Що се отнася до конкретните сборници, те могат да принадлежат към един или друг архитип независимо от времето на написването им.

[80] Е. В. Петухов, Поучения на св. четиридесятницу. — Памятники древне-русской церковно-учительной литературы, вып. 3, СПб., 1897, с. 153—192; А. В. Горский, О древных словах на святую четыредесятницу. Прибавление к изданию творений святых отцев в русском переводе. Ч. XVII, Москва, 1858, с. 34—64.

[81] Намира се в Загреб: V. Mošin, Ćirilsky rukopisi..., I, с. 95—100. Издаден е фототипно от R. Aitzetmuller, Mihanović Homiliar, Graz, 1957 (=Editions monumentorum slavicorum veteris dialecti). Значителна част от текста на Хомилиара (между л. 21 и 83) е повредена и не може да се определи какво е съдържанието на всички откъслеци. Преглед на изследванията върху този паметник и някои бележки върху състава му вж. у Дора Иванова-Мирчева, Хомилиарът на Михановић, Известия на Института за български език, кн. XVI, 1968, с. 381—391.

[82] Например: Повѣсть одръжѫщин о ⁓сты и чьстныхъ ⁓нонѣ и како и которыѫ радї вины пръѣть съкръшатн въ пръвѫѫ нѣдѧ ⁓сты по ста и съборнаа цркы, пама православїа. Или: Жнтїе и жнзнь прпбнѫѫ Маріа егнптѣннна, съписано Софрѡнїемъ патрїархѡмъ, и др.

има по няколко произведения. Няма никакво съмнение, че новият цикъл е оформен при участието на исихастите — в него са включени и посочените по-горе слова на патриарх Калист. Съставът е бил окончателно оформен преди края на XIV в., тъй като от това време вече има преписи от него.[83] С най-стария цикъл поучителни слова за четиридесетница новият състав няма никакви общи произведения, но Михановичевият хомилиар се оказва много удобен за сравнение поради характера на съдържащите се творби. За съжаление словата за поста в него са запазени само във фрагменти и не всички са идентифицирани. В тази част единственото общо произведение е словото за шестия псалм от Атанасий Синаитски. Сравнението на двата текста показва, че се касае за различен превод.[84]

Мих. хом., стр. 29 (по фототипното изд.): ... дн҃ь Ана[стасї]а горы сына[нстѣмь слово о ше]стѣмь ѱ҃а[лмѣ ...]енiе с҃тго по. Нач.: [Подобно по]стьнын на[чатокъ ц]ѣломоудь[реннаго покаанїа] ...

Сборник от ГИМ, Воскресенски № 105, краят на XIV в.: Анастасїа мнiаха сiнаискыа горы бесѣда, реченаа о s҃. мь ѱаалмѣ въ въходѣ с҃тынхь пость. Нач.: Подобажщее постомь начало чистааго покаанїа вниж цер҃квн подае ...

Същото съотношение наблюдаваме и в циклите за страстната седмица. Еднаквите творби от двата състава носят белези на нов превод или на подновяване на стария превод. Без да се спирам на всяко слово, ще избера няколко примера. За сравнение соча преписи от ръкописите № 152 и 156 от библиотеката на Румънската АН.

Мих. хом., л. 85б: Вь с҃ты великн четвртькь Iоана Златоустаго сло о предании Хв҃ѣ. Нач.: Хотѣхь патрнарховоу бесѣдоу к вамь пакнн прострѣтн..

Рък. № 152: (Йоан Златоуст) слово о таннѣн вечерн спсовѣ н о Ноудннѣ прѣдателствѣ н о прѣчтныи н страшныхь. Нач.: Хотѣхь н днь, нже о патрїарсѣ прнкосноутнсе бесѣдѣ ...

---

[83] Някои от най-ранните запазени ръкописи посочих при изброяване на Калистовите творби. Ръкопис № 105 от сбирката на Воскресенския манастир например съдържа слова от началото на поста до неделята на Връбница. По водни знаци ръкописът се датира от 90-те години на XIV в. и е писан с т. нар. „попгерасимово писмо“ (вж. Амфилохий, Описание рукописей Воскресенского ... монастыря, Москва, 1875, с. 147—151). Същият цикъл постни слова е поместен и в рък. № 88 от Архива на Сръбската АН, от края на XIV в. В сборник № 73 от библиотеката на Румънската АН, датиран от началото на XV в., се съдържат част от същите творби — до втората неделя на поста. Част от новия състав на постния цикъл намираме и в посочения ръкопис Р 26 от сбирката на Белградската библиотека (70-те години на XIV в.); в сборници № 152 и 156 от библиотеката на Румънската АН са поместени и слова от пасхалния цикъл и цикъла за Петдесетница; подобен състав има и ръкопис № 89 (по описа на Вуксан) от сбирката на Печката патриаршия, краят на XIV в. — началото на XV в., сръбски извод, а също и рък. № 29 от сбирката на Лесновския манастир. Този ръкопис съдържа слова от неделята на разслабения до неделята на „всех свѣтих“.

[84] Текстът на Михановичевия хомилиар е допълнен по ръкопис № 199 от сбирката на М. Погодин, съхранявана в ГПБ, Ленинград.

Мих. хом., л. 105б: Вь тьжде дⷩь Гєѡргїа кєппа нникомидиискаагѡ слово ѡ крⷮѣ і ѻ бцⷩ. Нач.: На вышнєє намь мѣсто вышьдь слово. гласнѣншеѥ трꙋбы . . .

Ръкп. № 156: (Георгий мних и хартофилакс) сло вь еже стоиахоу прн крⷮѣ ісовѣ мтⷨ его и сестра мтⷨре его и вь бготелесное погребєнїе гь нашего іѵ ха. Нач.: Къ высочаншєн горѣ наше вьстѣнае слово ꙗснѣнше . . . Подобни съпоставки могат да се продължат и върху пасхалния цикъл и цикъла за Петдесетница.

Въпреки че общото стилистично направление в преводната литература на исихастите се проследява отчетливо по редица паметници, трудно е да се определи с по-голяма точност кръгът от слова и жития, образуващи архитиповете на всички интересуващи ни сборници. Липсва солидна основа за сравнение между литературните редакции, тъй като по-ранните сборници и особено панегирици и чети-минеи са изобщо слабо проучени. Затова, без да се спирам повече върху конкретни ръкописи, ще набележа още някои най-общи особености на новите състави.

Първо, в тях е силно намален апокрифният елемент. В това отношение подборът е много строг и рядко се допускат творби, стоящи на границата между каноничните и неканоничните произведения, каквото е например Първоевангелието на Яков.

Превеждат се и някои творби, свързани с въвеждането на ерусалимския манастирски устав в България, извършено от исихастите.[85]

В новите чети-минейни редакции се забелязва стремеж да се попълва съставът с някои обемисти произведения, непреведени у нас до този момент, най-вече с жития и похвали за пострадали през иконоборческия период и за известни отшелници. За пръв път в нашата литература в чети-минеите и тържествениците се появяват житията на Йоан Златоуст и на Стефан Нови Изповедник от Симеон Метафраст, на Григорий Акраганси от Леонтий презвитер, на Григорий Омиритски от Григорий епископ Негрански, на Макарий Египетски от Серапион, втората (разширена) редакция на житието на Василий Нови от дякон Григорий, на мъченик Артемий от Йоан Родоски.

Подборът на произведенията се извършва въз основа на повишени естетически изисквания и висок критерий за художественост. Разширява се кръгът на византийските писатели, включени в различни комплекси слова и агиографски произведения. Наред с отците на църквата се срещат по-често и творби на известни византийски майстори на словото от покъсна епоха — чак до XII в.: Йоан Дамаскин, Андрей Критски, Антипатър Востронски, Юлиан Тавийски, Исихия презвитер, Максим Оловол, Севериан Гавалски, Теодор Студит, Теодор Дафнопат, патриарх Герман и патриарх Тарасий, особено често — Симеон Метафраст, Леонтий презвитер, Никита Пафлагон и мн. др. Някои от тези произведения се срещат

[85] Така например словото на Аркадий Кипърски за освещаване на храма „Свети Георги" в Лидда е преведено след въвеждането на празника у нас. В студитския устав този празник не е отбелязан. Вж. К. Иванова, Зографски сборник, паметник от края на XIV в., Известия на Института за български език, кн. XVII, 1968, с. 124.

и по-рано в наши сборници, макар и не така последователно, други не са познати в по-стари преводи.

Високи изисквания се предявяват не само при подбора на произведения за превод, но преди всичко — към качествата на самия превод. Исихастите създават своя теория на превода, отличаваща се със стремеж, по сполучливото определение на Д. С. Лихачов, да се създаде от писменото произведение своеобразна икона, произведение за поклонение, да бъде превърната литературната творба в молитвен текст.[86] Известно е, че това превръщане става за сметка на възможно най-тясно сближение с гръцкия оригинал. Всички изследователи сочат като най-голям д е ф е к т на новите преводи робското следване на оригинала, точното спазване на неговите граматични модели: в лексиката — множество неологизми поради буквалния превод, маса калки и сложни думи; в строежа на фразата — синтактически конструкции, чужди на българския език. В резултат се получава впечатление з а о т к ъ с в а н е на литературния език от естествения развой на българския език. Такова е мнението на В. Ягич и дори на един от най-обективните и осведомени познавачи на българската литература през XIV в. К. Радченко. Впрочем оценките за езика на преводите до голяма степен съвпадат с оценките за оригиналните произведения от този период.[87] Едва в последно време (имам пред вид на първо място „Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России") всички подобни явления бяха разгледани като части на единен литературен процес, свързан с идейно-философските възгледи на исихастите. Но въпросът за влиянието на исихазма върху литературата и литературния език през този период има още една страна. Развитието на старата литература от Кирил и Методий до XIV в. е съпроводено с непрекъснато нарастване на преводния фонд. При този процес все повече особености на гръцкия синтаксис и словообразуване навлизат в езика и се възприемат като черти, диференциращи го от обикновената реч. Подобни конструкции са най-чести в строго богослужебните жанрове, при които буквалният превод се налага по идейни съображения, но са присъщи и на т. нар. „висока литература", към която спадат интересуващите ни жития, панегирици и др. В историческия процес на сближаване между гръцкия и среднобългарския книжовен език литературната продукция на исихастите има определено място. Тя не остава принадлежност само на това идейно направление, а се оказва способна да задоволи естетическата потребност на една значителна част от обществото, и то тъкмо на онази част, която диктува литературния вкус на своето време.

Читателите и слушателите на слова и агиографски творби от тази епоха в повечето случаи владеят добре не само говоримия гръцки език,

[86] Д. С. Л и х а ч о в, Некоторые задачи изучения . . ., с. 23.

[87] В. Я г и ч, Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке, СПб., 1896, с. 80—81; К. Р а д ч е н к о, Религиозное и литературное движение . . .: „Язык оригинальных и переводных произведений этого времени отличается с одной стороны архаичностью, отсутствием народных выражений, а с другой — обилием неологизмов, представляющих буквальные соответствия греческим терминам и потому нередко неуклюжих, не отвечающих духу славянского языка . . ." (с. 333). И в заключение: „Таковы отличительные черты языка в оригинальных и переводных произведениях времени Евфимия. Если прибавим к этому рабское следование греческому словопостроению, то можем представить ясно образ этого искусственного, тяжелого, неправильного и неудобопонимаемого языка, который является более или менее точным снимком с греческого, как бы символом отношений тогдашней болгарской письменности к современной византийской." (с. 335).

но преди всичко езика на писанието, на църковните отци, на християнската поезия. Сближаването с гръцкия език и особено подражанието на синтактичните модели не е било възприемано като насилие над природата на българския език или като изкуствено построение. Преводите на исихастите са адресирани към хора, подготвени да възприемат точното предаване на гръцкия оригинал и способни да го оценят като необходимо за стилистическата природа на високите жанрове. Само в такъв аспект може да се обясни преминаването на *художествените принципи на превода в особености на агиографско-панегиричния стил „плетение словес“*. Новопреведените и прередактирани произведения от разглежданите сборници с жития и слова представят *литературната среда*, благодарение на която са възможни творбите на Патриарх Евтимий, Григорий Цамблак, Константин Косте нечки, а в Русия — на Епифаний Премудрий, Пахомий Серб и т. н.

Лексиката и синтактичните конструкции на преводните произведения навлизат широко в оригиналните славянски съчинения.

Обикновено преводаческата работа на книжовниците от това направление предшествува и съпътствува собственото им творчество и спомага за изграждане на техния стил. От многобройните примери ще приведа само един. В споменатия по-горе нов състав слова за четиридесетница, за първата неделя на поста и т. нар. „православна“, е поместена обширна повест за възстановяване на иконопочитанието: Повѣсть о дрѫжѫщи о сты и чьстныхъ нкона и како и которыѫ радї вины прѣать. съвръшатн въ прѣвѫѫ нела сты по стаа и съборъная црквы. пама православїа. Нач.: Ндольстѣ тъмѣ ѡгнанѣ быв'ши и православїоу повъсѫдоу въсїав'шоу... Между другото в повестта се разказва и за победата на иконоборческата ерес при император Лъв III. Сходен епизод има и в Похвалното слово за Иван Поливотски от Патр. Евтимий:

Похвално слово за Иван Поливотски (по изданието на Е. Калижняцки, с. 187—188)

Ненавндан же добраа дїавwлъ, не сътръпѣ на мнwsѣ мнрѫ прѣбыватн Хрнстовѫ цр[ъ]ковь, нѫ въздвнже на на брань лютѣншѫѫ, глаголл же, еже нкwнное поклоненїе без вѣстн сътворнтн до конца и въсѫ цр[ъ]ковнѫѫ wстроугатн красотѫ съдѣнстъвнпка и слоугѫ на се обрѣть Льва, нже wт Iсаврїѫ. Съ оубо злобѣсным юнь сын и еще каменотворнѫѫ прохождлаше хытрость, два же нѣкаа влъхва сказаста емоу, ıако

Повест за възстановяване на иконопочитанието

Єднпь же нѣкын подобень тѣмь Львь, нже ѡ Нсаврїѫ, юнь сын въз'расто длъже лѣто, камнпот'ворьнѫѫ прохожѫ хытро, съ скоты на томьже, нсточнпцѣ почнвлаше. Влъх'вы же wнн сказашѫ емоу, ıако началъствовати нмать грѣчьское цртво. Томоу же ѡмѣтѫщоуса радн сѫщѫѫ емоу нпцеты и оубожъства, клатвамн нз'вѣщнсѫ (!) емоу, просаще ѡвѣ [wбѣ?] ащe конець прїнмѫть wбѣтованнаа

грѣчьское начаалство и царство сѣдрѣжатн нмать. Томоу же вѣсѣчьскы wтмѣтажщоу сѧ ради сѫщѫ емоу нищеты и оубожьства, клатвами оутврѣдншѧ того, прwсаще wбѣть, аще конецъ пр҃їнмѫть wбѣщанаа, и тъ іаже wт нних прwснмаа нспалънить неwтреченнѣ.

Въ своа же къждо wшедшемь, не по мнозѣ Лѣвь въ тирwнство вѣчьтень быст[ь] възраста ради краснаго, нже бѣ на немь. По прѣспѣваи҃ѳ же поставленъ бысть wт ѳеwдосїа, нже wт Адрамнтїѫ, воевода вѣсточныи. Таже льстнѫ ѳеwсїа оубнвь, тъ цртвыа дрѣжетель бы. Вльхвомь оубо прншѣшнмь и клатвами wбѣщанаа нстазѫщемь нспалънитн, онь что оубо аще бѫдѫ сїа въпрашааше . . .[88]

и тъ іаже wт нних проснмаа неwтреченнѣ нспалънить.

Раз'шеше же сѧ wбонмъ, не по мнозѣ Лѣвъ въ тирон'ство нзбранъ бы възора радї и крѣпоти тѣлесныѫ. Въсхожен'мн же по малоу и мѫжьствы поставленъ бы wт ѳеwдосїа, нже wт Адрамнтїѫ, воевода вѣсточныи. Таже льстнѫ ѳеwсїа оубнвь, тъ цртвыа дрѣжетель бы. Вльхвомь оубо прншѣшнмь и клатвами wбѣщанаа нстазѫщемь нспалънитн, онь что оубо аще бѫдѫ сїа въпрашааше . . .[88]

Ще подчертая още веднъж, че се касае за две напълно самостоятелни произведения и че между превода на „Повестта“ и похвалата на Патр. Евтимий няма пряка зависимост. Възможно е Евтимий да е ползувал популярната легенда за „отстъпничеството“ на Лъв Исаврием чрез посредничеството на гръцкия текст на „Повестта“. (Но не на славянски; според моите наблюдения Патр. Евтимий използува гръцките съчинения направо, а не чрез превод). Удивителната близост на двата пасажа идва от употребата на еднакви думи и изрази. Не е изключено самият Евтимий да е участвувал в превода и редактирането на този състав слова и резултатите от тази дейност да са обогатили неговия език. Лексикална близост с Евтимиевите произведения отличава и други творби от същия цикъл, върху които нямам възможност да се спра.

* * *

Разгледаните полемични и житейно-панегирични творби представят незначителна част от многобройните нови преводи и редакции, обогатили българската литература през XIV в. и особено през втората му половина. Както се уговорих в началото на настоящата статия, тук някои въпроси са само поставени. Тяхното решение ще зависи от задълбоченото и все-

[88] Текста публикувам по най-стария известен препис на тази творба, намиращ се в неколкократно споменатия сборник № 105 от библиотеката на Воскресния Новоерусалимски манастир — сега в Държавния исторически музей, Москва. Ще припомня, че голяма част от сборника е писана с полугерасимово писмо, доказателство за възникването на този ръкопис в кръга около Патриарх Евтимий.

странно изучаване на преводната книжнина от този период. Не подлежи на съмнение обаче, че влиянието на исихазма е оставило много по-дълбоки следи в българската литература, отколкото се смяташе досега. Културната дейност и своеобразният интелектуализъм на исихастката монашеска общност спомагат за по-тясното сближение между българската и византийската литература, установяват нова фаза в техните взаимоотношения.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ДИМИТЪР КАНТАКУЗИН — ЖИЗНЕНА СЪДБА И ПОЕТИЧЕСКО ОТКРОВЕНИЕ

ДОНКА ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА

Единствената вест на съвременник за писателя Димитър Кантакузин се открива в предговора на сборника от 1469 г., писан от Владислав Граматик в Жеглиговския манастир. Този сборник известният книжовник създава за своя „благочестивейши господин" Димитър Кантакузин и по негово „повеление". От този факт Д. Маринов направи логичното заключение, че Кантакузин „не ще да е бил човек от ниско произхождение, а от някаква болярска фамилия", а по положение „султански васал или някакъв висок държавен сановник", поставен да управлява Жеглигово.[1]

Днес за Димитър Кантакузин знаем много повече, отколкото бе известно на Д. Маринов — открити са нови произведения на писателя, повечето от които са и издадени, нови преписи на известни негови творби, привлечени са нови факти за рода на Кантакузин. Биографията на книжовника обаче и до днес остава все така неизвестна, все още не може с положителност да се каже къде е роден, где е живял, какво обществено положение е заемал. Въз основа на редица факти, свързани с рода на Димитър Кантакузин и с политическата действителност през втората половина на XV в., ще се опитаме да изкажем предположения за жизнената му съдба, да проникнем в душевната драма на писателя Кантакузин.

Византийската фамилия Кантакузин е твърде стара[2] и от XIV в. насам дава много разклонения — Кантакузиновци се срещат в Цариград и Пелопонес, в Сърбия и по Черноморието, във Влашко и Молдавия, в Русия и в Италия. В литературната наука са привеждани имената на редица Кантакузиновци от XIV, XV, XVI и XVII в. с предположението, че един от тях стои в преки родствени връзки с писателя Димитър Канта-

[1] Д. Маринов, Димитри Кантакузин, СбНУ, кн. 18 (1901), с. 74.

[2] За пръв път името Кантакузин се среща през XI в. по времето на император Исак Ангел. Издънки от този род през XIII в. се появяват в Никея, Пелопонес и Тракия главно като стратези. От техните наследници Йоан — велик доместик и префект на Тракия — през 1341 г. успява да стане император. Вж. за фам. Кантакузин в *Μεγάλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, т. 13, с. 711—712; за Йоан Кантакузин вж. у K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1891, с. 97.

кузин.[3] Освен император Йоан Кантакузин посочвани са още: неговият син Матей Кантакузин, управлявал с баща си (1353—1358) и след това станал монах книжовник; Андроник Кантакузин, управител на градове в Тракия и протовестиарий в държавата на Стефан Душан; турският сановник Михаил Кантакузин Шейтаноглу, осъден на смърт за държавна измяна и убит в анхиалския си дворец през 1578 г. Неговите братя и синове избягват във Влашко, където през XVII—XVIII в. дават влашки и молдавски князе и книжовници. В Месемврия имало една икона, подарена от някой си Димитър Кантакузин през 1493 г., а в летопис на манастира „Св. Яким" (Сарандопор) се казва, че през 1463 г. Мохамед II завладял Босна, хванал босненския крал и в същата година починал Тома Кантакузин.[4] През XV в. Кантакузиновци е имало в Ново Бърдо, а през XVI в. ги срещаме дарители на манастири.

Тъй като Димитър Кантакузин е във връзка с Владислав Граматик, в науката бе изказано убедителното мнение, че животът на писателя е протекъл в Северна Македония, където той е работил като търговец или висш чиновник — рудар.[5] За Кантакузиновци от Ново Бърдо изнесе подробности Дж. Радойчич,[6] вследствие на което в сръбската наука окончателно се утвърди мнението, че Димитър Кантакузин заедно с братята си е живял в Ново Бърдо.[7] В периода 1442—1445 г. в Ново Бърдо се споменава един Кантакузин — митнически чиновник, който според Радойчич и други учени е баща на Димитър. По късно, през 1461 г., в същия град се явява Яня (навярно от Йоан) Кантакузин, който е „господар" на Ново Бърдо. Този „господар новобърдски" през 1477 г. е „погубен" от Мохамед II в Цариград заедно с двама негови братя, четирима сина и дванадесет внука. Независимо от летописните бележки за Яня в един поменик (препис от XVI в., някога притежание на Белградската Народна библиотека, сега не съществува) се споменават имената на Яневите братя — Димитър с жена Ела, Яня с жена Ефросина, Алекси със съпруга Филипа, Георги със съпруга Томиада и втори Димитър с братята си (смятат се синове Яневи). Споменатият Димитър Кантакузин — поголям брат на новобърдския „господар", понеже е на първо място в поменика, — най-вероятно е писателят Димитър Кантакузин. Това мнение е приемливо, нямаме, а и не бива преднамерено да търсим доводи да го отхвърлим.

Макар известните факти да сочат убедително, че писателят Дим. Кантакузин е член от семейството на Кантакузиновци от Ново Бърдо, те не допринасят съществено за изясняване на биографията и общественото положение на Димитър. Затова хипотезите при изграждане представата ни за писателя все още ще заемат широко място. За мен интерес пред-

---

[3] Д. Маринов, пос. съч., с. 74—75; Й. Иванов, Жития на св. Ивана Рилски. — Годишник на Соф. Университет, Историко-фил. факултет, кн. XXXII, 13, 1936, с. 23; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарската литература (София, 1956), Димитър Кантакузин, с. 321—322.

[4] Й. Иванов, Български старини из Македония, II, 1931, с. 150.

[5] Й. Иванов, Жития на св. Ивана Рилски, с. 23.

[6] Ђорђе Сп. Радојичић, Јоања Кантакузиновић, Просветни гласник, LVIII, 1942, с. 467—477; Димитрије Кантакузин српски књижевник византијског порекла, Стремљења, II, 1961, бр. 2, с. 148—154.

[7] Вж. Т. Трифуновић, Димитрије Кантакузин, с. 483—506, в кн. Стара књижевност, Београд, 1965.

ставлява въпросът, откъде произхождат новобърдските Кантакузиновци — разрешението му би имало известно значение за вникване в традициите на семейството и заедно с това, каква е съдбата изобщо на Кантакузиновия род през XV в., защото тя би могла да намери някакво отражение в душевния свят на писателя. Дори част от Кантакузиновците от XV в. да не са близки роднини на Димитър Кантакузин, тяхното поведение и участ са имали навярно отношение към размислите на поета.

Не е изключено някой от посочваните Кантакузиновци от XIV и XVI в. да стои в по-близка или в по-далечна родствена връзка с книжовника Димитър Кантакузин. Що се отнася до Кантакузиновците от XVI в. обаче, тя е без значение за обяснение личността на писателя. Лицата, които биха имали известно отношение към живота и делото на Димитър Кантакузин, трябва да се търсят в границите на втората половина на XIV в. и най-вече през XV в.

В изследването си за църковната византийска литература Х. Бек споменава деспот *Мануил* Кантакузин, който около 1365 г. основал манастир „Св. София".[8] Този деспот е по-малкият син на Йоан Кантакузин, управлява Мистра (Пелопонес) и умира през 1380 г.[9] След 1383 г. Мистра владее друг деспот — *Димитър* Кантакузин, внук на Йоан от сина му Матей.[10] Това е първото име Димитър, известно в дългата история на рода Кантакузин. Скоро то започва да се повтаря, както преди това периодично са се повтаряли имената Йоан, Михаил, Теодор (Теодора) и Елена Кантакузини. И така по-късните Димитровци най-вероятно повеждат името си оттук и са издънки от корена на императора и писателя Матей.

През първата половина на XV в. срещаме втори *Мануил* Кантакузин, протостратор на Морея (1420—1429) и деспот на пелопонеските албанци (1453—1454), воювал срещу деспотите Палеолози и срещу турците, а след 1458 г. избягал в Унгария, където завършил живота си.[11] Към 1450 г. *Йоан* Кантакузин управлява Коринт, а един Кантакузин стратег с прозвище *Кривоносия* се отличава със своята храброст при защитата на Солун (1430) срещу султан Мурад. Най-сетне през средата на XV в. като защитник на Цариград срещаме и втори *Димитър* Кантакузин, който е може би внук на споменатия вече или негов племенник от линията на Мануил.[12] В какви точно роднински връзки стоят посочените Кантакузиновци помежду си и спрямо писателя Димитър Кантакузин, не би могло точно да се каже, но ясно е едно — те всички произхождат от синовете на Мануил и Матей Кантакузин и всички са изтъкнати политически личности.

За Димитър Кантакузин, участник при отбраната на Цариград през 1453 г., разказват няколко хроники. По време и по име той се сближава с нашия писател, затова ще се спра на неговата личност по-подробно.

В хрониката на Георги Франдзи, обхващаща събития между 1258—1477 г., четем подробно изложение за обсадата на Константинопол и падането му в турски ръце. Между другото хронистът пише: „Други бла-

---

[8] Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, c. 226.

[9] *Μεγάλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, т. 13, с. 712.

[10] Пак там.

[11] Пак там, т. 9, 922 и т. 13, с. 712.

[12] Другите две деца на Йоан Кантакузин са момичета.

городни и храбри мъже на града бяха разпределени за охрана на необходимите места... На Димитър Кантакузин, на неговия сват Никифор Палеолог и на някои други беше заповядано със 700 воини да се намират в почитаемия храм на светите апостоли и на други места, за да дойдат на помощ там, гдето възникне необходимост."[13] Няколко страници след това се говори как Димитър Кантакузин и Теофил Палеолог влизат в бой: „Когато нашият боен строй започва да отстъпва, Теофил Палеолог и Димитър Кантакузин, мъже във висша степен храбри, като скачат напред, побеждават агаряните и ги обръщат в бягство..." (с. 426). Скоро след това обаче в деня на падането на Цариград под турска власт двамата пълководци геройски загиват. Подробности за Димитър Кантакузин научаваме от друг хронист, съвременник на събитията — Лаоник Халкокондил. В книга VIII от неговата „История" четем: „И когато този [великият дук] отговори, че тук бог води турците, царят [Константин XI], обръщайки се към Кантакузин и онези малцина, които бяха с него, каза: „Да тръгнем, приятели, срещу варварите." И Кантакузин загина като герой, а царят бе принуден да отстъпи."[14] Тази геройска смърт и изобщо личността на Димитър Кантакузин са направили силно впечатление на съвременниците, защото виждаме, че един от поетите на XV в. — Йоан Аргиропуло — написва песен-жалба за смъртта на Димитър Кантакузин.[15] От трета хроника — „Византийска история" на Дука — разбираме други подробности за Димитър Кантакузин. След падането на Цариград великият дук Лука Нотара бива повикан от Мохамед II. Дукът прегърнал жена си и децата си и се отправил към султана „заедно със сина си и *зет си Кантакузин*"[16]. Мохамед заповядал тримата да бъдат убити. Преди екзекуцията дукът се обръща към юношите с думите „деца" и им говори да не унивят. Между другото той казва: „Къде е нашият император, не бе ли убит той вчера? Къде е моят *сват* и *твой баща*, великият доместик? Къде е протостраторът Палеолог със своите двама сина? Не бяха ли убити вчера в сражението?" (с. 406—407). Очевидно юношата Кантакузин, загинал от турски меч заедно с Нотара, е син на Димитър Кантакузин, който е носил титлата велик доместик и чрез сина си е бил в косвена родствена връзка с Нотара, като в същото време бил сродѐн и със семейството на Палеолозите.[17] Кантакузин бил привърженик на православието,[18] храбър защитник на Константинопол и способен военачалник, който не дири спасение в бягство, нито в предателство.

---

[13] Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя. Перевод и предисловие А. С. Степанова, Византийский временник, VII (1953), с. 417.

[14] Лаоник Халкокондил. История (из книги VIII). Перевод и предисловие Е. Б. Веселаго, Византийский временник, VII, с. 441.

[15] *Παραμυθητικὸς ἐπὶ τῷ θανάτῳ τοῦ λαμπροτάτου υἱοῦ τοῦ μεσάζοντος τοῦ Κυντακουζηνοῦ* (Утешително за смъртта на пресветлия син, който беше по средата на живота си, Кантакузин). *К. Сата, Νεοελληνικὴ φιλολογία*; Атина, 1868, с. 48.

[16] Степанов, пос. съч., с. 405.

[17] Тази родствена връзка между Кантакузиновци и Палеолози е вече традиция. Йоан Кантакузин по майчина и по съпружеска линия е роднина на Палеолозите. Една от дъщерите на Йоан К. — Елена — се жени за Йоан V Палеолог, а по-късно друга — Мария Кантакузина — става съпруга на Мануил Палеолог (1391—1425).

[18] По онова време в Цариград се борят три течения — православното, което е за съпротива срещу турците докрай и никакъв съюз с латините, униатското, което е за съюз с Рим, и туркофилското, представителите на което са склонни на компромиси с турците.

Точното съвпадение на имената на доместика Димитър Кантакузин и на писателя Димитър Кантакузин, живели в една и съща епоха, едва ли може да се счита чиста случайност. Като се изхожда от традицията на Византия новородените момчета да се кръщават на дядото или на чичото (в редки случаи на бащата), може да се предполага, че семейството на писателя Димитър Кантакузин има близка родствена връзка с доместика Кантакузин. Ако се има пред вид възрастта на доместика, Димитър и братята му могат да бъдат негови племенници или още по-вероятно първи братовчеди. Димитър е кръстен на същия дядо Димитър Кантакузин, син на Матей, чието име е носил и великият доместик, а Яня продължава традицията на името Йоан. Но дори да допуснем, че в случая родствената връзка не е толкова пряка, подвигът на защитника на Цариград не е могъл да не достигне до съзнанието на Димитър Кантакузин, тъй като е направил впечатление на хронисти и поети. Един Кантакузин не е могъл да остане настрани от събитията в Цариград, да не узнае за поведението на своя родственик и едноименник и да не се замисли върху него.

Ако до падането на Цариград родът Кантакузин излъчва високи държавни сановници, борци и герои, след завладяването на града от турците започва мъченическата история на този род. Един от първите мъченици е синът на великия доместик, още юноша. Навярно е потресла родните, а и стотици други хора и изключителната, страдалческа съдба на Елена Кантакузина, дъщерята на деспот Мануил Кантакузин, за когото стана дума по-горе. Като съпруга на последния трапезундски император Давид I, след унищожаването на империята през 1461 г. тя бива отведена заедно с цялото си семейство в Цариград, а след това в Одрин. Там по заповед на Мохамед II Давид е обезглавен заедно със седемте си сина, брата си и племенника си, а труповете им са оставени непогребани, за да бъдат плячка на хищните птици. Елена остава сам самичка, но не изгубва дух. Тя престъпва султанската заповед и, както някога древната Антигона, изкопава със собствените си ръце ями и погребва труповете на своите близки. След това умира от скръб.[19] Тази кървава драма е в пълен унисон с политиката на турците за обезглавяване на християнското население. Според Дука след превземането на Цариград Мохамед II взел в плен всички „благородни“ византийци и „придворни сановници“, които заповядал да посекат. Както е известно, подобна трагедия се разиграва и в Търново полустолетие по-рано.

Накрая трябва да спомена за още един Кантакузин, съвременник на писателя — Тома Кантакузин. В хрониката си Г. Франдзи, след като съобщава за смъртта на сръбския деспот Георги през 1457 г., пише: „Месец май, 2, умря и царицата, жена му. В този приблизително ден и час дъщеря ѝ, султанката, отиде при султана заедно със слепия си първи брат и вуйчо си Тома Кантакузин, като взе със себе си всичкото притежание, сиреч богатство и движим имот, уплашена заради живота на майчиния брат и невястата му.“[20]

От този откъс става ясно, че заедно с последната сръбска деспотица Ирина — от Кантакузинов род, — в Сърбия е пребивавал и брат

---

[19] *Μεγάλη ἑλλενικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, т. 13, с. 712.
[20] J. P. Migne, Patrologiae graecae, т. 156, кол. 965.

ѝ Тома Кантакузин и че след смъртта на Ирина нейните роднини били заплашени от ограбване и смърт. Вдовицата султанка Мара търси закрила лично от Мохамед. Към нея той е бил благосклонен, но не и към всичките ѝ роднини. Споменатият в сарандопорския летопис Тома Кантакузин смятам, че не е никой друг, освен брата на Ирина. През 1463 г. той умира вероятно от насилствена смърт, защото е споменат във връзка с превземането на Босна и посичането на босненския „крал". Ако през 1457 г. Мара го е спасила, по-късно не е могла да стори това.

Цитираният пасаж ми дава основание да поставя един въпрос — дали бащата на Димитър Кантакузин също не е близък роднина на царицата и ако е така, кога и по какъв повод е дошъл в Ново Бърдо. Смятам, че той не е назначен там от турците, защото го виждаме в Ново Бърдо преди установяването на турска власт. Може би като най-близък роднина на Ирина той, както и Тома, да е дошъл в Сърбия *заедно* с *нея* или известно време след сватбата ѝ. Това е твърде вероятно, защото през 20-те—30-те години на XV в. положението на Византия е вече твърде критично и животът в нея несигурен и защото гъркините, омъжени за владетеля на чужда страна, често са довеждали със себе си цяла свита от роднини и съветници, които там заемали важни постове. Тази догадка обяснява защо митническият надзор на такъв голям рударски център като Ново Бърдо още по времето на сръбската власт е поверено на един грък. От всичко това следва, че най-вероятно книжовникът Димитър Кантакузин идва с родителите си от Цариград като дете още до 1430 г. До началото на писателската си дейност той прекарва сред славяни много години, което му дава възможност да овладее техния книжовен език.

Съдбата на Кантакузиновци от Ново Бърдо след падането на Цариград може по-лесно да се разбере в светлината на някои политически факти. Хронистът Дука свидетелствува, че Мохамед II след победата през 1453 г. влязъл в Одрин с триумф: „Можеха да се видят стичащи се към него всички страни и всички началници и християнски вождове, близки и далечни, приветствуващи го: „Радвай се!" (с. 408). След рухването на последната здрава крепост на християнството рухва и последната надежда за отблъскване на нашественика, след което изходът е само един — смирението. Според Дука тиранът седял „гордо и надменно", а християнските вождове стоели с трепет, очаквайки какво той ще каже относно бъдещето. Между тях са деспотите на Пелопонес и на Хиос, посланикът на Сърбия и на Трапезунд, пратеници на християните, живеещи край Черно море. За Кантакузиновци от Ново Бърдо още повече се е налагало подчинение и смирение след окончателното завладяване на града от турците (1455) и след смъртта на деспот Георги и жена му Ирина (1457) — несъмнено тяхна поддръжница и покровителка. За да не изгубят своето богатство, синовете на митническия чиновник, които щастливо избегнали съдбата на цариградската аристокрация, са направили всичко възможно да угодят на Мохамед II, да смекчат неговия гняв. Ето защо след 1455 г., когато най-изтъкнатите граждани на Ново Бърдо са посечени или прогонени, стотици деца са взети в плен, а жените са поробени,[21] Кантакузиновци не само не пострадват, а Яня става „господар", владетел на Ново Бърдо. Не са засегнати Кантакузиновци и

[21] Вж. Ђ. Радојичић, Димитрије Кантакузин српски књижевник, с. 148.

от преселението през 1467 г. През това време те управляват. С основание можем да предположим, че не само Яня е „господар", но и Димитър — естествено не на Ново Бърдо, а на някое близко голямо селище.

В полза на това мнение говори не само обстоятелството, че Димитър е по-голям брат, но преди всичко начинът, по който през 1469 г. Владислав Граматик говори за Д. Кантакузин. Владислав пише сборника за своя *господин* („господину моему"). Той изпълнява поръката с голямо усърдие и трепет, а към Кантакузин се отнася с дълбоко уважение, нарича го „ѡ чьстнѣшїа главѡ" и подчертава на няколко места неговия благороден произход с думите „твое благоплеменство". Освен това от послесловието на сборника е ясно, че Кантакузин е направил поръчката си писмено[22] и е заплатил богато на книжовника за сполучливо изпълнената задача. Всичко това показва, че Димитър Кантакузин не е просто богат и влиятелен човек, а господар на област, в която е влизал и Жеглиговският манастир. В качеството си на местен господар той официално е изпратил до Владислав „повеление" за написване на книгата. Това действие е напълно в духа на просветените владетели.

Очевидно през 1469 г. Димитър Кантакузин е един от последните представители на византийската аристокрация, който е запазил вярата си и привилегированото си положение в обществото, но се намира в подчинено положение спрямо султана. Това подчинено положение проличава ясно в онази част от „Житие за Иван Рилски", в която той се изказва ласкаво за Мохамед II. Всички хронисти от XV в. (с изключение на ренегата Критовул, който написва хвалебствена история на Мохамед II) оплакват цветущия град Константинопол, показват Мохамед като лукав и звяр, смятат турското нашествие като трагедия. Редица византийски поети създават оплаквателни песни за столицата, за смъртта на най-видните военачалници и деспоти, молят бога за спасение, мечтаят за възмездие. Едва ли Димитър Кантакузин, който е преживял падането на Цариград, Атина, Ново Бърдо и е свидетел на кървавото шествие на османците по целия Балкански полуостров, не е могъл да види „истинския лик на турските поробители"[23]. Той не е изобличил „техните насилия и гнет", защото не е смеел да направи това, тъй като се е намирал в подчинено положение. Ако крал Марко и деспот Константин Велбъждки направиха такъв голям компромис със съвестта си да обърнат оръжие срещу християните и по този начин да влязат в конфликт със себе си, Димитър Кантакузин, който пише, когато Мохамед II е жив и победоносно крачи към Централна Европа, не е могъл да не каже няколко хвалебствени слова за него, още повече след като султанът е оказал „милост" на Рилския манастир. Трагедията на Димитър Кантакузин се състои между другото и в това, че той е принуден да хвали онзи, който изтребва християнските държавни и църковни дейци, между които и хора от неговия род.

Помирил се с мисълта, че Мохамед II е изпратен от самия бог за наказание на греховете, Димитър Кантакузин не само не скъсва с родната вяра, а още по-тясно се свързва с християнското население в своята област. Поддръжката на славянската литература и собствената му кни-

[22] Трифунович смята, че Кантакузин е писал подробно послание до дяк Владислав (както и до Исая), но то е останало за нас непознато, цит. съч., с. 495—496.

[23] П. Динеков, Стара българска литература, II, 1953, с. 134.

жовна дейност стават за него утешение и изкупление на угризенията на съвестта. Смисъл на живота му става борбата за православието, под чието знаме се обединяват гърци и славяни. Затова навярно по желание на Димитър Кантакузин сборникът на Владислав Граматик от 1469 г. съдържа статии против латините, „подвигы добропобѣдные и боренїа о православїи", както и различни повести от свети и богоносни мъже „о вѣрѣ православнѣи"[24].

На всички изследвачи прави впечатление връзката на Кантакузин с българската литература, изразена с интереса му към българския светец Иван Рилски. Без да отричам близостта на писателя с южните славяни изобщо и симпатията, породена към тях вследствие на тази близост, смятам, че интересът към Иван Рилски има и други причини. След пренасянето на мощите на светеца в Рилския манастир авторитетът на тази обител пораства извънредно много. В онези условия, когато Търново, Солун, Цариград и други големи центрове на християнската култура са рухнали в руини, когато светините на вярата са разпръснати, Рилският манастир, снабден с мощите на един популярен светец, се превръща не само в огнище и опора на българщината, но и в един от центровете на православието изобщо, в символ на живия огън на християнството. Във връзка със събитието Димитър Кантакузин е посетил манастира, запознал се е с неговата история, получил е вдъхновение. В научната литература е обръщано внимание на моменти от житието за Иван Рилски, които говорят, че Кантакузин познава местността, а житието е произнесъл в самия манастир на някоя годишнина от пренасянето на мощите.[25]

Като горещ привърженик на православието Кантакузин остава верен на своя род. Имам пред вид не само поведението на доместика Димитър Кантакузин, но и на някои жени Кантакузини. Една от дъщерите на Йоан Кантакузин — Теодора — става през 1346 г. жена на султан Орхан, като запазва вярата си и помага на християните. По майчина линия от Кантакузинов род е и съпругата на Мурад II Мара, която, както е известно, също запазва вярата си и брани пред Мохамед II християнските интереси.[26] И ако едни Кантакузиновци умират в бой с турците, други намират смисъл в книжовната работа, с която служат на християнството. През същия XV в. освен Димитър Кантакузин на книжовното поприще се подвизават още двама Кантакузиновци, но за съжаление за тях почти нищо не знаем. Това е някой си Мануил Кантакузин, който през 1463 г. пише в Света гора,[27] и Тома Кантакузин.[28] Натъкваме се не само на фамилна традиция на един образован аристократичен род;[29] в тези прояви можем да видим своеобразна служба на род

[24] Г. Данчев, Владислав Граматик, София, 1968, с. 138.

[25] Й. Иванов, Жития на св. Ивана Рилски, с. 23; П. Динеков, Стара българска литература, II, с. 133; В. Сл. Киселков, цит. съч., с. 331 и др.

[26] Някои учени предполагат, че именно тя е запазила от пагуба през 1455 и 1467 г. семейството Кантакузин от Ново Бърдо. Това е напълно възможно. Безспорна е обаче помощта й, оказана на Рилския манастир.

[27] M. Vogel und V. Gardhausen, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Leipzig, 1909, с. 277.

[28] Пак там, с. 150.

[29] Йоан Кантакузин след слизането от трона става монах — Йоасаф и пише хроника. Син му Матей пише теоложки и нравоучителни творби, между които две, отправени към дъщеря му: „За любознанието" и „За трите душевни сили", вж. К. Krumbacher. цит. съч., с. 207.

и вяра, излаз от безсилието, отдушник в живота, в който за политическа кариера и свобода на действията вече не може да се мисли.

Семейството на Кантакузиновци от Ново Бърдо се спасило от напастите, сполетели техния край през 1455 и 1467 г., запазило своето богатство и власт, но при онази политическа обстановка животът им не е могъл да бъде спокоен. След като са били съвременници на жестоките драми в Цариград, Пелопонес, Трапезунд, Ново Бърдо, Босна и след като разбрали политиката на турците систематически да унищожават християнската аристокрация, Кантакузиновци постоянно са живели под заплахата на нещо страшно, изпитвали са чувството на несигурност, призракът на смъртта е бил винаги пред очите им. А Мохамед II е чакал навярно малък повод, малко провинение от страна на някой Кантакузин, за да стовари върху семейството желязната си ръка. Ударът не закъснява. Идва време, когато никой и нищо не е в състояние да помогне на Яня Кантакузин и неговите братя. През 1477 г. трагедията на Елена Кантакузина се повтаря. Злодеянието е напълно в стила на Мохамед II да изтребва цели родове, за да не дигат глава. Каква е била в случая вината, остава тайна. Едно обаче е ясно — Кантакузиновци не са се помирили напълно с положението да угаждат на турците, с нещо те са дали израз на своята неприязън към тях. Може би са се включили в някакъв заговор? Или са пристъпили някаква заповед?

* * *

На фона на очертаните събития и съдби може като че ли по-дълбоко и ясно да се почувствува настроението на една от най-разпространените творби на Димитър Кантакузин „Молитва към Богородица“[30]. Тя е писана около 1470 г., след като Кантакузин е бил вече свидетел на много нещастия. Още Д. Маринов поставя творбата във връзка с „политическото крушение на народите на Балканския полуостров“, което предизвиква всеобщо униние.[31] Не може да има никакво съмнение, че основните настроения в стихотворението нямат чисто религиозен, абстрактен характер, а се обуславят до голяма степен от политическата атмосфера, от поражението, което показва преходността на всяка земна власт, отнема перспективите, убива надеждите. Политическото крушение внася промени в душевността на писателя от XV в., кара го да вижда света и себе си в тъмни краски; животът в момента е такъв, че не му предлага нищо добро, никаква надежда за благополучие и слава, особено ако той реши да остане честен спрямо вярата си. Това Димитър Кантакузин изразява особено ясно в „Послание до свещеноинок Исай“ с думите: „Струва ми се, че вече дойде краят на света.“[32] Молитвата на Кантакузин е

[30] Издания: Д. Маринов, Димитри Кантакузин, с. 77—82; Б. Ст. Ангелов, Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. — Известия на Института за българска литература, II, 1954; Ђорђе Сп. Радојичић, Крајње песимистички песник код срба у другој половини XV века, Летопис матице српске, кн. 338, новембар, 1961, с. 366—386 с предговор; Ђ. Трифуновић, Димитрије Кантакузин, Београд, 1963, с 40—71.

[31] Подобни мисли са изразени и у П. Динеков, Стара българска литература, II, с. 135; Б. Ст. Ангелов, Димитър Кантакузин, История на българската литература, I, София, 1962, с. 379.

[32] В. Киселков и други автори споменават за съществуването на това послание, но без никакви библиографски бележки и указания за съдържанието му. Пръв по-подробно спира вниманието си на тази творба Ђ. Трифуновић, като дава и цитати от нея, преведени на съвременен сръбски език.

поетически документ за угасналите надежди на интелигенцията, която дири единствен изход в душевното спасение. Това обобщение обаче не е дирено преднамерено. Димитър Кантакузин изстрадва своето време, творбата му е преди всичко ярък израз на личната драма на поета, вопъл на неговата изтерзана душа.

Потомък на императорски род, помнейки героичната смърт на доместика Димитър Кантакузин, писателят не е могъл да се примири със съдбата. Той се е лутал в безизходица, страдал е в своето безсилие, душата му се е раздирала от противоречието между самочувствието на благородник, роднина на борци, и жалкото положение на подчинен господар с ограничени възможности, принуден да ласкае онзи, срещу когото близките му са се съпротивлявали и от чиято ръка са загивали. Той обаче е нямал нито материални, нито морални сили да се бори, тъй както говори за сърбите в житието за Иван Рилски: „никтоже съпротивляти се, ниже съпротивляти се могы". Може би тъкмо във връзка с това състояние в молитвата си Кантакузин говори за „униние и отчаяние", смятайки и двете за грях. В това отчаяние пред погледа на поета навярно особено ясно са изпъквали жертвите, контрастът между миналото и настоящето. Пред очите на поета невъзвратимо е рухнала не една земна власт. Довчера влиятелни и властни хора, каквито са били и тези от неговия род, сега са гонени, избивани като беззащитни животни и унижавани. Никой не щади техния сан, образование, произход. Чезнат „суетни надежди", смъртта дебне, от този живот няма какво да се очаква, той е изпълнен само с грях. В душата на поета по-болезнено, отколкото у всеки друг се налага трупното очакване на смъртта, страхът от нея, а съзнанието му се овладява от идеята за безсмислието и греховността на живота. Мисълта за ада извиква ужас, остава една единствена надежда — душевното спасение. А картината на адските страдания води поета отново до размисъл за греховете и стремеж към искреното им признание, което ще бъде тяхно изкупление. Така в творческото съзнание на Димитър Кантакузин узрява една скръбна поема, в която ясно проличават четири основни момента: изповед на собствените грехове, темата за смъртта, картината на ада и гореща молба за душевно избавление.

Поетът се вижда цял „осквернен и нечист", цял „смраден" и потопен в грехове, отритнат като „беззаконник". „Със страх и смирена съвест" пристъпва той към своята изповед („с изповеданием прихожу ныне"), но тя не е тихо разкаяние и примирение, а сърцераздирателен „плач" за изтеклия грешен живот, плач за страшната смърт, плач-молба за съчувствие и снизхождение. „Откуду начну плакати, о дево..." — казва поетът в началото на творбата и до края й той ридае. Кантакузин оплаква „блудния" си живот, „злите клетвопрестъпления", „високоумието" си, „суетните си помисли", „разбойничеството и неправдите", „изгубеното си време"; той се уподобява на стар грешник, който „жадува" греха, и не се опитва да се оправдае — всички злини е извършил съзнателно и сам е отпаднал от бога. В диренето на греховете Димитър Кантакузин очевидно хиперболизира, това е в духа на средновековната книжнина и религиозната нравственост. Независимо от това обаче ясно е, че в своята изповед поетът влага тежко болезнено чувство, в самоотрицанието си стига до крайност и още отначало налага на стихотворението мрачен, песи-

мистичен тон, който леко се прояснява едва в края. Това настроение не е типично за средновековната литература при всичката пословична „скромност“ на писателите.

Поетът изпитва смразяващ страх от смъртта, той с ужас мисли за „лютата“, „тъмна“ нощ, чувствува смъртта почти осезателно. Ще дойде ангелът огнен да вземе неговия лош живот и тогава няма да има помощ от другари и познати, ни от братя и деца, нито от богатството някаква полза. Тогава „очи оумилено обратиши“, „язык внезапу невещает“, ще угасне вътрешният пламък, ще изнемогнат телесните сили, а душата ще наследи ада. Затова поетът смята, че е достоен за оплакване: „Кто мне не восплачет, о любимци...“ Но най-страшното за него е може би това, че той се чувствува мъртъв преди смъртта, че е „совестю осуждаем“ преди отвъдния съд, че преди да бъде подложен на адските мъки, се измъчва от мисъл. Втори път Димитър Кантакузин заговорва за съвестта и това разкрива трагедията на раздвоения, размишляващия, осъждащия себе си човек. Поетът се измъчва от съзнанието, че не е прекарал добродетелно своя живот, че смъртта няма да му донесе успокоение, а нови, по-страшни мъки. Той е достигнал до убеждението, че животът изобщо е безсмислен и преминава бързо: „Преходно есть сïе житие и суетно, преходящее скоро...“ Не само животът на отделния човек бързо и напразно преминава, но и светът се изменя; като че ли няма нищо постоянно и истинно в него: „Преходит бо и образь мïра сего“. Поетът, който може би е очаквал от живота и от себе си нещо повече, а не го е получил, си задава въпроса, защо се е родил изобщо, защо не е погинал в момента на раждането си, та да не вкуси от „живота на злите“ и да замине от тукашния свят без грехове. Греховете така много вълнуват поета, че не му дават възможност да чака спокойно смъртта, тъй като той знае къде водят те. Пред него изпъква адът, събрал ведно всичките земни физически болки. Мисълта за страшния съд кара поета да се обърне към всички — „богати и бедни“, „роднини и другари“ да пролеят сълзи за него и да се помолят за душата му. Кантакузин обаче не мисли, че само той е грешен, тези, които ще плачат и ще се молят за него, също са грешници, тях също чака страшен съд. Изобщо Димитър Кантакузин навсякъде вижда греха, според него като че ли земният живот е невъзможно да се прекара добродетелно.

Не мистичен страх от адските мъки кара поета да стигне до самопризнание на греховете си и до самобичуване. В творбата му не бива да се вижда отвлечен мистицизъм върху теоретична основа, нито сляпо поетическо подражение. Молитвата на Кантакузин е отражение на действителни вълнения и страхове на поета, подтискан от съзнанието за вина пред бога, пред себе си и пред хората. В „Послание до Исай“ писателят изразява същото чувство за греховност и го вълнува темата за смъртта.[33] Налице е не хладнокръвно философско мъдруване, а мрачен размисъл в тъжно време, в което за поета животът е изгубил своя истински смисъл.

Идеята, че бог наказва хората за всеки грях (на земята или отвъд), е стара християнска идея. С нея се обяснява всяко нещастие, тя води до разкаяние и примирение със злото. В моменти на общо бедствие обаче

[33] Вж. Трифуновић, Димитрије Кантакузин, с. 496—500.

тази идея става извънредно актуална. Презвитер Козма например, като говори за „толкова ратни беди и всички сегашни злини" поради „човешки грехове", съветва всеки да се замисли и да каже: „Да не би заради мене бог да е изпратил тази война на земята." През XIV—XV в. идеята за греха и наказанието се налага с особена сила и болезненост, защото нещастието е изключително и всеобхватно. То кара хората да търсят причините за страданието, да се замислят по-често за греховете. Хронистите на XV в. смятат, че бурята, която ги е връхлетяла, е възмездие за извършените грехове; дори за грехове, извършени преди много години, трябва да се отговаря. Според Халкокондил елините са сполетени от нещастия, защото някога са разрушили древния град Илион. Поетът Георгила в своето стихотворение-плач за Константинопол също смята, че ромеите сами са виновни за своята гибел, но той сочи други грехове. Три неща според него са ги погубили: „завистта, сребролюбието и суетните надежди"[34].

Подобни идеи срещаме и в южнославянската литература. Владислав Граматик възкликва: „И така прочее, когато грехът надделя, уви поради нашите престъпления, сръбската земя падна под властта им." За греховете мисли и Димитър Кантакузин в житието си за Иван Рилски, но с по-широк поглед на историк. Като има пред вид злощастната съдба на всички християни по Балканския полуостров, той търси греховете в политическите и съседските отношения на балканските народи. В стремежа си да бъде обективен Кантакузин кори българите за тяхната „суровост и безчовечие", гърците за тяхната „гордост и високоумие", не казва ласкави думи и за сърбите. Българи и гърци са враждували непрекъснато, в езическо време и в християнско, когато са били обединени с една вяра, не са си оказвали помощ в трудни часове, проливали са кръвта си „като вода". За тази многолетна „зла вражда" бог им изпраща бич. Подобни мисли по-късно срещаме у всеки автор, който говори за причините на турското робство: у Партений Павлович и Йосиф Брадати, у Паисий Хилендарски и у Йован Раич.

Търсенето на греха като обяснение за злото става обща психоза на времето, която завладява не само интелигенцията, но засяга отчасти и народа. В български народни песни за падане на царството се казва, че българинът, на когото е дадена от бога власт, не знае да „царува, да благува". Той се е възгордял и не „знае какво прави", затова изгубва царството си. „С коня ходи в черкова", от кон взема комка, а нафора дига с маждрака си.[35] Народният певец обаче никога не достига до онова униние и безперспективност, които обхващат феодалната интелигенция.

Във връзка с нетрайното земно щастие в такава превратна епоха като XV в., с постоянно шествуващата смърт, политическа безизходица и заедно с всичко това с типичните за времето идеи за греховете като причина за страшните нещастия, в душата на личност като Димитър Кантакузин лесно е могло да се оформи дълбокото убеждение, че в основата на живота лежи грехът и че всеки човек поотделно е виновен за разрухата, защото не е живял според законите. Такъв изход е подтиквал към самовглъбяване, към преоценка на изминалия живот, към търсене

[34] K. Krumbacher, цит. съч., с. 426.

[35] За този кръг песни вж. у П. Динеков, Български фолклор, София, 1959, с. 527—528.

на прегрешението както извън себе си, така и в себе си. Това още повече е важело за православните господари, защото според религията в момент на обществено страдание повече от всеки друг трябва да се замисли „началникът", тъй като неговите дела се отразяват върху съдбата на народа. Онзи, който стои начело, носи най-голяма отговорност.[36] Във връзка със съдбата на Кантакузиновия род и на византийската аристокрация изобщо у такъв образован „господин" като Димитър Кантакузин, произхождащ от коляно на деспоти и велики доместици и поддържащ здрави връзки с вярата, с особена сила е могло да се развие съзнанието за собствена греховност и малоценност, а оттук и стремеж към изкупление на греховете чрез самобичуване.

За поета Кантакузин единствената надежда е Богородица. Тя е за него „прибежище и покров", „утешение и упование". Той не иска от нея нищо друго освен да го избави от „огня тартара и ада". Той ѝ вярва, защото с нея „даже до днес" е „во благихъ" и живее „въ православных". Тези думи също издават реални вълнения. Въпреки съзнанието за греховност авторът все пак носи успокоителната мисъл, че не е между най-лошите, че още може да се числи между добрите, защото живее между православните, т. е. не е направил предателство спрямо вярата си, и това съзнание за него може би е било последната опорна точка. Но веднага трябва да кажем, че надеждата в Богородица за спасение и ведрата мисъл за верността към вярата не изместват съвсем мрачното звучене на стихотворението, не повдигат принизеното самочувствие на поета. Нему липсва всякаква увереност, той пристъпва към молбата си плахо, с боязън. Обръщайки се към Богородица, той я моли да не го отритва, да не се гнуси от него, да не го изостави с гняв. Той зове единствената своя „чиста надежда" с любов и в същото време със страх да не бъде напразна неговата молба, да не бъде прогонен и да се върне посрамен.

Молитвите към Богородица не са рядкост в средновековната литература. От официалното приемане на християнството насам на Богородица се пишат похвални слова и канони, които обикновено завършват с кратки молитви.[37] Молитви към Богородица се срещат и като самостоятелни творби. Една такава творба принадлежи на цариградския патриарх от XIV в. Филотей (1353—1354; 1364—1376), писана да се произнася в църква пред народа.[38] В сборничета от XIX в. срещаме няколко молитви

---

[36] Затова Патриарх Евтимий страда, че първо учениците му са погинали: „Прилично беше първом да се пожертвува йереят, та тогава да последват жертвите... Те всички бяха поверени на мене, затова трябваше аз пръв да изпия чашата на заколението" (Цамблак, Похвално слово за Евтимий). А в една приписка, макар и късна, се намира следното обобщение, резултат на прочетените в книгата жития: „Прочтах сию книгу и обретох егда согрешитъ началник града, вся подпадают и страждутъ, понеже господ изливает свой гнев на всю землю за грех началников, или архиерейски и свещенически, а най-паче царев грехъ много прогневает бога" (Рилски ман., печ. жития № 1230 от 1768, преден коричен лист. Приписката е от края на XVIII в. Втори четец изразил същото, но със свои думи. Подобни мисли се срещат и във фолклора).

[37] Напр. вж. сб. 582 от XV—XVI в., л. 260 и л. 267, СНБ.

[38] Един препис от молитвата заедно с други молитви на Филотей се намира в сб. от XVII в., № 621 от СНБ. Тук нейното заглавие е: „Филотеѣа архїепископа Константина града молитва молебна къ въсѣсветѣй владичице наше богородице и приснодевы Марїе, заступници рода христїанскаго, глаголемаа на литїи съ светими кресты и молитсе свещенникь глаголѥ сице въ слишанїе въсѣм", л. 264б.

към Богородица без посочено авторство, някои от тях навярно преписани от руски печатни книги.[39]

Всички молитвени обръщения към Богородица малко или повече си приличат по някои общи моменти, свързани с представата за Богородица и с църковното ѝ честуване. В повечето творби присъствува похвала към Богородица, изразена в различни форми — с възторжено приветствие и облажавания, с припомняне на заслугите ѝ, с многократно повторение на привета „Радвай се“ и изреждане на онези, които се „радват“ с нея. Навсякъде Богородица е представена като „покровителка“ на християните, тяхна надежда, милосърдна помощница, утешителка и лечителка, ходатай за съдбата на човечеството пред сина си — небесния цар, подкрепа за всекиго. Във връзка с убеждението за могъществото и милосърдието на Богородица стои още един постоянен момент в молитвите — молба към нея за помощ в живота, за предпазване от грехове или за опрощение на греховете и въвеждане в рая.

Посочените моменти присъствуват и в стихотворната молитва на Димитър Кантакузин, но тук те са подчинени на характерно кантакузиновско мрачно настроение и са свързани с темите за смъртта и ада. Похвалата на Богородица не е център на внимание за поета и съвсем не звучи тържествено и радостно. При това Кантакузин се моли не за помощ в живота, нито иска да се предпази от грехове, защото той се чувствува цял потопен в грехове. Главното у него е разкаянието, самобичуващата изповед и заедно с нея копнежът му за спасение от адовите мъки.

По време най-близо до творбата на Кантакузин стои Молитва към Богородица на патриарх Филотей, затова тъкмо с нея би трябвало да направим по-конкретна съпоставка. Не разполагаме с гръцкия текст на съчинението,[40] за да видим по-точно формата и съдържанието му. Имам впечатлението, че преводът е смислово точен и че оригиналният текст е стихотворен. Молитвата е писана навярно в периода на второто възкачване на Филотей на патриаршеския престол и може би още в оригинал е позната на Патриарх Евтимий заедно с други молитви, защото той получава от нея известни внушения. Смятам, че тя и останалите две молитви, поместени в нашия сборник, са преведени на български още в края на XIV в. Както ще се види от съдържанието им, тъкмо тогава те са били особено актуални за българите.

Двамата автори — Филотей и Димитър Кантакузин — живеят в тревожни времена. Първият обаче пише в свободния Цариград, който има достатъчно сили да устоява на турските нападения и да вярва в един благоприятен изход на събитията. Турците ограбват гръцки територии, но още не са стъпили здраво на Балканския полуостров. Вторият пише в епоха, когато християнските царства са изгубили своята самостоятелност, цветущи градове и великолепни църкви са в развалини, царете и деспотите на Византия, България, Сърбия, Босна са избити, а интелигенцията е подложена на масово унищожение. И ето тези съществено различаващи се епохи, свързани с различно отношение към живота, с различно самочувствие и очаквания, в двете молитви дават своето своеобразно отражение. Творбите си приличат дотолкова, доколкото и двете са

[39] Например в сб. № 650, 652 и др. от СНБ.

[40] То не е споменато и в списъка с трудовете на Филотей в Patrologiae graecae, т. 154.

в рамките на утвърдената църковна представа за Богородица и съдържат традиционната фразеология. И за двамата автори Богородица е „покров“ и „надежда“, „пристанище“ и „лекар“, „прибежище“ и „утешение“ за грешните, милостива божия майка, за която нищо не е невъзможно. В настроението обаче на двете творби, в душевните терзания и самочувствието на създателите им, в това, което те молят и очакват от спасителката, се забелязва съществено различие.

В творбата на Филотей също има признаване на грехове, но то е кратко, стереотипно, в духа на идеята за греховното човечество изобщо. При това то се прави от името на всички християни. У Димитър Кантакузин присъствува *лична* изповед, изпълнена с много горест. Тази изповед е един от главните моменти в творбата му, а авторът е твърде строг към себе си, дори бих казала жесток. Той се нарича по-блуден от блудния син, по-беззаконен от разбойника, по-лош от братоубиеца Каин, единствен виновник за грешния си живот. Това е човек без вяра в себе си и без опора в това „преходно“ и „суетно житие“. Дори в законната молба, която има всеки грешник за душевно спасение, Кантакузин е плах.

Съвсем друго е самочувствието на Филотей. Той *иска* от Богородица помощ, припомня й собствените думи, че няма да остави хората в беда, и я подтиква да изпълни обещанието си: „ты бо рекла еси своими оустї владичице, яко не оставлю вас сирихь. Тѣмже ѡ царице, мати прѣдвѣчнаго царя, исплъни светаа слово свое дѣламь въскорѣ.“ По-нататък, като споменава за безчетните чудеса на Богородица, Филотей я кани и днес като по-рано да покаже своята сила; той като че ли я предизвиква към действие. У него няма плахост, няма безверие и потиснатост.

Но най-важното различие между Филотей и Кантакузин е отношението им към живота. Димитър Кантакузин изобщо не мисли за земно благоденствие, нищо не очаква от живота, за него той е затворена тъмна страница. Затова поетът плаче и моли за спасение от ада, Богородица е негова единствена надежда за пощада. За Филотей и християните, от чието име говори, Богородица е също „надежда“, но надежда за живот, помощница за благоприятния изход на политическите събития. Филотей моли Богородица да се вмеси в земните дела и да бъде „скоропомощница“ на живите люде. Не за отвъдното, а за настоящето мисли авторът и за съдбата на земните хора. Той иска Богородица да покаже чудесата си, та враговете да се уверят, че тя е тяхна надежда, и да се разпръснат и погинат: „да видѣвше врази наши тебѣ надежду нашу, ѡ нас борещусе възвратетсе въспѣть, и разыдут се и погыбнуть“ (л. 265). Писателят моли Богородица да преломи вражите лъкове, да върне напразно стрелите им. Че той изхожда от конкретната историческа обстановка, личи от онези редове, в които иска от Богородица да изпрати на помощ „великия чиноначалник“ Михаил срещу „новїе асїрїе сїе исчедїе агарѣнно безаконнаго Измаила, се бо оставлѣше Іерусалима въ запустѣнїе, и нын҃ь прїидоше въ страни наше, и покушаютсе осквръ҃нити цр҃ковь светую твою“. По-нататък авторът моли Богородица да укрепи градовете, да запази православните царе, да дарува на царя дълголетие и спасение на скиптъра му, да укрепи мишците му, да покори под нозете му „варварскые езыкы, хотещее бранємь“, да го покаже пазител на църквата, та и

християните да живеят в благоденствие и „добрѣ и непорочно“ в истинното православие. В друга молитва на Филотей, отправена към бога, прозвучават същите мотиви (цит. сб., л. 270[6]), но тук е споменато точно и името на императора — Йоан (по всяка вероятност Йоан V—1341—1376). Авторът моли още за „глъбокыи и неѡтемлѣмый мирь“ и „мирно царство“, та всички да прекарат в тишина „тихо и безмлъвно житїе“ „във въсаком благовѣри и чистоте“.

И в двете молитви на Филотей трепти тревожна нота, страх от „иноезичное вое“, копнеж да се спрат нападенията и да се омиротвори светът, но в никакъв случай униние и отчаяние, в никакъв случай отрицание на омърсения от грехове живот. Напротив, в творбите се промъква светла надежда в близката помощ, надежда за продължение на живота, който под закрилата на Богородица може да се прекара в добродетели, спокойно и щастливо. Въпреки тревожните струни, зазвънтели загрижено за християнството, молитвите са лишени от чувството за малоценност и непростима греховност, взорът вижда изход за държавата и хората, пред него не витае призракът на смъртта, не се мяркат ужасите на ада.

Сравнението между молитвите на Филотей и Димитър Кантакузин ни убеждава, че песимизмът, самобичуването, горещата и плаха молба у Кантакузин действително имат тясна връзка с душевното състояние на поета, което от своя страна се обуславя от комплекс конкретно-исторически причини — политическите събития и във връзка с тях съдбата на Кантакузиновия род, рушенето на морални и верски принципи, липсата на перспективи и здрави опорни точки на свързаната с феодалната върхушка интелигенция, идеята за греховете като причина за злото, общата психоза на дирене на греха у хората и най-вече у господарите.

Стихотворението-плач на Димитър Кантакузин не е изолирано явление в историята на литературата през XV в. Във византийската книжнина „плачове“ се срещат и преди тази епоха, но в годините на всеобщо страдание и войни, на вътрешни и външни конфликти, книжовниците почесто започват да оплакват изгубените ценности и съдбините си. Основното чувство както в хрониките (там, където се говори за падането на Цариград и последвалите го събития), така и в редица други произведения е елегичното чувство. Хрониката на Дука завършва с горчив „плач“ по държавата и нейната столица. А Халкокондил заявява: „Изглежда, че това нещастие беше най-голямото от всички станали на земята.“[41] Поетите плачат за Цариград и заедно с него оплакват живота си, народа си, погребаното славно минало. В ръкопис е известна оплакватална песен за Константинопол (*Ἀνάκλημα τῆς Κωνσταντινουπόλεως*) от непознат автор, състояща се от 118 стиха. Във форма на диалог между два кораба се разказва за турските жестокости и поробването на християнското население.[42] След 1458 г. е съчинена песен-плач също от непознат автор и за поробването на Атина. В нея накратко се хвърля поглед върху славното минало на града, а после е дадена думата на Атина, която оплаква „унижението, срама и робството на своите чеда и накрая призовава защитницата Мария за отмъщение и спасение“[43]. Около 1460 г.

---

[41] Е. Б. Веселий, цит. съч., с. 444.
[42] K. Krumbacher, цит. съч., с. 424.
[43] Пак там, с. 525.

пише своята творба монолог-плач „Превземането на великия град“ един от най-изтъкнатите представители на византийската поезия през XV в. Йоан Евгеник. Още същия век тази поетическа творба преминава в Русия и в превод става широко известна — „Ридание на взятие Константинополя“[44]. Най-сетне скоро след падането на Цариград пише песен-плач в 1044 стиха и известният поет Емануил Георгила (*Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, по Сата, с. 102). В нея той отправя сурово обвинение към ромеите, които сами са виновни за бедствието (Крумбахер, с. 426).

Завладяването на Цариград дава отражение и във всички съседни страни. В България се създават тъжни народни песни за превземането на цар Костадиновото царство. Вероятно под въздействие на византийската поезия в Армения през XV в. биват създадени две стихотворни хроники-ридания: поемата на Абраам Анкирски „Плач за превземането на Константинопол“ и стихотворната хроника на Аркел Багешки „Плач за падането на Константинопол“[45].

Като се има пред вид изложеното, явно е, че молитвата-плач на Димитър Кантакузин се нарежда между характерните за времето оплакватели песни, породени от катастрофата и последвалото я всеобщо отчаяние. За разлика от риданията по Константинопол и Атина обаче тук писателят отправя вниманието си не към явленията на външния свят, а към своята личност, към собствените си душевни вълнения. Той оплаква своя грешен живот, погубената си душа, моли съчувствие и снизхождение за себе си. Поетът съчетава формата на молитвата-изповед, известна в средновековната литература отдавна, с някои особености на „плачовете“, вследствие на което се постига забележителен лиризъм. Впечатлението се нарушава на места от излишна риторичност и словесно разточителство, което впрочем пак е в традициите на византийската литература. За съжаление не са ни достъпни текстовете на византийските стихотворения от XV в., за да можем да направим по-обоснован сравнителен анализ. В развитието на българската литература обаче стихотворението представлява нещо ново по форма и настроение.

* * *

В научната литература господствува убеждението, че при „помор“ „господи християнски“ Димитър Кантакузин не е загинал. Той е бил достатъчно значителна личност, при това по-голям брат на Яня, а името му не се споменава в летописните вести.[46] Радойчич предполага, че Димитър е починал преди 1477 г.[47] Трифунович допуска, че книжовникът е преживял нещастието и е останал незасегнат от него, но тежките години след това е прекарал при султанката Мара в Ежово.[48] В. Киселков смята, че до смъртта на Мара Бранкович (1487) Димитър Кантакузин е живял

[44] Н. Мещерский, Ридание Йоана Евгеника и его древнерусский перевод, Византийский временник, VII, с. 72—86.

[45] А. С. Анасян, Армянские хронисты о падении Константинополя, Византийский временник, VII, с. 444—466.

[46] Самите бележки у Љуб. Стојановић, Стари српски родослови и летописи, Сремски Карловци, 1927, с. 251, и Стари српски записи и натписи, Ср. Карловци, 1923, с. 75.

[47] Ћ. Радојчић, Димитрије Кантакузин..., с. 150.

[48] Ћ. Трифуновић, цит. съч., ч. 490.

в Серес като „управител на своя наследствен имот“ или в Ежово, където е „изпълнявал ролята на съветник или секретар на Мара, или е управител на нейните имоти“[49]. След смъртта на султанката той се преселил в Месемврия, където живеели негови роднини.[50] Така Киселков свързва дарителя на месемврийската икона от 1493 г. Димитър Кантакузин с писателя Димитър Кантакузин.[51] Иска ми се да защитя трета хипотеза, която е толкова доказуема, колкото и горните, но в никакъв случай не е произволна.

Познатите трудове на Димитър Кантакузин са писани на книжовния език на българската литература на времето.[52] Известен е един сборник със старогръцки творби (Пиндар и Есхил) от 1474 г., за който се предполага, че е писан *за* Димитър Кантакузин или *от* самия него.[53] Съществува още един гръцки ръкопис от следващата 1475 г., но този път с изричното указание, че е писан от *Δημήτριος ὁ Καντακουζηνὸς ὁ Βυζάντιος*. Указание за него намирам у К. Сата: „Димитър Кантакузин Византиец написал Excerpta ex Herodoti. От ръката му се намира преписано в различни ръкописи в библиотеките на Европа.“[54] От Фогел научаваме, че трудът е писан в Лондон (*ἐν τῶν βρετανικῶν νήσῳ ἐν τῇ πόλει τῇ καλουμένῃ Λοῦντρα*).[55] Смятам, че въпросният Димитър Кантакузин е авторът на „Молитва към Богородица“[56]. Съвпадат не само двете имена и времето, но и книжовните интереси. Обширното историческо заключение на житието на Иван Рилски ясно свидетелствува за историческите занимания на Димитър Кантакузин, за да не сме изненадани от един препис с избрани места от Херодот. От всичко това следва, че към края на 1474 г, Димитър Кантакузин е емигрирал в Англия. Като познаваме опасностите които са заплашвали византийската интелигенция, и чувството на безна.

---

[49] В. Сл. Киселков, Димитър Кантакузин, сб. Проуки и очерти..., с. 325.

[50] Пак там, с. 327.

[51] А. П. Сырку също допуска, че дарителят на месемврийската икона и писателят Димитър Кантакузин е едно и също лице, вж. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII в., СПг., 1901, с. CCIII.

[52] Освен многократно публикуваните творби „Молитва към Богородица“, Служба и Житие на Иван Рилски още похвални слова за Димитър Солунски и Николай Мирликийски (вж. Б. Ст. Ангелов, Стари славянски текстове. IX. Две неизвестни творби на Димитър Кантакузин, Известия на Института за българска литература, VIII, 1969, с. 263—274), кратко географско описание (вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, София, 1967, с. 242—243), молитви (необнародвани). В научната литература са изказвани мнения, че Кантакузин пише първоначално на гръцки език, а славянските преписи на творбите му са преводи. По-често се допуска това за стихотворението, понеже силно впечатление прави неговата гръцка „словонаредба“. Гръцки текстове на Кантакузинови творби обаче не са открити, а и стихотворният акростих в службата на Иван Рилски показва, че авторът пише направо на славянски. Днес не се спори по въпроса, на какъв език е писал Димитър Кантакузин своите оригинални произведения. Силното гръцко влияние у него обикновено се обяснява с начетеността му във византийската литература. Литературното въздействие е безспорно силен фактор, но в случая според мен решаващо е влиянието на родния език на писателя. На византийски език Д. Кантакузин е получил по всяка вероятност своето образование, този език са говорили и родителите му, затова той като славянски писател никога не е могъл да се освободи от гръцкия синтаксис и да пише като един природен славянин.

[53] През XVI в. този сборник бил в Ново Бърдо, вж. Ћ. Радојичић, Димитрије Кантакузин..., с. 152.

[54] *К. Сата, Νεοελληνικη φιλολογία*, Атина, 1868, с. 112.

[55] M. Vogel und V. Gardhausen, цит. съч., с. 102.

[56] Че преписвачът от Лондон и писателят Димитър Кантакузин е едно и също лице, допуска и J. C. Filitti в своята генеаложка студия за Кантакузиновци, която обаче не ми е достъпна.

дежност и безизходица, овладяло писателя в онези неблагоприятни условия на живот, не е трудно да допуснем, че нему е било невъзможно да живее дълго време в подчинение, компромиси и страх, затова подобно на десетки византийски писатели е емигрирал на Запад. В Лондон Димитър Кантакузин е продължил своята книжовна работа, но понеже е писал като чужденец сред непознати хора, решил е да добави към името си пояснението „Византиец", за да подчертае своята народност. Аналогични случаи могат да се посочат много: Максим Грек и Пахомий Серб в Русия, Самуил Бакачич „русин" в Света гора, граматик „Петър сръбин" в България, фамилните имена Болгаро и Болгаручи в Италия и т. н.

* * *

С литературното си дело Димитър Кантакузин принадлежи на три литератури — на византийската, на българската и на сръбската. Не знаем дали е роден в Ново Бърдо или е дошъл там от някой гръцки град заедно с родителите си, но безспорно е, че той знае своя произход, чете и говори по гръцки, притежава византийска култура. От друга страна, Димитър Кантакузин се интересува живо от съдбата на балканските славяни, от българския светец Иван Рилски, и поддържа тесни връзки с Владислав Граматик. В оригиналните си творби той отразява размисли и настроения, които не са нито чисто сръбски или византийски, нито само български, а носят атмосферата на XV в., отразяват чувства и интереси, до голяма степен общи за интелигенцията на целия заробен Балкански полуостров. Всеобхватното нещастие притъпява враждите между балканските народи, обединява ги във вярата, основното за редица писатели става грижата за съществуването и развитието на християнската литература и култура изобщо.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ, КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЙЕРОМОНАХ ДАНИИЛ И ЕТРОПОЛСКИЯТ КНИЖОВЕН ЦЕНТЪР ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XVII В.

БОЖИДАР РАЙКОВ

В историята на старата българска литература XVII столетие представлява и до днес един от слабо изследваните и познати периоди. Щастливо изключение прави отчасти дамаскинската книжнина, интересът към която отново нарасна. Последните проучвания върху нея допринесоха за очертаването на едно състояние, твърде различно от представите, които традицията бе изградила. Оказа се, че картината на книжовния живот през XVII в. е далеч по-сложна и богата, че тази преходна епоха носи в себе си зачатъците на нови литературни явления, които предшествуват и подготвят българското духовно възраждане. Демократизацията на културния живот в най-широк смисъл съставя основното съдържание на този процес. Конкретно в областта на литературата тя намира израз в повишения интерес към книгата, в определеното предпочитание към творби с поучително-нравствено съдържание за сметка на съчиненията с догматично-философски характер, в нахлуването на говоримия език в книжовната реч. Тия нови насоки в сферата на духовния живот довеждат до разширяване кръга на преписваческата и преводаческата практика, пораждат появата и развитието на нови книжовни средища. Тъкмо в бавните и трудно уловими на пръв поглед промени, които характеризират дейността на тези нови центрове, неповлияни така здраво от консерватизма, рутината и традицията, се оглеждат най-добре развойните тенденции на епохата. За съжаление поради сравнително малкото конкретни проучвания върху отделните книжовни центрове и скрипториуми нашите познания за новите явления в литературния живот през XVII в. са до голяма степен резултат на едно все още общо впечатление. Поради това е належащо, а и вече възможно да се пристъпи към по-детайлно проучване на действувалите през XVII в. книжовни средища, като се осветли техният литературен живот и характерните им езикови, правописни и художествени норми въз основа на конкретната дейност и ръкописното наследство на отделните техни представители.

С оглед на изтъкнатите съображения тази работа, като част от обстойно литературно-историческо и палеографско изследване върху

Етрополското книжовно средище, има за задача да очертае живота и книжовните прояви на йеромонах Даниил — един от основоположниците и организаторите на този голям културен център и едновременно — един от най-продуктивните книжовници от първата половина на XVII в.

* * *

Името на йеромонах Даниил е неразривно свързано с Етрополския манастир „Св. Троица", наричан още „Варовитец", където през първата половина на XVII в. протича по-голямата част от неговата дейност. Изключително продуктивен преписвач, калиграф и художник, Даниил Етрополски оставя трайни следи в книжовната продукция на своето време и отдавна привлича върху себе си погледа на изследователите на българското културно наследство от епохата на робството. При това, макар че името му влиза в научната литература още преди 70 години, и до днес не разполагаме с по-обстойно проучване върху живота и дейността му: досегашните изследвания за Даниил са били свързани предимно с осветляването на ролята и значението на Етрополския книжовен център.

Първото научно съобщение за Даниил Етрополски принадлежи на заслужилия български филолог Л. Милетич, който в края на миналия век, изучавайки севернобългарското население, посещава Етрополския манастир и се запознава с богатата ръкописна сбирка на неговата библиотека. Като установява, че в края на XVI и началото на XVII в. в него „ще да е имало писци... от влахо-българска школа, които са се занимавали с преписване черковни книги", той привежда изцяло една приписка на Даниил от 1620 г., без обаче да прави някакъв коментар върху нейното авторство.[1]

Тази кратка бележка на Л. Милетич би могла да остане незабелязана, ако през следващите години името на Даниил не бе започнало все по-често да се среща в описи на славянски ръкописи, в отделни научни съобщения и изследвания. Последователно за новооткрити или непознати Даниилови ръкописи дават сведения Евтим Спространов[2], сръбският учен Люба Стоянович[3], Йордан Попгеоргиев[4], Беньо Цонев[5], Гено Иванов[6]. Името на Даниил определено свързва с Етрополския манастир и руският славист П. Сирку в книгата си „Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках" (1901).

Несъмнени заслуги за разкриване книжовната дейност на Даниил има видният историк на българския език Б. Цонев. Отличен познавач на българските писмени паметници, притежаващ качества на опитен палеограф, Б. Цонев още през 1910 г. установява съществуването на

---

[1] Л. Милетич, Ловчанските помаци. — Български преглед, V, 1899, кн. V, с. 74. Цитираната бележка е към Данииловия пролог от 1620 г., писан в Етрополския манастир. Милетич я използува с оглед установяване епохата на потурчванията в Ловчанско.

[2] Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Св. синод на българската църква в София, София, 1900, с. 144—145.

[3] Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, књ. I, Београд, 1902, с. 315.

[4] Й. Попгеоргиев, Град Вратца. — СбНУ, кн. XX, 1904, с. 30.

[5] Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, София, 1910, с. 241—244.

[6] Г. Иванов, Исторически известия и предания из Ловешко. — Известия на историческото дружество в София, кн. IV, 1915, с. 211—212.

особен тип *етрополско писмо*,[7] което характеризира твърде широк кръг ръкописи от XVII в. Няколко години по-късно в своята „История на българский език“ (първо издание 1919 г.) той отделя специално място на Етрополския манастир и неговите книжовници, като съпоставя ръкописната му продукция с тази на другите книжовни центрове от същата епоха. Тук е направена и кратка характеристика на най-видните представители на Етрополския книжовен център — Даниил, Рафаил, Василий Софиянец. Към богатата книжовна продукция на Етрополския манастир Цонев се насочва отново и във връзка с проблема за „средногорския“ (по неговата терминология) превод на „Съкровище“ от Дамаскин Студит, като въз основа на някои палеографски съображения от най-общ характер се опитва да свърже този превод с имената на етрополските книжовници Рафаил и Даниил.[8]

Подир Б. Цонев нови данни за Етрополския манастир и за йеромонах Даниил изнася П. Мутафчиев в своята студия „Из нашите старопланински манастири“, където за пръв път са разгледани критично историческите вести за Етрополе и Варовитец.[9] Интересни сведения, свързани с дейността на Даниил извън Етрополския манастир, публикува през 1934 г. Ив. Гошев въз основа на писмени паметници от Врачанско.[10]

През 1939 г. в своето изследване върху книжовния живот в София през XVI в. П. Динеков пръв направи опит за установяване на ръкописното наследство на Даниил. На неговата дейност той се спря отново в едно обозрение върху книжовните центрове през средновековието, а по-късно включи името му в своя труд върху историята на старата българска литература.[11]

В едно неотдавнашно проучване на Д. Петканова върху средищата на старобългарската книжнина е направен сравнително най-пълният досега преглед на Даниловите книжовни трудове, като авторката се е опитала да привлече и някои недатирани ръкописи. Оценявайки Даниил като „плодовит и добре подготвен преписвач, чиито книги са се търсили“, в заключение Петканова пише: „Много други недатирани и безименни ръкописи, произхождащи от Етрополския манастир, показват голяма близост с писмото на етрополските книжовници от първата половина на XVII в. Това дава основание да се говори сериозно за Етрополска ръкописна школа през XVII в. Един от създателите на тази школа, учител на редица преписвачи, навярно е монах Даниил. От известните ни етрополски книжовници от XVII в. той започва да пише най-рано. Несъмнено е обаче, че той се опира на стара книжовна традиция в Етрополския манастир.“[12]

---

[7] Б. Цонев, цит. съч., с. 126.

[8] Вж. Б. Цонев, История на български език, 2 изд., т. I, София, 1940, с. 226—227, 233.

[9] П. Мутафчиев, Из нашите старопланински манастири. — Сб. БАН, кн. XXVII, 1931, с. 42, 53—54.

[10] И. Гошев, Църковни старини из Врачанска епархия. — Годишник на Соф. университет, Богословски фак., XI, 1933—1934, с. 5—6, 16—17.

[11] П. Динеков, Софийски книжовници през XVI в., I. Поп Пейо, София, 1939, с. 39—40; П. Динеков, Книжовни средища в средновековна България, сп. Исторически преглед, III, 1947, кн. 4—5, с. 421—422; П. Динеков, Стара българска литература, ч. II, София, 1953, с. 122, 165—166.

[12] Д. Петканова-Тотева, Средища на старобългарската книжнина. — Въпроси на старобългарската литература, София, 1966, с. 29—31.

* * *

При значителното книжовно дело на Даниил, от чиято преписваческа дейност до нас са достигнали голям брой ръкописни паметници, сведенията, с които разполагаме за неговия живот, са твърде оскъдни. Единственият източник за възстановяване най-общите линии на жизнения му път и до днес остават кратките бележки, които той прибавя към ръкописите си. По тази причина цели периоди от живота му остават съвсем непознати. Установяването на някои моменти от биографията на книжовника значително се затруднява от обстоятелството, че през същата епоха работят и други едноименници на Даниил.[13] Този факт налага голяма предпазливост при използуване на изворите, защото безкритичното отъждествяване би могло да ни насочи по неверни следи. Документално засвидетелствуваните данни обхващат периода 1616—1644 г.

Не притежаваме никакви сигурни сведения както за родното място на Даниил, така и за ранните години от живота му. Като се има пред вид, че още в първия сигурен негов автограф от 1616 г. към името му вече стои йеромонашеската титла, която обикновено се е давала в позряла възраст, трябва да се предполага, че е роден в последната четвърт на XVI в. Не разполагаме за съжаление с напълно сигурни податки и за мястото, където е придобил своята първоначална подготовка и е приел монашество. Твърде вероятно е това да е станало в София.[14] Във всеки случай като книжовник Даниил възприема ортографските принципи на ресавската правописна школа, която във втората половина на XVI и началото на XVII в. е най-характерна за София и манастирите от Софийска област.[15] Нямаме данни кога точно Даниил се установява в Етрополския

[13] Подробни вести за книжовни прояви, свързани с книжовници, носещи името Даниил, както и някои разграничавания дава Б. Ст. Ангелов с оглед авторството на откритото от него ново житие на Иван Рилски в книгата си Из старата българска, руска и сръбска литература, ч. I, София, 1958, с. 73—76.

[14] В един псалтир, съхраняван в Иверския манастир в Света гора, се намира следната бележка: „Поче се сь оудтїръ въ градѣ Софїи, въ храмѣ светаго отьца Никwлн. Писа же се посвѣщенни мнихъ Данїиль до .гі. кафизмѣ, а третїю же на десете кафїзмѣ писа братьєгw граматикь Стоань, иже житїе сконча того; ѿ третїе же на десете кафїзмѣ дописах сего аз грѣшнїи дїакь Владько въ горѣ Боуковникѳ къ храмѣ Светые богороднце... Съписа се сїа божьствена книга въ градѣ Софїи въ лѣто .з̅.р̅.s̅." [= 1598]. Вж. Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, књ. 1, Београд, 1902, с. 256—257, № 893. Срв. Ђ. Трифуновић, Словенски рукописи у манастиру Ивирону на Светој Гори. — Библиотекар, XX, 1968, бр. 5, с. 428.

Поради невъзможността да се съпоставят палеографските особености на ръкописа с познатите автографи на Даниил засега не можем да го идентифицираме с пълна сигурност със споменатия в приписката книжовник, който, както личи от нея, е бил новопосветен в монашеското звание. Това указание, както и свързването на началната преписваческа дейност на Даниил със Софийския книжовен център и по-конкретно с църквата „Св. Никола", би имало голяма стойност като пряко свидетелство за връзките му със софийските книжовници. Храмът „Св. Никола" е бил един от най-големите в София през XVI в. За него неколкократно се говори в житието на Никола Нови Софийски. Вж. П. Сырку, Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках, Спб., 1901, с. 104, 134, 140, 141.

[15] За разпространението на ресавския правопис в България през XVI—XVII в. вж. П. Сырку, цит. съч., с. 01—03, passim.

манастир „Св. Троица“. Първите познати негови ръкописи го разкриват като напълно изграден книжовник.

Най-ранната вест за Даниил, както вече бе отбелязано, произхожда от 1616 г. През тази година Даниил се е намирал във Врачанския манастир „Св. Троица“, където „с настоянието на игумена Варлаам“ преписва едно четириевангелие. Книгата бива закупена от монаха Макарий и приложена в манастирската библиотека.[16] В началото на XVII в. във Врачанския манастир съществува оживена книжовна дейност. Игуменът Варлаам е привличал около себе си подготвени преписвачи.[17] През 1605 г. тук Драгул Дяк от с. Камено поле пише сборник от молитви, а през 1609 г. — миней за м. август. По същото време 1608 г. преписва миней Йов Шишатовац.[18]

През 1620 г. Даниил е в Етрополския манастир, където при тогавашния игумен Антоний преписва и украсява пролог за м. септември—февруари. Книгата е закупена за 1400 аспри от етрополеца Гино Грък и приложена в манастира.[19]

Две години по-късно следите на йером. Даниил водят към Търново, където по заповед на търновския митрополит Гавриил изписва от 29. X. 1622 г. до 14. III. 1623 г. един от най-ценните си ръкописи — панегиричен сборник, в който събира Евтимиевите жития на Петка Търновска, Иван Рилски и Иларион Мъгленски.[20] Връзките на йеромонах Даниил с Търново и гръцкия митрополит Гавриил представляват особен интерес не само като свидетелство за контактите му с най-висши представители на духовенството, но и като указание за отношението на гръцкия клир към българската книга през тази епоха.[21] Изглежда, че Даниил Етрополски е бил свързан доста здраво с митрополитския център, защото, след като през 1625 г. преписва и украсява богато едно четириевангелие, през 1626 г. в Търново изготвя друг сборник от неделни и празнични поучения при „митрополита тръновскаго кир Макария“. Ръкописът е бил завършен след 18. IV. 1626 г., когато, подир смъртта на Гавриил, Макарий заема Търновската катедра.[22] Даниилovия сборник купува за 1900 аспри светогорският йеродякон Михаил от манастира „Ксенох“[23].

Нямаме данни докога Даниил остава в Търново. Две години по-късно (1628), без да отбелязва къде работи, той преписва един служебник, който купува „кир Рашо от село Дъбник Долныи“[24]. През същата го-

---

[16] И. Гошев, Църковни старини из Врачанска епархия, Годишник на Соф. универс., Богосл. фак., XI, 9, 1933—1934, с. 16.

[17] Сведенията за игумена Варлаам се движат между 1605—1618 г. Някои данни за него вж. в моята статия Два новооткрити преписа от Службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав, Юб. сб. Константин-Кирил Философ, София, 1969, с. 205, бел. под линия.

[18] Б. Цонев, Опис, I, София, 1910, с. 179—180, 114, 100—101.

[19] М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, София, 1964, с. 285—286.

[20] И. Гошев, цит. съч., с. 5—6.

[21] За митрополит Гавриил вж. у И. Снегаров, Търновски митрополити в турско време. — Сп. БАН, кн. LII, 25, 1935, с. 218—220.

[22] *А. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, IV, с. 13, т. 32 (Non vidi).

[23] Б. Цонев, цит. съч., с. 241—244.

[24] М. Стоянов и Хр. Кодов, цит. съч., с. 110—111.

дина, вероятно в Гложенския манастир, той завършва втора книга, „наречена четения“ за „кир Сяро... от Гложагне“[25].

През тридесетте години на XVII в. йером. Даниил се установява задълго в Етрополския манастир „Св. Троица“ („Варовитец“). Това време съвпада с най-големия разцвет на Етрополския книжовен център. Оформен като опитен книжовник, калиграф и орнаментатор, тук Даниил играе централна роля в изграждането на *Етрополската калиграфско-художествена школа*, чието влияние през следващите десетилетия се простира върху близките старопланински селища и манастири и Средногорието. През 30—40-те години на XVII в. във Варовитец и Етрополе работят голям кръг преписвачи и орнаментатори: йером. Рафаил, Захарий, граматик Йоан, даскал Кою от Тетевен, Василий Софиянец и още редица книжовници, имената на значителна част от които засега остават неизвестни. Всички техни ръкописи са изписани с характерно калиграфско писмо, което в своя завършен вид се оглежда в книгите на йеромонах Даниил. Със самобитни черти се отличава и орнаментиката на етрополските ръкописи от това време. Съвкупността от графическите и художествените особености на етрополските паметници от първата половина на XVII в. очертава наличието на *нова обособена калиграфско-художествена школа*, ясно диференцирана по отношение на другите български книжовни центрове от тази епоха. Ръководна фигура в нея е йером. Даниил — книжовник с голяма продуктивност, авторитет, опит, знания и забележителна художествена надареност.

От тридесетте-четиридесетте години на XVII в. са запазени доста Даниилови ръкописи, писани в Етрополския манастир. През 1632 г. при игумена Варлаам той преписва петогласник,[26] а през 1638 г. завършва постен триод, който купува поп Павел.[27] От 1639 г. са съхранени две кратки бележки на Даниил. Първата се отнася за продажбата на споменатия по-горе петогласник: „Нзвwлєнїє оц҃а и поспѣшєнїє сн҃а и съвръшєнїє стго дх҃а амнь. Пнса҃ азь іеромона҃ Данїилъ сїю кнїгѕ, гл҃емѵю петогласникь, и кѵпи ю Iwанъ и Стwника Дв҃дица w҃ се҃ Єтрополє. И прложнше ю въ хр҃а стго славнаго архїстратїга Мїханла, мала҃ срьв҃ска, да слѵжить за тѣхна дша. И кто хощеть покѵснти се да ю нзметь, кромѣ огнꙗ и плѣнєнїа, да є҃ проклеть w҃ г҃а б҃а и w҃ пр҃ечтые бц҃е и w҃ сты҃ тнї w҃ць, нже въ Никєи и w҃ вьсѣ҃ сты҃, амнь: ~ Въ лѣ҃ w҃ създанїа Адамлꙗ ҂зрмз: ~“ [= 1639].[28]

Втората приписка е отбелязана от Даниил върху един подвързан от него печатан октоих, цетинско издание от 1494 г.: „Повезах҃ азъ Данїил҃ їеромонах҃ сїю книгѕ wтон҃ прьвогласникъ, настоанїем Петка Никшова, зацо

---

[25] Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, књ. I, Београд, 1902, с. 315, № 1191.

[26] Г. Иванов, Исторически известия и предания из Ловешко. — Известия на историческото дружество в София, кн. IV, 1915, с. 211—212.

[27] Бележка в ръкопис на Църковния историко-археологически музей в София, № 499.

[28] Г. Иванов, цит. съч., с. 211.

бѣше и прѣжде негова. При поп Б҃гослова и при пѡп Никола и при їг8мена сто трокаго кїръ Захарїа. Въ лѣ ѿ създанїа Адамова ,зр҃мз“ [=1639].[29]

В началото на 40-те години Даниил е все още в Етрополския манастир. През 1643 г., вече при игумена Рафаил, Даниил преписва служебен миней за м. юли.[30] Към ръкописа той прибавя важна летописна бележка, която съобщава за преброяването на жителите в Турската империя и за смущението и страха всред християнското население. През 1644 г. Даниил пише миней за следващия месец — август, който откупуват двама приложници — Недко Стайнов и Спас Георгов — и го подаряват на манастира.[31]

През същата година „при нечестивия цар султан Ибрахим“ Даниил, без да отбележи името си, завършва един апостол, вероятно в Тетевенския манастир „Св. Илия“. Книгата купува ктиторът Райко Стойов и я прилага в манастирския храм.[32]

Лаконичните бележки, които оставя Даниил Етрополски към двата ръкописа от 1644 г., са последните положителни сведения за него. Оттук нататък следите му се губят.

* * *

Запознаването с живота на йеромонах Даниил не оставя никакво съмнение, че в негово лице трябва да виждаме един професионален преписвач, за когото книжовните занимания са били основна жизнена дейност. Запазените до днес Даниилови ръкописи, свидетелство на изключително трудолюбие и отдаденост на книжовна работа, позволяват да се твърди със сигурност, че той е оставил много повече книги от тези, които сега познаваме. Разбира се, една част от тях са безвъзвратно изчезнали, но други положително ще бъдат идентифицирани при бъдни издирвания. Тук давам в хронологичен ред сведения за познатите негови автографи.

1616 г.

I. Четириевангелие, писано във Врачанския манастир „Св. Троица“. Ръкописът не е запазен. Съхранена е само приписката на отделен лист, вложен в Черепишкото евангелие, със следния текст:

☧ Изволенїе ѡц҃а и съпоспѣшенїе сн҃а и съвръшенїемъ стг҃о дх҃а аминъ·

---

[29] Б. Райков, Опис на славянските старопечатни книги от XV и XVI век в Народна библиотека „Кирил и Методий“ — София. — Известия на Народна библиотека „Кирил и Методий“, т. VII (XIII), 1967, с. 229.

[30] Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Св. синод на българската църква в София, София, 1900, с. 144—145. Спространов погрешно отбелязва, че минеят е за м. юни.

[31] М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис..., III, с. 85. Името на Даниил не е отбелязано в приписката. Ръкописът е идентифициран въз основа на палеографските му особености.

[32] И. Гошев, Църковни старини из Врачанска епархия, Годишник на Соф. универс., Богосл. фак., XI, 9, 1933—1934, с. 7. У Гошев ръкописът е описан под названието „Райков апостол“. Авторът, смятайки, че приписката не е съвременна на основния текст, погрешно отнася паметника към XVI в.

Настоанїе дховника Варлаама исписа азь мнѡгѡгрѣшныи и послѣдныи въ сїеннонныцѣхь ігѡумона Данїиль сїе редовное ієуалїе въ монастырь хра стые и живоначелные тронце близь гра Враца. И коупи го мона Макарїе за хиліадо аспри и приложи го въ тьи монасты Стѣю трицѣ да работы за негов дшѣ. И кое го ще извады ѡ зе, да е прокле ѡ га. Въ лѣто ѧзркд. [= 1616]. Тога бы кроу слцѣ вї., а лоу ни., знамено слово ї. При цара тоурскагѡ сѣта Ахме. Въ то лѣто бы гла велн въ Загорїе. Тога бѣ мутрѡанть Трънѡвѣ градѣ кѵ Гаврїиль. Молю вы, wцн и братїа, кои четете въ сїю книгѣ или прѣпишѣете, иде аще обретет се погрѣшено, вы же любвы ра Хвн исправляите, а не клънѣте, и ва бь да спсеть въ цртвн свое амн. ~

Коупно харчь томѣ ієуалїю ѧг м.[33]

1616 г. (?)

II. Апостол, обемащ 331 л. Пази се в Народната библиотека в София, № 98. Макар че приписката не е запазена, защото краят на книгата липсва, палеографските особености (писмо, правопис, украса) не оставят съмнение, че ръкописът е дело на Даниил. На последния лист 331[б] се намират следните изчисления от 1845 г.: 1845—229=1616, правени вероятно по запазената тогава бележка на преписвача. Всички данни напълно се съгласуват с тази дата. Според приписка от 1732 г. ръкописът е бил в черквата „Св. Никола“ във Враца.[34]

1620 г.

III. Пролог за м. септември — февруари. Съдържа 392 л. Поместени са проложни жития и на следните български светци: Петка Епиватска (14. X), Иван Рилски (19. X.), Иларион Мъгленски (21. X) и Михаил Воин (22. XI).

Приписки: Л. 391[б] под текста с хубав калиграфски полуустав ⸗ Азь ігѡмона Данїи Мазга написа сън пролѡ: ~

Л. 392[а] ⸗ Изволенїе оца и съпоспѣшенїе сна и съвръшенїе стго дха исписа азь мнѡгѡгрѣшныи ігѡмона Данн сїю книгѣ, зовемы прологь, въ монастн Стаа трца, зовемы Варовнтець, настоанїе дховника Андонїа старого

[33] Приписките се предават с осъвременяване на интерпунктуацията. От надредните знаци са запазени само титлите и буквените съкращения. Ударенията и придиханията са изоставени.

[34] Вж. Б. Цонев, Опис..., I, София, 1910, с. 75—76.



Обр. 1. Пролог от 1620 г.

н магера Паїсїа и старца Стефана. И коупи го Гино грькь, касапинь ѡ село Етрополе, и приложи го оу Ста трица да работи за Николинѫ дшѫ и за Стаматовѫ, докле трае. И да никто не има волю на нѭ, тъкмо Гино и Гиновн дѣчица. Снмо. И аще кто се покоусить да оукраднe, или продадеть или посвонть, да е проклеть ѡ тні. ѡцн, нн да се изнесе из манастирь, тъкмо за изводь.

Пнса сїю книгѫ въ лѣто ѧзркн и коупи го за. ѧоу. развѣ дроуга харчь много, и пихме кръчма оу Синадина, мца авгоу кѳ. днь на оусѣкновенїе главы Wана пртче въ вто:

Ръкописът се пази в Народната библиотека в София, № 1042.

1622—1623 г.

IV. Панегирик, обемащ 367 л. Съдържа жития и слова, предимно Златоустови. Наслов на оригинала: Съ бгомь начінае панагнрїкь, снрѣ съборникь, имѣе словеса дшеполѣзнаа, чьтома въ господскы празникы и рождтн стїн.

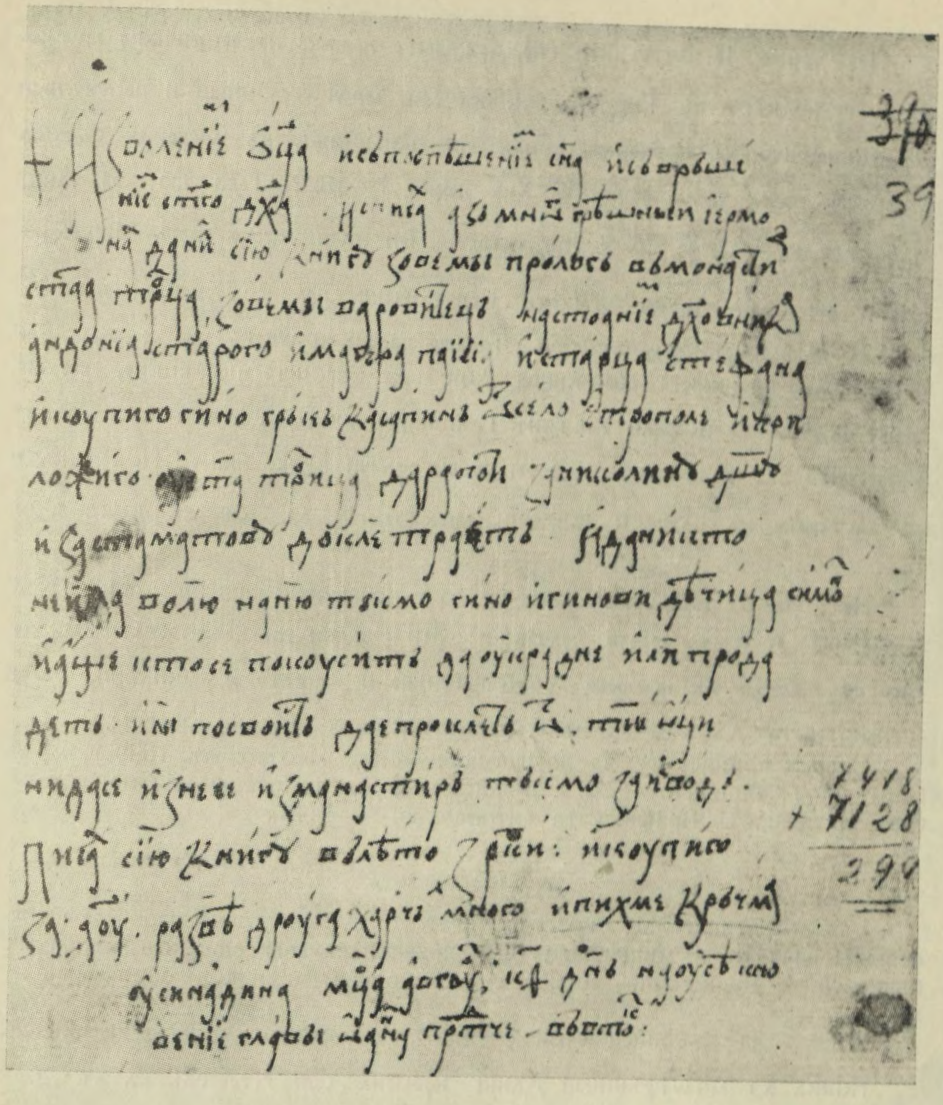
Български съчинения: Л. 103а—114а Ѡ. ді. Житїе и жизнь прпѡбные мтере наше Петкы. Въ нем же и како пренесен наа бы въ прѣславны нашь градь Трновь. Съпнсано кѵ Ѳѵѳнмїемь патрїархо трнѡскы.

Л. 124б—136б. Ѡ. ѳі. Житїе и жизнь прпѡбнаго ѡца нашего Іѡнна Рилскаго. Съпнсано кѵ Ѳѵѳїмїемь патрїархѡ трновскымь.

Л. 137а—155а Ѡ. ка. Житїе и жизнь прпѡбнаго ѡца нашего Нларїѡнь епкпа Мегленскаго. Въ нем же и како пренесень бы въ прѣславныи наш град Трнѡвь. Съпнсано кѵрь Ѳѵѳїмїемь патрїархѡ трнѡвскы.

Л. 171б—175а Ное н. сло ка. похвалное бесплътны Мнхаила и Гаврїила, сътворенно Клименто епкпо.[35]

[35] Това слово на Климент Охридски е една от най-популярните негови творби. Отбелязаният тук препис е неизвестен. За разпространението и преписите на словото вж. К. Куев, Един необнародван препис от Климентовото слово за Михаил и Гавриил, — Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966, с. 221—238.



Обр. 2. Приписка към Даниловия пролог от 1620 г.

В края на ръкописа на л. 367[а] под текста стои следната бележка на Даниил:

Въсевѣцѣ и пребл҃гомѹ б҃ѹ слава и величїе, даюцїомѹ съвръшити въсако дѣлѡ бл҃го, нже ѡ немь начинаемѣмѣ. Том҃ слава и дръжава въ вѣкы вѣкѡ, амнь: ~

Повелѣнїемь и настоанїемь гподара моего и влкѕ прѣосщен'наго митр-
лнта трънwскаго ку Гаврїила, нспнса азь мнwгwгрѣшнын и послѣдныи
въ сщеннонnwщѣхь іеромона Данилъ сїн панагнрнкь въ лѣто w съзанїа
Адамова ѧзрла, а w рожъства Хва ѧахкв. [= 1622]. Тога бы кр8 слнц8
ѳі., а лоу s., ѳелїе ѳ., епа в., нндїкто s. Прн царн тоуско соута Моустафа.
Тогда бы въселен'скын патрїархь Константнна гра ку Кѵрнлъ, нже бы
прѣжде алеѳандръскын патрїархь. Тѣмже, братїа и wщн, млю се вамь, кон
чътете нлн прѣпнсѣете сїю кннг8, аще гдѣ обрещете погрѣшено, вы же,
любве радї Хвѣ, нсправнте и менѣ грѣшнаго, трождневшаго се о се, блвнт
и простнте, а не клънѣте, да и wѳон оулѧчн цртво нбное. Поче писатн
мца wтоврїа кѳ. дн8 и съвръшн мца матїа ді. дн8 въ пе въ в. ча
дне: ~

На долното поле на л. 214[6], който е оставен неизписан, преписвачът отбелязва: А се да вѣсте, братїа и wщн, за сн лн како оставн празно, нако въ нзводѣ лн нскъсн8, а дрвгы нзво не обрѣто да нсплънн. То ра оставн мѣсто, да аще до нѣкое врѣме обрещe се, да нсплънит се.

Според приписките на зографския монах Неофит от 1699 г. и на Партений Павлович от 1733 г. ръкописът е бил в Черепишкия манастир.[36] Сега се пази във Врачанската митрополия, № 4 (18).

1625 г.

V. Четириевангелие, украсено богато с художествено изработени заставки, началки и миниатюри (изображения на евангелистите). Наред с балканските орнаментни мотиви се наблюдават и някои барокови елементи.

В края на ръкописа стои следната бележка от ръката на писача:

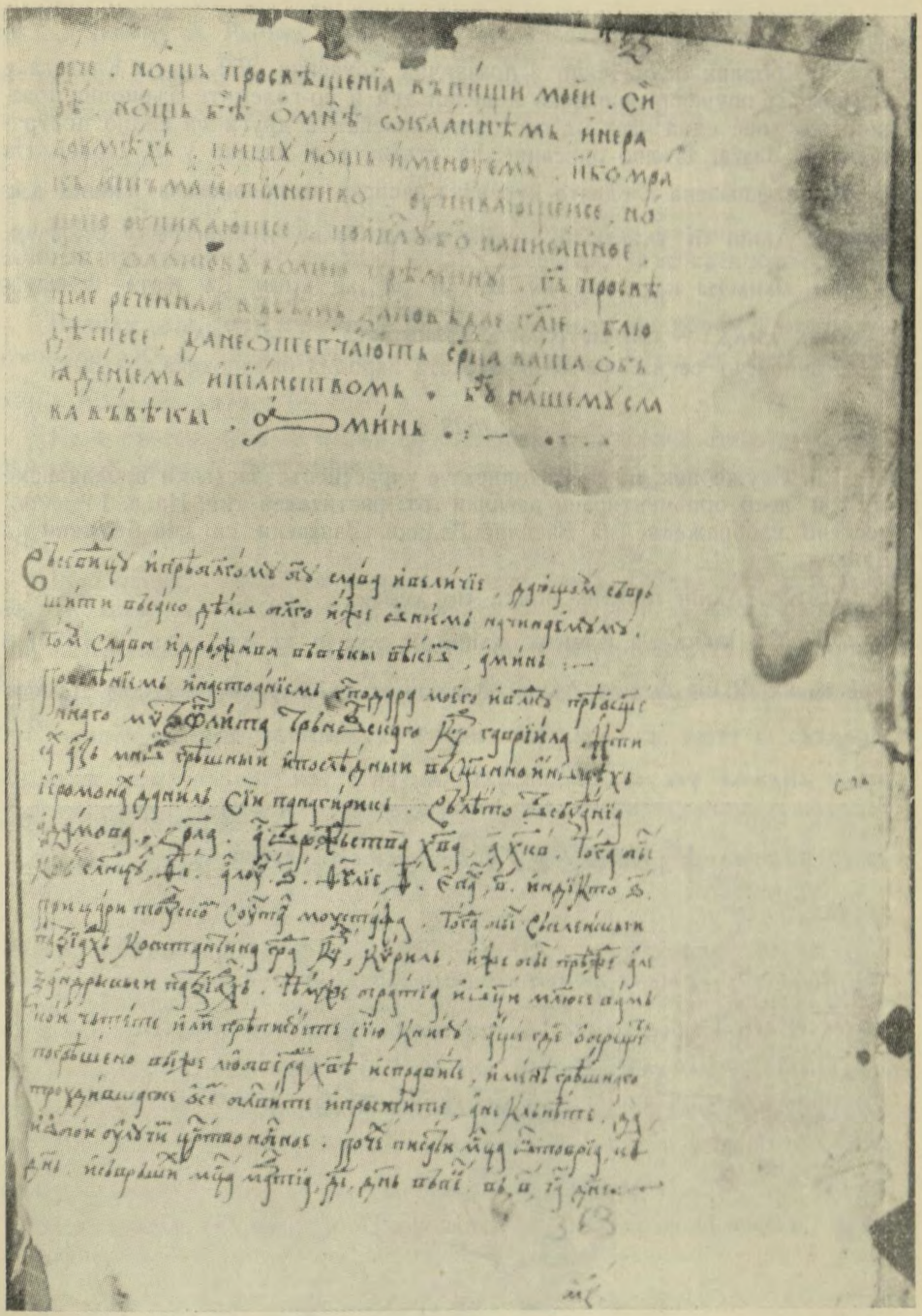
Нспнса аз мнwгрѣшнын Данїн іеромона сын тетроемль въ лѣ ѧзлг [= 1625].

Паметникът се съхранява във Варненския музей на Възраждането.[37]

---

[36] Вж. Ив. Гошев, Към историята на Черепишкия манастир. — Годишник на Соф. университет, Богосл. фак., XXII, 1945, с. 18—20; Б. Ст. Ангелов, Съвременници на Паисий, II, София, 1964, с. 25—26.

[37] Дължа искрена благодарност на Велко Тонев, сътрудник във Варненския музей на Възраждането, който ми изпрати микрофилм на част от този непроучен Даниилов ръкопис.



Обр. 3. Панегирик от 1622—1623 г.

1626 г.

VI. Сборник от неделни и празнични поучения, 352 листа. Книгата е съдържала поучения за всички неделни дни и по-големите църковни празници, но днес една част от листовете липсват, а други са силно пострадали от влага. Пълно описание на статиите е дадено у Б. Цонев. На л. 350[а] е запазена следната курсивна записка на преписвача: Нспнсѧ азъ іеромонѧ Данїи́л сїе тлъкованїе іевлско въ грѧ Трънѡ и кѵпи го ѿ Ста гора ѿ ѕено манасты іеродїакѡ кѵ Мнхан за ѯац аспрн. Въ лѣто ѿ бытїа Адамова ѯзрлд: ~ прн митрѡлнта трънѡскаго кѵ Макарїа: ~

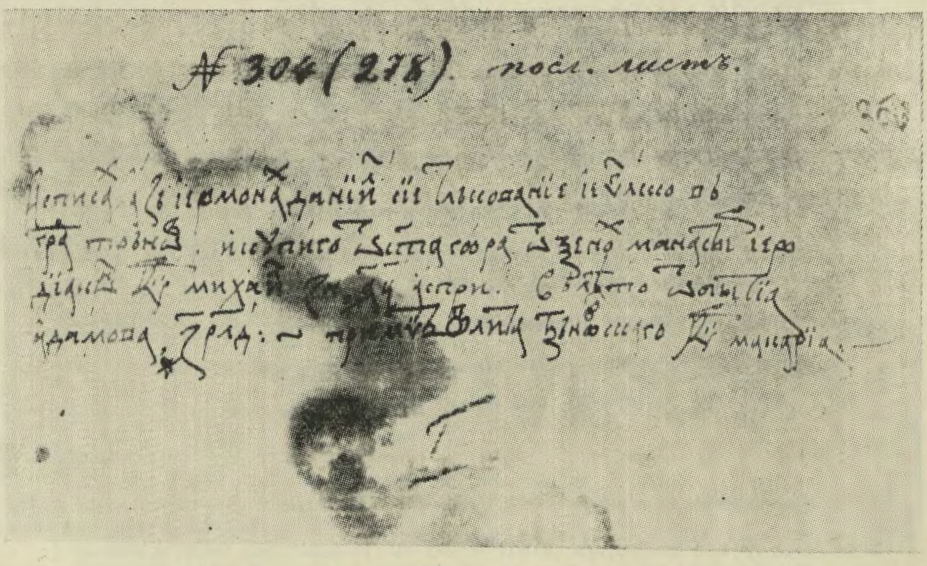
Ръкописът се намира в Софийската народна библиотека, № 304.

1628 г.

VII. Служебник, 63 л. Ръкописът е украсен със заставки в балкански стил и леко орнаментирани началки от растителен тип. На л. 14[б] е поместено изображение на Василий Велики. Запазени са две бележки на Даниил.

Л. 63[а]: Данїи́л іеромонѧ нспнса сїю лѵргїю.

Л. 63[б]: Нспнсѧ аз іеромонѧ Данїи́л сїю лѵргїю въ лѣ ѯзрлѕ [= 1628] и кѵпї ю кѵ Рашо ѿ село Дъбнн Долнын и дадѐ е кѵ по Деанѵ Дралоѵ



Обр. 4. Бележка на Даниил към сборника от 1626 г.

сн҃ да работи за Рашова д҃ша и за негово подрѫжїе кѵ҃ Кери. И кои ще посвои, да е прокле ѿ въсѣ ст҃ы, нь да бѫть яко рѣме: ~

Ръкописът се пази в Софийската народна библиотека, № 956.

1628 г.

VIII. „Книга, наречена четения". Този Даниилов ръкопис е известен само по приписката, публикувана от Л. Стоянович,[38] със следното съдържание:

Исписах азь многогрѣшныи Данїил іеромонах сїю книгѫ, зовома четенїа, кѵр Сѣрѳ, попова сн҃а ѿ Гложагне, на рѣцѣ Вить, въ лѣто ѿ създанїа Адамова ҂зр҃лѕ [= 1628].

Не е съвсем ясно за какъв по съдържание ръкопис става дума. Вероятно се касае за паримейник.

1632 г.

IX. Октоих, съдържащ вторите четири гласа. Обема 368 л. В края на ръкописа, под текста, стои следната полузатрита на места бележка:

f Изволенїе ѡц҃а и съпоспѣшенїе сн҃а и съвръшенїе ст҃го д҃ха аминь. Исписа азь іеромона Данїилъ многрѣшныи сын петогласни въ монастырь Ст҃а тр҃ица, настоенїе іеромонаха їѳмена Варлаама въ лѣто ѿ създанїа Адамова ҂зр҃м [= 1632] при мт҃рополита трьновскаго кѵр҃ Макарїа и при цара тѳрскаго сѵлта Мѳра.

Ръкописът се съхранява в Църковния историко-археологически музей в София, № 573.

1638 г.

X. Постен триод. Съдържа 369 листа. На л. 369а е запазена следната бележка от ръката на Даниил:

f Изволенїе ѡц҃а и съпоспѣшенїемь сн҃а и съвръшенїе ст҃го д҃ха аминь: ~

Исписа азь іеромона Данїилъ сын трїѡ въ лѣто ѿ съзанїа Адамова ҂зр҃мѕ [= 1638] и кѳпи го пѡ Павель, бь҃ да го прости.

Ръкописът се пази в Църковния историко-археологически музей в София, № 499.

---

[38] Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, књ. I, Београд, 1902, с. 315, № 1191.



Обр. 5. Изображение на Василий Велики в служебника от 1628 г.

1643 г.

XI. Служебен миней за м. юли. Обема 162 листа. В края на ръкописа се намира интересната летописна бележка на преписвача:

f Нзволенїе wцa и съпоспѣшенїе сна и съвръшенїе стго дха въ лѣто ѡ създанїа Адамова ҂зрна [= 1643], неписа азь мнwрѣшныи Данїи̑л иеромона сїи̑ мць юлїа и приложи оу хрⷭ ствю и жнвоначелнвю трицѣ при нгⷭмена Рахванла иеромона хацїа въ дни тⷭскаго цара сⷭта Ібрахи̑м и везира Мⷭстафа везир азⷭ. Въ то лѣто нзлѣзе елъми написати въсѣ дръжавѣ тⷭскѣю, ако и въ дни кесара Авгⷭста. И бѣше съмѫщенїе велїе въ людѣ, ако не може ѡ чакь никто сказати, тъкмо едн бь вышнын. Тога бѣше митрополи̑т Тръновѣ кр Макарїе, на Пр҃весла епкп кр҃ь Калнни̑, а на Чрⷭве епкпь кр Гаврн и на Лове епкпь кр Кр҃їи̑. Бли село Ѥтрwле въ кадналькь Ловекын: ~ Крⷭ с аі., лоу з., ѳе к., епа з.

Ръкописът се съхранява в Църковния историко-археологически музей в София, № 99.

1644 г.

XII. Служебен миней за м. август. Съдържа 233 листа. На л. 232[а] се чете следната приписка на Даниил, писана с полукурсивно писмо:

f Нзволенїе оца спешенїе сна и съвръшенїе стго дха неписа се сїа книга, глѣмн мнѣн мца авгⷭ, въ лѣ .з.рнв. [=1644]. И кⷭпї ю Нетко Станновь и Спа҃ Гѣwговъ и приложи ю оу манастыр Ста троица вніше село Ѥтрополе да славжи за нихнⷭ дшⷭ и за родителе нихни. И аще кто покѣснт се да ю нзне нз манастыръ без блвенїа братска нли нгѣменова, кромѣ нзвода и палежа, да е проклетъ ѡ събора и ѡ тни. wцы: ~ При епка Ловечкаго кр҃ Кр҃нла и при цара нечъстиваго сватa Ѥврѣхи̑м ~

Ръкописът се пази в Софийската народна библиотека, № 921.

1644 г.

XIII. Апостол, обемащ 150 листа. Въпреки че не е отбелязано името на преписвача, няма съмнение, че ръкописът принадлежи на Даниил. В края на книгата, под текста, е съхранена долната бележка:

f Нзволенїе оца и съпошенїе [sic!] сна и съвръшенїе стго дха неписа се сїи апль въ лѣ .зрнв. [= 1644] прн нечьстывы царя свата Ебрѣхн, и прн мытрополнта трѣновьска кр Гаврїнль, и прї епкпа Ловешка кр Кырнль, и прї протопопа кр Iw, и прї негова сна кр попа Ненча, и прн дховнка Стефа. И wквпї а тнто монастыскын кр Ранко Стонwвъ и прїложї ю въ хра стго славнагw прка Iлїа выше село Тѣтовене да слжн за Ранковѫ дшѵ и за Стонwвѫ, и за Пенкынж, и за Ненкынѫ дшѵ. И кон се цие се покѵсн да ю нзне нз манастырь бе блвенїа нгѵменова и братка, кроме нзвода и огня, да не прокле wт сьбора и въ сїи вѣкь и въ бѵдѵщн: ~

Ръкописът се пази във Врачанската митрополия, № 5 (24).

* * *

Изброените тринадесет ръкописа са познатите днес сигурни автографи на йеромонах Даниил Етрополски. Няма съмнение, че това е само една част от неговата книжовна продукция, но дори само тези запазени Даниилови ръкописи, обемащи около 3000 листа, са достатъчни да оформят представата за един изключително трудолюбив книжовник. Както личи от тяхното съдържание, Даниил се занимава предимно с преписването на богослужебни книги, положение, предопределено от големите практически нужди от славянска богослужебна книжнина през неговата епоха. Нямаме никакви податки за оригинални литературни произведения, излезли изпод перото на йеромонах Даниил.[39]

Благодарение на своите качества на надарен художник и калиграф Даниил се изявява като централна творческа личност сред етрополските книжовници в ръководената от него оригинална и влиятелна художествено-калиграфска школа в Етрополския манастир. Тъй като тази страна от неговата дейност ще бъде предмет на обстоен анализ в друга моя работа, тук ще се задоволя само с най-кратки бележки.

* * *

Българските писмени паметници от епохата на робството, както е известно, са твърде разнолики в езиково, правописно и художествено отношение — резултат на липсата на големи държавни и културни цен-

[39] Положително не може да бъде свързано с името на Даниил Етрополски новото житие на Иван Рилски, познато засега по един препис на поп Йоан Врачански, от 1788 г. и още един непълен препис от XVIII—XIX в. Преди всичко в наслова на творбата изрично се отбелязва, че тя е дело на рилски монах — „Житие и жизнь ... Іоана пустиножителя Рилскаго... списано Даниломъ инокомь и презвитеромь монастиря Рилскаго." Вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, София, 1958, с. 77. По съдържание, стил и език това житие явно трябва да бъде отнесено към по-късно време. На същото мнение е и Д. Петканова-Тотева, Дамаскините в българската литература, София, 1965, с. 119, бел. под линия.

трове, които да играят направляваща и унифицираща роля. По тази причина различните преписвачески средища попадат и се развиват под въздействието на разнообразни и често противоречиви влияния.

В сложна обстановка, в която се преплитат български, сръбски и румънски влияния, се формира и Етрополският книжовен център в края на XVI и началото на XVII в. Ето защо най-ранните писмени паметници, които възникват в Етрополския манастир, също са лишени от графическо и художествено единство. През първата половина на XVII в. обаче в ръкописите на етрополските книжовници постепенно се оформява и настанява едно ново, *характерно калиграфско писмо* от среден полуустав тип.[40] В завършен вид това ново писмо се оглежда най-добре в ръкописите на йеромонах Даниил. Още в един от своите най-ранни ръкописи-пролог от 1620 г., писан в Етрополския манастир, към името си Даниил е прибавил прозвището „Мазач“ (Даниил Мазач), употребено явно в смисъл на декоратор, художник (tinctor, pictor). Предното място, което Даниил заема сред етрополските книжовници по време и значение, се определя от факта, че той става един от оформителите на това ново по стил писмо, което ляга в графиката и на другите етрополски книжовници — негови съвременници и следходници. Палеографският анализ на етрополските писмени паметници от XVII в. говори недвусмислено за съществуването на оригинална калиграфска школа в манастира Варовитец. Запазените ръкописи на Даниил дават възможност да бъдат изследвани образците и принципите на „етрополското писмо“.

Палеографският анализ на Даниилови автографи и ръкописите на етрополските книжовници в съпоставка с различните типове писмо, разпространени и употребявани през тази епоха, показва, че характерното етрополско писмо е създадено върху основата на писмото на влашките литургични паметници, означавано в южнославянската палеография с термина „калиграфски полуустав“[41]. Обясним и естествен ли е този факт? Подир разрухата, унищожила големите български културни центрове в края на XIV в., най-добрите калиграфски традиции на южнославянското кирилско писмо се доразвиват в двете румънски княжества Влашко и Молдова. През XVI в. обаче се наблюдава един ярко изразен обратен процес — проникване на ръкописни и печатни книги от румънските земи в България; със своето изискано писмо и оформление те започват да оказват забележимо влияние върху графиката и орнамента на местните български ръкописи. Изисканият „калиграфски полуустав“ съвсем естествено бива взет за образец в един такъв нов преписвачески център, ка-

---

[40] За наличие на характерно *етрополско писмо* пръв говори определено Б. Цонев, Опис..., I, София, 1910, с. 126. Следвайки Цонев, за особено писмо у етрополските книжовници споменава и П. Мутафчиев, Из нашите старопланински манастири. — Сб. БАН, кн. XXVII 15, 1931, с. 49.

[41] Палеографска характеристика на това писмо вж. у Е. Калужняцкий, Кирилловское письмо у Румын. — Энциклопедия славянской филологии, вып. 4.2, Петроград, 1915, с. 8—10; V. Mošin, Metodološke bilješke o tipovima pisma u ćirilici. — Slovo, 15—16, Zagreb, 1965, с. 170—174.

Многобройни образци от влахо-молдавския „калиграфски полуустав“ (литургически устав) са приведени у Е. Калужняцкий и А. Соболевский, Альбом снимков с кирилловских рукописей румынского происхождения. — Энциклопедия славянской филологии. Прилож. к вып. 4.2, Петроград, 1916, № 101, 124, 125, 127.

което е възникналият през втората половина на XVI в. Етрополски манастир. Това едро и красиво писмо обаче тук не е подражавано сляпо, а е творчески преработено и обогатено въз основа на оригинални калиграфски принципи. Новото, което внасят етрополските книжовници, е придаване орнаментален характер на писмото чрез неговото доближаване до заглавното лигатурно-декоративно везано писмо (вязь, Ligaturschrift).[42] До това вероятно се е стигнало благодарение на широкото място, което заглавното лигатурно писмо заема в етрополските ръкописи (обр. VI). Преобладаващият геометричен характер на етрополския заглавен Ligaturschrift е подсказал възможността за пренасяне на някои от неговите технически похвати върху редовното писмо, което довежда до раздвижване и обновление на остарелия „калиграфски полуустав". По такъв начин в писаческата практика на етрополските книжовници постепенно се създава нов тип писмо, подчинено на строги естетически изисквания, което въпреки своя полууставен характер прави впечатление на красив, хармоничен и правилен устав. Графичното единство на етрополските книжовни паметници от XVII в. дава пълното основание да бъде въведен в нашата палеография терминът „етрополски калиграфски полуустав" за означаване на характерното етрополско писмо от среден полуустав тип с изразен орнаментален характер и подчертана геометрична правилност в границите на отделната буква, буквените съчетания и целия графичен ред.

„Етрополското писмо" се установява в писаческата практика на етрополските книжовници от края на XVI в. докъм 30-те—40-те години на XVII в. Големи заслуги за неговото оформяне и разпространение има йеромонах Даниил. Най-добър калиграф на Етрополския манастир, той създава образци, които се открояват с цялостното си художествено оформление. В тях преди всичко прави впечатление хармоничното съчетание на всички компоненти на графиката и украсата на книгата: шрифт, везано писмо, орнамент (обр. VI). Сравнително малкото на брой запазени Даниилови миниатюри, изработени с перо, носят белега на неговия характерен индивидуален почерк и се отличават със своя пестелив рисунък, като по техника и изпълнение имат характер на графики (обр. V, VII). Орнаментите на Даниил са изпълнени в типичния за епохата „балкански стил", обаче в интерпретацията на художествените мотиви се забелязват и някои нови черти: по-голяма свобода на фантазията и проникване на народни примитивно-реалистични елементи, които придават наивност и свежест, характерна за провинциалните художествени школи. В тях се набелязват чертите на един орнаментален маниер, който, доразвит и оформен у останалите етрополски книжовници, получава през XVII в. твърде широко разпространение.

---

[42] Везано писмо се нарича кирилско декоративно писмо, имащо за цел да свърже графичния ред в непрекъснат и равномерен орнамент. Въпросите, свързани с появата, развитието и художествено-техническите принципи на изграждане на везаното писмо през различните епохи, са намерили най-задълбочено и проникновено тълкуване у бележития руски палеограф В. Н. Щепкин. Вж. неговата работа Cyrillische Ligaturschrift. — Archiv für slavische Philologie, Bd. 25, Heft 1, 1903. S. 109—128.



Обр. 6. „Везано писмо“ и орнаментирани началки от ръкопис на Даниил Етрополски



Обр. 7. Заставка от Даниловото четириевангелие от 1625 г.

* * *

Доколкото в науката съществува мнение, че в Етрополския манастир е извършен т. нар. „средногорски превод“ на Дамаскин Студитовия „*Θησαυρός*“, тук трябва да бъде осветлен и въпросът, съществува ли някаква връзка между този стар превод и книжовната дейност на Даниил Етрополски. Такава догадка изказва Б. Цонев: „Търсейки сега, де е станал тоя превод на Дамаскина..., забелязвам, че новобългарските дамаскини, произлезли от тоя текст, се движат все около Средна гора, Тетевенско, Панагюрско; като сравнявам при това почерка и хартията на най-старите новобългарски дамаскини, каквито са Трояпски, Коприщенски, Протопопински и пр., с ръкописи, писани през XVII в. в околните на тази област манастири, забелязвам очевидна прилика. Забелязвам също, че от българските манастири около Средна гора най-голяма книжовна дейност през XVII в. развива, покрай Рилската обител, Етрополският манастир „Св. Троица“, наречен Варовитец. Затова твърде е вероятно средногорският превод на Дамаскин Студита да е възникнал именно в манастир Варовитец, дето в началото на XVII в. се подвизават двама книголюбиви монаси Рафаил и Даниил, чиито имена и книги се срещат доста често в нашите ръкописни сбирки.“[43]

Съвременното състояние на проучването на дамаскините, както и уточняването на хронологичните и тематичните рамки на Даниловата книжовна дейност не потвърждават предположението на Цонев. Днес е установено със сигурност, че архаичният средногорски превод е извършен през втората половина на XVI в.[44] Сведенията за активна книжовна дейност на йеромонах Даниил обхващат периода 1616—1644 г. Явно е, че „средногорският превод“ е факт, който предхожда деятелността на Даниил. Нямаме никакви податки за негово участие и в новобългарския превод. Всички Даниилови ръкописи са писани на традиционния книжовен език от XVI—XVII в. с ресавски правопис.

И все пак в какво се състои несъмнената връзка между етрополските ръкописи и най-старите преписи на дамаскините от средногорския и новобългарския превод? Веднага трябва да се отбележи, че тази връзка е преди всичко графическа, правописна и художествена — естествен резултат от голямото влияние на Етрополския манастир през XVII в. Както видяхме, „етрополският калиграфски полуустав“ се създава в писаческата практика на етрополските книжовници от края на XVI в. докъм 30-те—40-те години на XVII в. Още през първата половина на седемнадесетото столетие характерното „етрополско писмо“ посредством многобройните ръкописи, създадени в Етрополския манастир и Етрополе, и чрез външните книжовници, възпитавани в нормите на Етрополската калиграфско-художествена школа, получава твърде широко разпространение: първоначално в близките старопланински селища и манастири, а постепенно и в Средногорската област, като продължава да се движи все повече в източна и южна посока. В практиката на книжовниците от областта на Средна Стара планина и Средногорието то се пречупва през индивидуалността на отделните преписвачи, но запазва отчетливо своите основни принципи

[43] Б. Цонев, История на български език, 2 изд., I, София, 1940, с. 233.

[44] Вж. Д. Петканова, Дамаскините в българската литература, София, 1965, с. 43; Е. Демина, Тихонравовский дамаскин, София, 1968, с. 44—50.

на постройка и константността на буквените начертания. През XVII в. това писмо характеризира една голяма част от дамаскините от „средногорския кръг", както от архаичния, така и от новобългарския превод (Еленски дамаскин, Рилски дамаскин, Аджарски дамаскин; Люблянски дамаскин I и II, Тихонравовски дамаскин, Протопопински дамаскин и др.). В българската палеография писмото на този кръг паметници е известно под названието „средногорско писмо". До днес обаче не са посочени никакви графически отлики на „средногорското писмо" спрямо „етрополския калиграфски полуустав", нито пък е доказан неговият приоритет в хронологически план, което да оправдае отделното съществуване на този термин. Срещу категоричните и недвусмислени данни, които ни предлагат многобройните датирани етрополски ръкописи от края на XVI в. до средата на XVII в., изписани с това ново българско писмо, ние нямаме нито един датиран ръкопис от началото на същата тази епоха, произхождащ от Средногорието и изписан с т. нар. „средногорско писмо", за да можем да предполагаме обратния път на движение на това писмо, т. е. от изток на запад. Тук заслужава внимание и един важен факт, на който досега не е обръщано внимание. Т. нар. „средногорско писмо" е свързано само с паметници, писани с ресавски правопис, който през XVI в. характеризира западнобългарските книжовни центрове (Софийска област, Врачанско, Етрополе)[45] и през XVII в. постепенно се движи в източна посока, завладявайки и източнобългарските новоразвиващи се преписвачески центрове. Ето защо изследователите, у които връзката „етрополско" — „средногорско писмо" е доловена, са принудени поради нея да се връщат към Етрополския книжовен център и да търсят там изходния пункт на архаичния[46] или на новобългарския превод[47] на Дамаскин Студитовия „Θησαυρός", за което досега нямаме сериозни и сигурни основания. Връзката между етрополските паметници и дамаскините от средногорския кръг, както и с другите ръкописи от тази област, писани с т. нар. „средногорско писмо", е предимно графическа и художествена, тъй като типът писмо, употребяван у едните и у другите, е „етрополският калиграфски полуустав".

Бъдеща задача остава да бъдат доустановени и прецизирани точните хронологически и териториални рамки на „етрополското" (средногорско) писмо.

* * *

Проучването на богатата книжовна дейност на йеромонах Даниил позволява да се направят някои обобщения и заключения. Неговата дългогодишна интензивна деятелност му отрежда първо място сред етрополските книжовници. Както личи от запазените му автографи, той се занимава предимно с преписване на богослужебни книги, практическата потребност от които е била особено остра. Те обаче поради установения си каноничен характер не могат да дадат истинска представа за книжовните му интереси. Доколкото личното отношение и физиономията на кни-

[45] За разпространението на ресавския правопис в България вж. ценното изследване на П. Сырку, Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках, СПб., 1901, с. 02—03, passim.

[46] Б. Цонев, Книжовни старини от Елена. — Годишник от Софийския университет, Историко-филолог. фак., кн. XIX, 7, 1923, с. 61.

[47] Д. Петканова, Дамаскините в българската литература, с. 62.

жовника се оглеждат в подбора на съчиненията, това, което прави впечатление в останалите Даниилови ръкописи, е подчертаният интерес към произведения с българска тематика. В неговия панегиричен сборник от 1622—1623 г. са поместени три Евтимиеви творби — житията на Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска. Тяхното включване в Даниловия сборник едва ли има случаен характер. Панегирикът е писан в Търново, където Даниил при близките си отношения с търновския митрополит — грък Гавриил, е могъл да използува запазени преписи от съчиненията на последния български патриарх, в които се прославят делата на български светци. В Даниловия пролог от 1620 г. са поместени проложни жития за Петка Търновска, Иван Рилски, пренасяне мощите на Иларион Мъгленски, Михаил Воин. Тези наблюдения върху интересите и предпочитанията на Даниил имат значение не само за изясняване на неговия облик като български книжовник, а и като начало на една линия, която се проявява доста осезателно в ръкописите на идващите след него етрополски книжовници. Доказателство за будния дух на Даниил е и неговата нескрита неприязън към турските беззакония, изразена в цитираната по-горе приписка от 1643 г., и в най-късните му ръкописи от 1644 г., за които отбелязва, че са завършени при „нечестивия цар султан Ибрахим".

Всички Даниилови ръкописи, както вече отбелязах, са писани на традиционния книжовен език от XVI—XVII в. с ресавски правопис. Макар че и до днес нямаме по-обстойно езиково изследване върху паметниците на тази традиционна писменост, постепенното проникване на елементи на народната реч в тях е несъмнено. В това отношение и Даниловите ръкописи могат да ни предложат някои скромни податки. И в тях виждаме как най-напред в приписките неусетно навлиза жива говорна струйка: „харч много", „пихме кръчма", „излезе елъмин" и дори турцизми, които по самата си същност са съвсем чужд елемент в езика на традиционната литература. Проникването на говорни елементи в книжовния език през XVI—XVII в. постепенно става непрекъснат, нарастващ процес, който като краен резултат органически довежда до появата на писменост на народен език. Така че и новобългарският превод на Дамаскин Студитовото „Съкровище" не е резултат на случайно проявена смелост у един кръг книжовници в областта на Средна Стара планина и Средногорието, а на *диалектически процес на онародяване езика на литературата*. Този качествен скок обаче бива осъществен в новоразвиващите се през XVII в. *народни книжовни центрове* на изток от Етрополе, над които не тегне сковаващото въздействие на традицията.

Основна роля Даниил Етрополски изиграва в издигането на Етрополския книжовен център, в изграждането на неговата авторитетна калиграфска школа, чието влияние се простира далеч извън стените на манастира „Варовитец". Неговата целокупна дейност на продуктивен преписвач, художник и калиграф му осигурява достойно място сред българските книжовници от XVII столетие.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

НЕИЗВЕСТНО ПРОИЗВЕДЕНИЕ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ПОЕЗИЯ

СТЕФАН КОЖУХАРОВ

Един от най-слабо проучените жанрове в старобългарската литература безспорно е химничната поезия. Проблемите, които тази поезия поставя пред изследователите, са многобройни, с различна степен на значимост и сложност. Като първостепенна задача се очертава издирването и публикуването на всички произведения на този жанр, създадени от български книжовници през средновековието, текстологичното проучване на преписите им, което би дало надеждна опора за теоретични обобщения и изводи. Направеното досега от наши и чужди слависти е добра основа и сигурно начало, но е недостатъчно. Проучването на ръкописите поднася радостни изненади — откриват се неизвестни автори, неизвестни произведения, неизвестни варианти на познати творби, които обогатяват и уточняват представата ни за продуктивността на жанра, за спецификата на неговата поетика, за обема на понятието старобългарска поезия.

Предлаганата статия има за цел да въведе в кръга на проучванията на старобългарската литература една неизвестна досега поетична творба — служба на св. Петка Търновска. На тази служба попаднах при работата си в ръкописната сбирка на Рилския манастир. Текстът е поместен в празничен миней от XV—XVI в., л. 45^{б}—56^{а}, № 2/8 (27) според описа на Е. Спространов,[1] под 14 октомври — деня, когато се празнува паметта на Петка — Параскева Нова.[2]

---

[1] Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир, София, 1902, с. 35. Е. Спространов смята, че ръкописът е от XVI—XVIII в., но това датиране е неточно, понеже само първите десетина листа имат воден знак от XVI в., а в останалата част на ръкописа, където се намира издаваният текст, водният знак *ножици* е идентичен с № 3666 от 1448—50 г. и № 3670 от 1462—68 г., според C. M. Briquet, Les filigranes, т. II, Leipzig, 1923, с. 236.

[2] В литературата са известни и две *мъченици* със същото име: мъченица Параскева (26. VII), загинала по времето на император Антонин, и Параскева Иконийска (28. X), станала жертва на гоненията при Диоклетиан. Архиеп. Сергий в Полный месяцеслов Востока, Владимир, 1901, изд. 2, т. II, отбелязва и руска светица Параскева от Архангелска губерния, честувана на 30. VI. Открита през XVIII в., тя е останала неизвестна на славянския Юг. Вж. освен архиеп. Сергий още Й. Иванов, Български старини из Македо-

В основната си част ръкописът е дело на посредствено школуван неизвестен книжовник от западнобългарските предели, който си служи със сръбски правопис по отношение на носовките. Недатирана приписка на л. 96[6] съобщава, че Димо купил книгата за 390 аспри в село Белчин и я подарил на храма в същото село,[3] но кога е станало това, от кого и къде е писана, не е отбелязано. Друга недатирана приписка (на първия лист) обяснява как минеят е попаднал в Рилския манастир: Сню книгꙋ приложи попо Геѡргие ѿ село Белчинъ оу стаго ѡца. С това се изчерпват сведенията за съдбата на този ценен ръкопис, съхранил неизвестно произведение на старобългарската литература.

* * *

Популярността и развитието на култа към св. Петка — Параскева сред българите и славяните датира от времето на цар Иван Асен II, когато останките ѝ били пренесени от родното ѝ място Епиват в Търново. Между изследователите няма единство при определяне годината на това събитие.[4] Най-приемливо изглежда становището на проф. В. Н. Златарски, който, като коментира мнението на П. Сирку, доуточнява, че това „наскоро след 1230 г." не може да отива по-нататък от август 1231 г., когато се скъсват приятелските отношения с латинците, след като бил избран и пристигнал като император Иван де-Бриен в Цариград"[5].

Пренасянето на мощите в Търново или отнемането им от латинците е било не само значително културно събитие, но за епохата е означавало демонстрация на политическата мощ на тогавашна България. Както отбелязва В. Н. Златарски, в този факт „Иван Асен II видял и отпразнувал във всичкото си величие своето политическо тържество и надмощие в Югоизточна Европа, което му спечели Клокотнишката победа"[6]. Оттогава св. Петка се нарича „Търновска".

ния, София, 1931, с. 424—425; *Σωφρονίου Εὐστρατιάδου Ἁγιολόγιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Ἔκδοσις τῆς ἀποστολικῆς διακονίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, с. 375—376, и Л. Мирковић, Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве, Београд, 1961, с. 68.

[3] Е. Спространов, цит. съч., с. 35.

[4] Архиеп. Сергий се колебае между 1221 или 1238 г., когато латинците владеят Цариград (цит. съч., с. 427), Филарет Черниговски в Святые южных славян, СПб., 1894, с. 239, и Л. Мирковић в Хеортологија, Београд, 1961, с. 71 — приемат 1238 г., докато П. Сырку смята, че пренасянето е станало „наскоро след 1230 г." (Несколько заметок о двух произведениях терновскаго патриарха Евтимия. — Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и професорской деятельности, СПб., 1883, с. 382). В. Сл. Киселков поставя друга хронологическа граница: след възцаряването на Иван Асен II в 1213 г., до 1233 г., докогато Василий е бил ръководител на българската църква (Патриарх Евтимий, 1938, с. 256). Е. Kałużniacki в Zur älteren Paraskevalitteratur der Griechen, Slaven und Rumenen, Wien, 1899, с. 2, заб. 1, сочи интервала между 1204 и 1230 г. Вероятно тук той се опира на податки от Никоновата летопис, където се отбелязва, че през 1204 г. в Търново били пренесени мощите на великомъченица Параскева. Срв. Г. С. Деболский, Дни богослужения православной кафолической восточной церкви, т. I—II, изд. 10, СПб., 1901, с. 540.

[5] В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. III, 1940, с. 345, заб. 1.

[6] Пак там, с. 345—346.

Твърде скоро тя става една от най-популярните светици сред българския народ, почитана като закрилница на бедните, покровителка на Търново и на българските царе. За тази популярност несъмнено е съдействувало присъствието на нейните мощи, тържественият церемониал при пренасянето им в столичния град, изграждането на църквата „Св. Параскева“[7], където те са се пазели, внушителният църковен ритуал при честването на паметта ѝ, преводните и оригиналните литературни произведения, създавани за нейна прослава, както и народните легенди, породени от вярата в чудодейната сила на мощите ѝ. Към XIII в. възхождат и най-ранните славянски писмени известия за нея. В месецослова на Банишкото евангелие (XIII в.) срещу 14. X освен паметта на мъчениците Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий е отбелязано и „прѣпоныж Пѧткы“ (л. 189[б]).[8] Най-старият препис на нейна служба, поместен в Драгановия миней, също е от XIII в.[9] Наред с преките свидетелства на книжовните паметници, показателни и твърде интересни косвени данни за популярността на светицата се съдържат в някои документи, издадени от царската канцелария към средата на XIV в. В дарствена грамота на Иван Александър за венецианците и в писмо на същия владетел до венецианския дожд Андрей Дандоло името на св. Петка е отбелязано в клетвената формула: „...и се заклева моето царство в бога отца и в дева Мария и в светия истински кръст и св. Петка Търновска и в моята душа...“[10]

Подир падането на Търново в 1393 г. останките на св. Петка се пренасят във Видин, а след покоряването на Видинското царство в 1396 г. сръбската княгиня Милица ги измолва от султана и пренася в Белград. Това събитие е описано от Григорий Цамблак в неговия разказ за пренасяне мощите на св. Петка от Търново във Видин и оттам в Сърбия.[11] Оттогава в паметниците я наричат „Белградска“ или „Сръбска“ и не е единствен поп Пунчо, който твърди, че „сѧ стаѧ прпбнаѧ Параскева беше ѡ землю сръбскую“[12], но и някои автори са се увличали да доказват предвзети идеи или да повтарят грешката на книжовника от XVIII в.[13]

Когато Сюлейман II превзел Белград в 1521 г., мощите на св. Петка били пренесени в Цариград, откъдето в 1641 г. молдавският воевода Василий Лупу, възползувайки се от финансовите затруднения на Цари-

[7] Нова трактовка на въпроса за мястото на църквата вж. в статията на Я. Николова, Църквата „Св. Параскева“ във Велико Търново. Известия на Окръжния исторически музей — Велико Търново, кн. IV, 1968, с. 17—23.

[8] М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, София, 1964, с. 19.

[9] Й. Иванов, цит. съч., с. 426—431.

[10] Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, т. II, София, 1944 г., с. 137, 138—139.

[11] Й. Иванов, цит. съч., с. 433—436.

[12] Ръкопис № 693 в Народната библиотека, л. 66[а].

[13] Вж. напр. тенденциозния опит на М. С. Милојевић да докаже сръбския произход на св. Петка в Правила св. Петка — Параскева Српске, Гласник, XXXI, 1871, с. 311—319, както и острата критика, с която Ил. Руварац разкрива несъстоятелността на тезата му в Летопис Матице српске, кн. 115, 1873 г., с. 172—175; срв. също Л. Мирковић, цит. съч., с. 72. Почти столетие след Ил. Руварац, Ф. Г. Спасский показва учудваща неосведоменост, когато в Русское литургическое творчество, Париж, 1951, с. 25, пише за „...память преп. Параскеви Новой, святой югославянской, Тырновской сербыняни“ (разредката моя — Ст. К.).

градската патриаршия, ги откупил и занесъл в столицата си град Яш.[14] Там се пазят и до днес, а в паметници, възникнали в румънски книжовни средища от това време, се отбелязва и като св. Петка Яшка (Яска).

Сведенията за движението на мощите в различни центрове на Балканския полуостров — предимно столични градове, са важни, защото до голяма степен могат да обяснят популярността на св. Петка (наричана Епиватска, Търновска, Белградска, Яшка) сред балканските народи, а чрез тях и в Русия, пиетета към нея, развитието и интензивната обработка на нейния култ, проникването ѝ в персонажа на фолклора. Художествената обработка на култа към св. Петка, намерил израз в жития, слова,[15] служби, легенди и народни религиозни песни, започва във Византия, век и половина най-пищно се развива и обогатява в България, продължава в Сърбия и Румъния. Така се създава цикъл от жанрово, идейно-тематично и сюжетно обединени творби, които принадлежат в различна степен на четири средновековни балкански литератури, проникват и в староруската литература. Проучването на този цикъл има не само литературно-исторически, но и теоретически аспекти, които заслужават специално изследване.

* * *

От значителната литература за св. Петка Търновска най-подробно са проучени житията. Това е обяснимо, защото, който се занимава с литературата на Втората българска държава, с литературното наследство на Патриарх Евтимий или Григорий Цамблак или търси да долови в изворите атмосферата на последните десетилетия преди турското нашествие, не може да отмине житията на св. Петка.[16]

По-малко внимание е отделено на службите. Публикуван е само преписът в Драгановия миней[17] и службата от сръбските празнични минеи.[18] В руските печатани минеи за месец октомври е поместена служба на св. Петка — Параскева, преписи от която се откриват и в нашите ръкописи. Досега обаче не е направен опит да се изследват взаимоотношенията между изброените текстове, за да се види дали те са самостоятелни, напълно различни произведения или ако не са, каква е степента на зависимост между тях, каква е генеалогичната им връзка, какви промени са настъпили при заемането на това произведение от една средновековна литература и включването му като органична съставка в друга, на какви закономерности са подчинени промените и пр.

---

[14] Срв. Ил. Руварац, цит. съч., с. 174; Хр. Кодов, Старите жития на св. Петка Епиватска. — Духовна култура, 1960, кн. 1, с. 21—23.

[15] Вж. Г. Витковић, О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стојановића, Гласник, XXXIV, 1872.

[16] Литературата върху житията на св. Петка е значителна. Вж. библиографията към книгата на В. Сл. Киселков, Патриарх Евтимий, с. 317—319, и към История на българската литература, т. I, БАН, 1962, с. 435—436. Още: Й. Иванов, Български старини из Македония, E. Kałużniacki, Zur älteren Paraskevalitteratur der Griechen, Slaven und Rumenen, Wien, 1899; Й. Иванов, Гръцко-български отношения преди църковната борба, София, 1911; Хр. Кодов, Старите жития на Петка Епиватска, Духовна култура, 1960, кн. 2, с. 21—23; Б. Ст. Ангелов, Старобългарски текстове, Изв. на Архивния институт при БАН, кн. I, с. 290—292, с библиография.

[17] Й. Иванов, цит. съч., с. 424—431.

[18] Б. Вуковић, Празничен миней, у Млецима, 1538 г. Същата служба публикува и М. Милојевић, цит. съч., с. 320—344, но текстът е много разбъркан, та по-леко се работи с изданието на Б. Вукович.

Текстологическите наблюдения, направени върху всички преписи из ръкописните сбирки в нашата страна,[19] дават обилен материал за осветляване на набелязаните проблеми. Но понеже текстологическият анализ на известните досега славянски текстове остава вън от целите на тази статия,[20] тук по необходимост трябва да се опрем само на някои от неговите изводи.

1. Текстът в Драгановия миней е най-старият известен досега славянски препис на служба за св. Петка. Сравнен с всички достъпни текстове, в структурно отношение той е най-близо до изискванията на Студийския устав, който е бил в сила у нас вероятно до началото на XIV в.[21] Твърдението на Й. Иванов, че това е „търновска служба на св. Петка", съчинена за нейната прослава още по времето на Иван Асен II,[22] се нуждае от уточняване. Податки в текста, които говорят за откриването на мощите на светицата или я възпяват като закрилница на намиращия се близо до родното ѝ село град Каликратия, ни принуждават да допуснем съществуването на неизвестен гръцки протооригинал, чийто превод-преработка на търновска почва е отразен в Зографския препис. В първия тропар на осма песен се казва: Спнвать wчьство тн двце бгоневѣсто. Калнкратна всѣ нмын тѧ забрало, което е възможно преди пренасянето на мощите в Търново. Откриването на мощите, сравнено в третата хвалитна стихира с откриването на Христовия кръст, е повод за всеобщо ликуване, защото Параскева дне навн сѧ якоже прѣжде скрывена. якоже дрѣво w земѧ крть живоносныи. въ земи потаемъ wбличи сѧ.[23]

Поставяйки въпроса за авторството на тази служба, Й. Иванов отбелязва, че е видял в Скопие препис в ръкопис от 1420 г., където за автор е посочен видният представител на исихазма Григорий Синаит (умрял в 1346 г.), и допуска участието му в преработката на службата на гръцки език.[24] Подобно указание, но не за цялата служба, а само за канона, се съдържа в ръкопис № 907 от XVI в. в Народната библиотека, където на л. 50[a] под текста е отбелязано с червенослов: Твореннн Грїгорїа Сїнанта. Следователно въпросът, дали Григорий Синаит е преработил първичната неизвестна гръцка служба или някакъв канон е написан от

[19] Сведения за октомврийски и празднични минеи и евентуално за служби на Петка в тях се откриват в много описи на задгранични ръкописни сбирки, но наблюдения могат да се правят само de visu, защото минеите не се описват аналитично. В описите, когато се съобщава специално за някоя служба, обикновено се дава отпустителен тропар, кондак и икос, но тези песнопения са сравнително най-устойчивият елемент в службата, запазват се непроменени в почти всички редакции и следователно не могат да бъдат опора за текстологически изводи.

[20] Текстологическото проучване на редакциите на службата за св. Петка е предмет на отделна статия, която ще бъде напечатана другаде.

[21] Най-стар български препис на Ерусалимския устав, който изменява Студийския, се пази в Църковния музей — т. нар. Черепишки типик от XIV в., № 44. Вж. у В. Ив. Пандурски, Преподобни Сава Освещени — основоположник на Ерусалимския устав. Год. на Дух. академия „Св. Климент Охридски", т. VI (XXXII), 11, 1956—1957, София, 1957, с. 434.

[22] Цит. съч., с. 425.

[23] Пак там, с. 429, 431.

[24] Пак там, с. 425.

него,[25] и какъв дял от това произведение принадлежи на български книжовник, остава открит. Този въпрос ще може да се реши, когато бъде възможно сравнително проучване на гръцките и славянските текстове.

2. Текстът, публикуван от Б. Вукович и известен в много преписи из нашите ръкописи, не е ново, напълно оригинално произведение, а нова, допълнена, разширена и обогатена с нови песнопения — съгласно изискванията на Ерусалимския устав — редакция на най-старата славянска служба, послужила като основен текст, към който са правени допълненията. Тази редакция е възникнала в Сърбия наскоро след 1396 г., когато останките на св. Петка били пренесени в Белград. Ясно и недвусмислено свидетелство за това са ония пасажи, в които тя се възпява като богатство, помощница и украшение на сръбската столица, на сръбската земя: Пришьствиемь стыхъ мощеи твоихъ сръпска земля wбогатн се (първа литийна стихира); сръпскон землы помощ'нницу. н вьсе wкрътны страна прѣстат'ельницу („слава“ на литиите); Богатьство wбрѣте неижи'вущее сръпска земля нна стыѣ мощи. скровнще мног'ц'ѣн'ное („слава“ на стиховни стихири на великата вечерня); Днсь красуетсе гра сръпскы. мощи твое прѣнала (първа стихира на „Всякое дихание“).[26]

Със сигурност може да се твърди, че за сръбската редакция на службата са използувани непосредствено български текстове. Основание за такова твърдение дават следите от среднобългарски извод, които се откриват из преписите в песнопения, принадлежащи към първичния текст. В изданието на Б. Вукович ѫ и ѧ са се запазили в икоса.

Ако времето, когато възниква тази редакция, можем да определим с известна точност, то нейният автор и досега остава неизвестен. Предположението на Ил. Руварац[27] и Ст. Новакович,[28] повторено от Л. Мирковић,[29] че тук трябва да виждаме авторска изява на Григорий Цамблак,[30] е твърде вероятно, но все още не е подкрепено с конкретно изследване и има стойност само като насочване на издирванията.

3. Службата, поместена в руските печатни минеи, известна и в преписи из нашите ръкописи, представя друга разширена и допълнена с нови песнопения редакция на най-стария славянски текст. От първичната

---

[25] Като автор на канони Григорий Синаит не е неизвестно име за изследователите. Вж. Филарет Черниговский, Исторический обзор песнопевцев и песнопении греческой церкви, Чернигов, 1864, с. 436—437, където са дадени кратки сведения за химничното му творчество. Някои негови канони се откриват и в нашите ръкописи. В Молебник от XVI в. е поместен Григорїа Синаита канѡнь оумилёнїа къ гоу нашему Iу Хоу. М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Народната библиотека, т. III, София, 1964, с. 149.

[26] Цитатите се привеждат по Празничния миней на Б. Вукович.

[27] Цит. съч., с. 176.

[28] Život sv. Petke od patriarha Bugarskoga Jeftimija — Starine, IX, Загреб, 1877, с. 50.

[29] Цит. съч., с. 72.

[30] Ф. Г. Спасский, цит. съч., с. 27, необосновано допуска, че Григорий Цамблак е преработвал службата на мъченица Параскева: „Можно предположить, что в добавлениях к службе принимал участие Григорий Цамблак, митрополит киевский, писатель русско-сербский.“

служба тук е останала малка част: трите стихири на „Господи возвах“, една стиховна стихира, кондака, седалния след трета песен на канона и първите две хвалитни стихири. Известните досега преписи не дават възможност да се локализира възникването на тази редакция. Твърде вероятно е да е съставена в Русия или в Румъния. Следи от среднобългарски правопис, наблюдавани в някои преписи, позволяват да се мисли, че редакцията е възникнала в средище, изпитало влиянието на средновековната книжовна традиция.

Наред с най-общото очертаване на редакциите на първичната служба за св. Петка Търновска заслужава да се отбележи и един интересен момент в сложната история на текста. В някои преписи се интерполират отделни песнопения — група стихири, кондак, седален, светилен или отпустителен тропар, които нямат съответствия, явяват се като нещо ново. Тяхното наличие говори за непрекъснато химнично творчество, разкрива и съществени страни на жанра — мозаична структура, податлива на интерполации, подвижност на текста, продуктивност.

Твърде често се наблюдава и друго явление, специфично за нашия случай: в службата на св. Петка Търновска се вмъкват части от службата на Петка Иконийска (мъченица, 28. X), което е вероятен резултат от регионална практика да се честват заедно двете светици или само мъчениците на 14. X.[31]

Освен отбелязаните редакции на първичната служба за св. Петка Търновска в ръкописите се намира и особен вид служба, несвързана с годишния календарен цикъл, т. нар. параклис. Интересен препис, убягнал досега от погледа на изследователите, съхранява ръкопис № 996 (XVI в.) на Народната библиотека, л. 230[а]—240[а][32] — Чтныи параклисъ прпбнѣ Параскевн. Особено внимание тук заслужава канонът, който има акростих, вплетен в тропарите без богородичните[33]: Пріимн мтн мленїе своихъ рабъ. На следващия ред след забележката ірмо се съобщава името на автора (т)а мака. Очевидно пред нас са неизвестен досега книжовник — тах Макарий, творец на канони — и едно негово произведение. В отделно изследване канонът ще бъде анализиран, за да се потърси решение на въпроса за времето и мястото на възникването му. Тук отбелязвам само един момент, характеризиращ емоционалния диапазон на произведението.

Канонът е проникнат от топло лирично чувство, пропит е с униние и безнадеждност. Авторът се моли за застъпничеството на св. Петка пред Христос мыслъныхъ на н чювестъвны агарѣнь свобо́днтн (песен 3, тропар 2), обръща се към нея с думите: оутѣшнѣема ма ннѣ грѣхмн не

[31] Срв. напр. наслова на службата в Драгановия миней (Й. Иванов, цит. съч., с. 426). В ръкопис на Църковния музей № 338 и календарна бележка в месецослова на Четириевангелие от XIV в. (Народна библиотека, № 850, л. 223[б]) срещу 14. X е отбелязана паметта на мъченица Петка.

[32] Описание на ръкописа вж. у М. Стоянов и Хр. Кодов, цит. съч., с. 149—150.

[33] В преводните канони акростихът, макар и надписван в началото, не е вграждан в текста, защото преводачите са търсели да предават точно съдържанието и са пропускали тази формална подробност. Така са постъпвали не само славянските книжовници, когато са превеждали от гръцки език, но и гръцките книжовници, когато са превеждали произведения в акростих от еврейски език.

прѣзрѣ оружїе бо обострѣвь лютын аравлѣннѣь растрѣгнѫти смѣренѫа мѝ дша. Нѫ сїе възвраща̀шѝ тврѣдо въ сръце его вънѣзн (песен 9, тропар 1). С тези думи се свързва и следното молитвено обръщение: нападанїа разоумны еѳїѡпь въскорѣ прѣмѣнѝ. и до конца живота моего ты ма съхранѝ (песен 9, тропар 2). Цитираните места от канона освен в техния духовен смисъл (мысльныхъ агарѣнь; разоумны еѳїѡпь) могат да се тълкуват и като асоциации и представи, породени от конкретната действителност, подсказващи характерни настроения за времето на турското нашествие.

* * *

Напълно изолиран и текстуално независим от изброените служби за св. Петка е Рилският препис в ръкопис 2/8 (27).[34] Това е празнична служба с паримии на вечернята, два канона на утрената и хвалитни стихири. В Рилския препис, който е най-стар (XV в.), най-„чист" и най-пълен от всички други преписи на тази служба (за тях става дума по-нататък), няма литийни стихири и вероятно не е имало в първоначалния текст, защото няма следи от указание за малка вечерня. Същевременно тук след текста на службата са прибавени полиелейни стихове, групирани в три статии, които принадлежат към утрената. Това е уникален случай, защото в църковно-богослужебната литература има отделни полиелейни стихове само за най-големите общохристиянски празници или общи за дадена категория светци, но те винаги са компилирани от псалмите. В нашия случай полиелейните стихове са писани от автора на службата, почти дословно извлечение са от нея.

В текста има несъмнени указания, че службата е писана в Търново, когато мощите на светицата са били там, и затова без колебание можем да я наричаме *Търновска служба за св. Петка.* Светицата е обрисувана като утешителка на бедните и страдащите, чудодейна целителка на болните, които идват при ковчега с мощите ѝ, като пазителка, избавителка и слава на българската столица, като помощница на българските царе в борбите им срещу враговете.

Това опоетизирано подчертаване на нейното присъствие в Търново намира израз във всички части на службата. Трета стиховна стихира, изградена върху сравнение на ковчега ѝ с неизчерпаем извор, от който изтичат животворни струи, завършва с призив да не презрѣнши свон гра. высхваляющнн те высегда. Че с думите свон гра тук и на други места в службата се означава българската столица, става ясно от следните примери: Нзбавленїе бжтвное Трьновь гра наследова прѣбнаа тебѣ. и утврьженїе и пристанище тнхое (първи канон, 5 песен, 2 тропар); Трьновскн гра нна раѵет се о тебѣ, нако wбогащает се тобою прѣстателнницею топлою (първа статия от полиелейните стихове, 7 стих). Още по-убедително и

[34] Наричам този препис Рилски, понеже се пази в ръкописната сбирка на Рилския манастир.

категорично е потвърждението на втория стих от тристишието към проложното житие на св. Петка в същия препис, където за нея се казва: слава Єпиватѡ ты, Трьнову же трьгубо.

С посочените места се свързва и честото споменаване на ковчега с мощите, около който са събрани тия, които я възпяват и идват в нейния храм. Примерите са много и едва ли е необходимо да бъдат изчерпателно цитирани. Привеждам само няколко израза в подкрепа на тезата за търновския произход на службата.

С думите покланаемь тн се раце[35] чтаа. даруи намь исцѣленїе молитвами сн завършва „слава“ на стиховните стихири. В първия тропар на трета песен от първия канон се споменава храмът, който, според известието на проложното житие, бил построен в нейна чест след пренасянето ѝ в Търново: Рака твоꙗ точитъ бг҃аа. мѵронсточнꙑкн. вьсемь приступающимь. вьсечтному храму твоему Параскевн. Ковчегът и мощите се споменават многократно и в полиелейните стихове. Цитирам два стиха от първата статия: Ꙗко жива мтн обьемлеши рукама. касающи се рацѣ тн. и подаеши исцѣленїа wбилнѣ; Въспеваемь тн мтн стую раковь. еже wбьстьпльше вьсн чащи. исцеленїа почрьпаемь вѣрою.

Ако приведените цитати са така ясни и недвусмислени, че не оставят никакво съмнение за *мястото*, където е съставена службата, то за *времето* на създаването ѝ сме принудени да съдим по косвени данни. Със сигурност може да се приеме за terminus ad quem 1393 г., защото след падането на Търново мощите са пренесени във Видин. Друга опорна точка са ония места в текста, в които могат да се доловят отгласи от живота и обществените настроения в българската столица. В 6 песен, 2 тропар на първия канон авторът се удивлява на чудесата на св. Петка и твърди: пособ'ствуеши цр҃ему. и хранеши гра̂ свон. и низлагаеши враги безбжнне, хотещи бранемь, а в икоса я призовава: ... ра̂ун се ты бо wгнала есн wпльченна врагомь. ра̂ун се ꙗко хранеши гра̂ свон... ра̂ун се чьсны царен славо... Почти същото обръщение се повтаря и в 1 тропар на 9 песен от първия канон: ра̂ун се ꙗко спасеши и хранеши преславнаа свон градь тврьдь и непоколебемь. ра̂ун се цр҃ское пособне непобеднмое, следвано от вопъла в 3 тропар: w Параскевн прѣхвалнаа. крепость буди и дрьжава цр҃ему. даван на враги безбожїе победн.

В споменаването на „безбожните врагове“, на „вражеските опълчения“, от които светицата пази своя град, в отчаяния зов за подкрепа на царете срещу „безбожните врагове“ можем да открием отзвук на реални събития и настроения, на онова чувство на безпокойство, несигурност и тревога, с което живее българското общество в последните години от

[35] В цялата служба преписвачът вместо рака (ковчег) пише роука или по-рядко река. Съответните случаи са отбелязани в разночетенията. В цитатите грешката е поправена.

своята независимост. Паралелно с основната тема на службата — възхвала на светицата, опоетизиране и утвърждаване на аскетичния идеал чрез ярка идеализация на нейния образ, постигната при щедро използуване на стилните средства, характерни за химничната поезия — като своеобразна втора тема и в най-тържествените песнопения се прокрадва предчувствието за предстояща беда, за тегнеща заплаха над града. „Славата" на хвалитните стихири, която е кулминационна точка в емоционалното градиране на цялата служба, възел, в който се обединяват мотивите за тържествена прослава и всеобщо ликуване, завършва с обръщение към св. Петка: ѡзбавы настоещей бѣдѣ. и спсн градь свои мт̃вамн сн.

Втората хвалитна стихира завършва с молба към светицата да се моли за своя град. Интересна по строеж е третата хвалитна стихира — обръщение към св. Троица, която увенчава светиите и към която са насочени думите на автора: спсн рабн свое. цр̃а же и вьсе нас. мт̃вамн Петкн прѣславнне. Забележителен във всяко отношение е кондакът, изграден във форма на кратък монолог, в който град Търново се обръща към светицата с молба за избавление. Същевременно тук имаме рядък случай на персонифициране в старобългарската литература. Паралелно място, където град Търново произнася монолог, намираме само в „слава" на хвалитните стихири в службата на царица Теофана, писана от Евтимий.[36]

Разгледаните податки, в които се оглеждат настроенията и тревожната атмосфера на несигурност и обреченост, характерна за последните години преди падането на Търново под турска власт, дават основание да отнесем съставянето на службата към последните десетилетия на втората българска държава.

* * *

От гледна точка на формалния строеж разглежданата служба е едно от хубавите произведения на жанра, изградено с тънко познаване на жанровите закономерности. В това произведение откриваме опитен автор, който свободно владее формата и максимално използува експресивните й възможности. Въпреки че предварително е скован от неизменна композиционна схема, обусловена от приложния характер на жанра, той подчинява на определена логика подреждането на съдържателния материал, подбора на гласовете, подобните и структурните схеми на „славите" така, че успява да градира емоционалния пълнеж на творбата, да насочва преходите от едно емоционално състояние в друго.

Прави впечатление, че първите три стихири на вечернята и трите хвалитни стихири на утрената са изградени по схемата на един подобен — ѿ прѣславное чюдо, който пръстеновидно сключва цялата служба. Двете „слави" на вечернята са поставени на шести глас и със своята еднаква мелодична линия доминират като централни песнопения в тази част на службата. Първата „слава" авторът е компилирал от службата на св. Димитър Солунски, а втората точно следва ритмичната схема на сти-

[36] E. Kałużniacki, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, Wien, 1901, p. 274.

хирата Днь вчнтъ на дрѣве от службата на Велики четвъртък. „Слава“ на хвалитните стихири възпроизвежда схемата на своя Богородичен, който е творение на патриарх Герман.[37] Нашият автор е могъл да заеме този текст от службата на Николай Мирликийски. Включен е и в службата за св. Петка, публикувана от Б. Вукович.

Интересна проблема поставя първият канон. В началото му е отбелязано по азъвѣ, което означава, че канонът е имал акростих. И действително думите на акростиха са дадени в рък. № 145 и 919 на Народната библиотека: Любовїю чьтꙋ мꙋдрꙋю Параскевꙋ, но в текста на нито един от преписите на канона няма следа от него. Както е известно, това явление е характерно за преводните канони. Можем ли обаче да допуснем, че този канон, в който най-силно са изявени българските черти на службата, е преводен? Трябва да се има пред вид, че невплетеният, неиздържаният акростих, макар и да е типично явление за преводните канони, се среща и в оригинални славянски канони. Например в службата на Сергий Радонежски при първия канон е поставен акростих Сергїа похвалнтн бже мон, дарꙋн мн,[38] но в канона няма следа от него. Този случай не е единствен. Следователно убедеността, че първият канон в нашата служба е произведение на български автор, не може да бъде разколебана.

Естествено беше да се потърси и гръцки текст за сравнение. Достъпна ми беше само една гръцка служба на св. Петка—Параскева, публикувана в гръцка печатна книга от 1762 г. (НБ, гр. 762. 2⁶).[39] Този гръцки текст е съставен, изглежда, късно, когато мощите на св. Петка са били в град Яш, понеже в славата на стиховните и в 7 песен, 3 тропар на първия канон се призовава Молдавският град да възликува, тъй като той пази в себе си мощите на светицата като неоценимо богатство. В заглавието на проложното житие се споменава, че мощите ѝ досега се пазят в Молдава, а в 6 песен на втория канон, 3 тропар се съобщава, че земята на българите се изпълва с радост, защото се обогатила с нея, която е защитница и освободителка, непобедима във война. Очевидно авторът на този канон е познавал в подробности историята на мощите на св. Петка. Сравняването на двата текста — търновския и гръцкия — показва, че нашата служба не е превод от гръцката.

Нямах възможност да правя други съпоставки, тъй като в съвременните гръцки печатни минеи[40] няма, пък и в гръцките ръкописни и старопечатни октомврийски минеи, които се пазят в нашите книгохранилища, не можах да намеря служба на св. Петка. Има обаче библиографски сведения за гръцки служби, които трябва да се вземат пред вид при

---

[37] Филарет Черниговский, Обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви, с. 437—438, дава кратък очерк на химничното му творчество.

[38] Мнніа мѣсаць септе́мврїй, кѝ҃въ҃ а҃ц҃н, л. сн҃ѕ҃а.

[39] *Βίβλος ἐναύσιος, ἤτις καὶ Πανθέκτη καλεῖται πάσαν τὴν τοῦ χρόνου Ἀκολουθίαν περιέχουσα. Νεωστὶ μετατυπωθεῖσα, διὰ δαπάνης καὶ σπουδῆς τοῦ τιμιωτάτου καὶ χρησιμουτάτου ἐν πραγματευταῖς κυρίου Ἀποστόλη, Ῥοζάνη ἐκ πόλεως Κοζάνης· ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Γεδεὼν Ἁγιοταφίτου τοῦ Κυπρίου. Ἐν Λειψίᾳ παρὰ Ἰωάννῃ Γόττλοπ Ἐμμανουὴλ Βρέϊτκοφ ἀψξὴ.*

[40] Вж. напр. най-новото издание: *Μηναῖον τοῦ ὀκτωβρίου περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν. Ἐν Ἀθήναις,* 1960.

проучването на общобалканския цикъл от произведения за св. Петка. Никодим Агиорит съобщава за служба, написана от Мелетий Сирийски;[41] известно е, че Угровлахийският митрополит Антим е написал служба за св. Петка, публикувана през 1692 г. заедно със службата на Григорий Декаполит;[42] няколко късни преписа на гръцки служби отбелязва С. П. Ламброс в Каталога на гръцките ръкописи в Атонските манастири,[43] но не винаги е ясно на коя св. Петка са посветени. Сравнителното изследване на гръцките и славянските служби, което е все още нерешена проблема, би хвърлило светлина и върху тъмните места в историята на славянските текстове. Във връзка с новата служба трябва да се отбележи, че принадлежността ѝ към българската литература е вън от всяко съмнение. Посочената заемка и компилирането на някои песнопения са особеност, присъща на жанра. Дори и да се установят още заемки и компилации, решаващо значение имат ония черти на произведението, които го свързват с българската действителност, с българската литература.

* * *

Естествено е, когато се открие неизвестно произведение, да бъде поставен и въпросът за неговия автор. В нашия случай няма никакво пряко указание за автора, в нито един от преписите не е посочено неговото име. Същевременно податките в текста, които дават основание да отнесем възникването на произведението към последните десетилетия преди поробването на Търновското царство, указват и литературния кръг, сред който трябва да търсим автора — Евтимиевата книжовна школа. И наистина в службата за св. Петка се откриват изобразителните похвати и стилните особености на Търновската школа, намерили най-ярко въплъщение в произведенията на Патриарх Евтимий.

Образът на светицата е обрисуван в светлината на исихасткото разбиране на аскетическия идеал. С тържествено-хвалебен тон се възпява нейната борба с изкушенията и демоните, домогването ѝ чрез „деянието" до „видението", намира отражение и исихасткото учение за „невещественатa светлина": рᲗгєшн сѣ вь добродѣтєлє. вь внднѣнн н дѣлаанн оупражнающнн сѣ (първа стихира на вечернята); Бесовьскне плькн попрала есн. н на лѣствицѹ внднанєн свон вьзнесла сѣ есн. (трета стихира на вечернята); дѣланнмь же н внднѣннємь. вь жнтелство горнее прѣншла есн (втори седален на утрената); въ свѣтъ невещьствєнн н мнсльнн. ѿ помраченїа вещьнаго вьстекшн прѣбнла. (2 канон, 1 песен, 1 тропар).

Този похват на изобразяване свързва службата с Евтимиевото житие на св. Петка и с неговата преработка на службата за царица Теофана.

---

[41] *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν ἐνιαυτοῦ. Ὑπὸ τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει Νικοδήμου Ἁγιορείτου, Ἀθήνησι,* 1868 г., т. I, с. 131, забел. 2.

[42] *Ἀκολουθίαι τῆς τε ὁσίας ἡμῶν Παρασκευῆς τῆς Νέας, καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου.* Цит. по Хр. Кодов, Старите жития на св. Петка Епиватска, Духовна култура, 1960, кн. 1, с. 22.

[43] S. P. Lambros, Catalogue of the greek manuscripts on munt Athos, volume I—II, № 1691, 2877; 4294 и 5973.

Подчертано изпъква близостта между лиризма във втората част на житието като израз на личното отношение на автора към светицата и силната лирична струя, с която е пропита службата, особено местата, където нейният автор излиза на преден план. За илюстрация тук могат да послужат следните полиелейни стихове: Капла чѣстнаа. свѣтъ жизни и хранителница покажи се мнѣ. своему рабу прѣхвалнаа. и пріимии прпбнаа, іако дарь пѣсьнь мою (втора статия); Пою ти двнце пѣ радостную. и пріимии сію wтроковнце; Дше мое мъглу озари прпбнаа. пѣсьнь премлюцш (трета статия); Пріимии пѣснь Параскевн прпбнаа. іако муро благовонное (трета статия).

За близостта на службата с творчеството на Евтимий говорят и редица стилистически обрати, лексикални паралели, образната символика в житието и службата. Те дават основание да се предполага и допуска Евтимиевото авторство на службата, но не могат да решат категорично въпроса в негова полза, защото в значителна степен са характерни за цялата Търновска школа. Сложността на проблемите на атрибуцията изисква да се прилагат комплексни методи, което е невъзможно в тази статия, и тъкмо затова изказаното предположение фиксира само една вероятност, която бъдещите изследвания може би ще потвърдят.

* * *

Издиранията по ръкописите показаха, че Рилският препис на тази служба не е единствен. Известни са ми още седем преписа в ръкописи от XV до XVII в. — шест в сбирката на Народната библиотека (НБ) и един в сбирката на Църковния музей (ЦМ) — които възхождат към Рилския. В приведения по-долу хронологичен списък на преписите в скоби са посочени песнопенията, които имат съответствия в Рилския препис, като е използувано приетото при издаването на текста индексиране.

1. Рилски препис от XV в. в Празничен миней № 2/8 (27) в Рилския манастир (1—88).
2. НБ № 130, Празничен миней от XV—XVI в. (1—3, 7, 87—88).
3. НБ № 132, Празничен миней от XVI в. (1—3, 7—16, 25—57, 59—63, 65—69).
4. НБ № 145, Празничен миней и Цветен триод от XVI в. (7—55, 58—88).
5. НБ № 910, Празничен миней от началото на XVI в. (7—88).
6. НБ № 426, Празничен миней от XVI—XVII в. (1—3, 7—55, 58—88).
7. ЦМ № 431, Празничен миней от XVI—XVII в. (1—3, 7—11, 15—55, 58—64, 69—87).
8. НБ № 919, Празничен миней от началото на XVII в. (1—2, 8—11, 13—81, 83—88).

Особено място сред изброените преписи заема НБ 130. В същност това е препис от сръбската редакция на първичната служба, в който са вмъкнати пет стихири от новата. Сравняването на другите преписи показва, че *нито един от тях не съвпада напълно с Рилския*: в НБ 132

е изгубен лист с част от текста, в НБ 145 и 426, както и в ЦМ 431 са предпочетени кондакът и икосът от първичната служба, а в отделни случаи текстът на преписите е лакуниран при преписването. Вторите стихири на „Господи возвах“ и полиелейните стихове изобщо нямат съответствия.

Текстологичните наблюдения подкрепят изказаната мисъл за възникването на службата, в която след падането на Търново преписвачите са нанасяли поправки повече или по-малко последователно. Гибелта на българското царство и пренасянето на мощите в Сърбия правят неактуални местата, в които св. Петка се прославя като закрилница на столичния град и на българските царе. Тези места са били редактирани — напр. споменаването на Търново в 5 песен, 2 тропар на 1 канон се пази само в Рилския препис, а във всички останали вм. Трѣновь гра̀ наслѣдова стои рабы твои наслѣдоваѵомь. Съответните разночетения са дадени под линия.

Известните досега преписи показват, че тази служба се е разпространявала и през XVII в., а след това е била окончателно изместена от другите редакции на първичната славянска служба.

Сравняването на текстовете даде възможност да се изясни смисълът на някои повредени места в Рилския препис, но празнината в 5 песен на първия канон и в 6 песен на втория канон, които имат по два вместо три тропара за св. Петка, не можа да се възстанови.

Текстът на службата на св. Петка се публикува по Рилския препис (РП) не само защото той е най-стар по време и най-пълен, но и защото е най-архаичен по съдържание. В него са останали непроменени онія места, които пазят спомена за величието на Търновград, очертават св. Петка като закрилница и покровителка на българския народ и българските царе против враговете, носят атмосферата на тревожни предчувствия за настъпващи беди в навечерието на турското нашествие и дават основание да се локализира съставянето ѝ в столицата на втората българска държава.

При подготовката на текста за печат са следвани правописните особености на ръкописа, запазени са надредните букви и титлите. Не е въведена съвременна пунктуация, защото точката в химничните текстове — минейни, триодни и пр. не означава край на изречение, а е свързана с ритмическото разчленяване на текста. Едно осъвременяване би обеднило издавания текст от информация за пауза, интонация и ритъм и затова е ненужно.

Намесата ми в текста се свежда до разчленяване на онія места, които са предадени свързано. Проклитиките, енклитичните местоименни форми и възвратната частица се отделят от думата, с която са свързани. Това е правел частично, непоследователно и преписвачът на ръкописа. Аналитично е предадена лигатурата *а—у* за улеснение при набора. Въведена е главна буква при собствените имена.

При издаването на текста е изпуснат Богородичният догматик *Кто тебе...* Проложното житие и паримиите само са маркиранн, но не се печатат, понеже не са част от химнографската цялост, въпреки че са вместени в службата. Освен това проложното житие е публикувано многократно.

Под линия са приведени разночетения с посочените вече преписи или части на службата. Подборът на разночетенията е ориентиран към смисловите промени. Графичните варианти се изоставят, както и граматическите разлики, които не замъгляват смисъла. Всички песнопения са номерирани за удобство при идентифицирането на нови преписи.

45[6] МЦ҃А W҃ТОВРІА. Д҃І. ПРПБННЕ МТРЕ НАШЕ ПЕТКЫ[1]

Стры гла а҃. По W҃прѣславное чю҃:[2]

1. W҃ прѣславное чю҃. вь поцiенiи свѣтло вьсiавшiи дх҃омь. сеты вражiе попра доблестьвне, мирьскiе стр҃тн[3] wрнiвла есн прѣхвал҃наа. рабешiи се вь добрwдѣтеле. вь внд҃ѣнiи и дѣлании оупражнающiи се.[4] и оувезена вѣнцѣмь нетл҃ѣнiи звездьшiи се славнаа. испроси W҃ ба҃[5] велiю мать: ~

2. W҃ прѣславное чю҃. источниkь жiзнн Iс҃ гь. стаа Параскевн вь тѣ вьселн се. и W҃ земле вьзва[6] днь славнаа, желанiю вьзмьздiе подавае нетл҃ѣнiи венць. прѣстоецiи[7] рабешiи се. Хв҃н ты вьзнваюцiи.[8] дажь блгть спсе мон вѣрнiмь. и велiю мать: ~

3. W҃ прѣславное чю҃. вь бренiе чтаа и земльнiмь[9] телесн. бесwвьскiе плькн попрала есн. и на лѣствиц8 внденiи дѣланен свон[10] вьзнесла се iесн.

---

[1] В наслова и текста на службата в различните преписи се употребяват и двете форми на името — Параскева и Петка. В НБ 918 е отбелязано: петкы трьновскiе.

[2] НБ 130 и 426 посочват по W҃ дивьное чю҃ на глас а҃. Действително на първи глас има такъв подобен в два музикални варианта — ирмологически и стихирарически, който започва с думите W҃ дивное чудо. По-вероятно е обаче в преписите да е допусната грешка при посочването на гласа, която да е мотивирала маркирането на друг подобен в НБ 130 и 426, защото следващите три стихири по формалните си особености са по-близо да подобния на осми глас, започващ с думите W҃ прѣславное чудо. Отбелязвам това, защото тези въпроси са от значение при проучването на ритмическия строеж на службите.

[3] НБ 130, 132 и 426 сласти.

[4] НБ 426 оупраздниающее се.

[5] НБ 132 испроси мирь свон от бга҃: НБ 426 и испроси мироки W҃ бга҃.

[6] НБ 130, 132 и 426 и W҃ земан къ нбсн вьзва.

[7] НБ 130 и 132 и прѣстоющи.

[8] НБ 130, 132 и 918 вьзнвешн.

[9] НБ 130 и 132 земнѣмь.

[10] НБ 130 на лѣствицн внденїа и дѣланїн свон; НБ 132 и на лѣствїцн внденїа. дѣланїн свон възнесла есн.

ꙗко невѣста Параскевн ѡ десн8ю спса прѣстонши. и прѣстоющи[1] рав҃ци се. и молнши се ѡ вьсе.[2] нзбавити се ѿ бѣ. нже вѣрно[3] вьсхвалающим те:

Нны стры стѣн гла в҃. По є҃гда ѡ дрѣва:[4]

4. Є҃гда вь чистте одѣжо8. красот8 прилчнвю ꙗко ѡдеа се чтаа. тогда женнх8 своем8 и творц8 и б8 своем8 благоугѡдила есн славнаꙗ. и том8 бжтвнѣ и чисте сѣчета се. непрѣстанно зовущи. ти есн прпбнимь слава. и рабомь своимь вьсемь. хе радость и благолепие:

5. Светильникь вьзжегши свѣтьль. дѣвства прпбнаа и чистоти. и
46[a] свѣ || тѡ вѣри ѡзаряющи свѣтло. славою нзьѡрѣтшии правою. сице вь ѡчїю мисльнии чтаа. егоже 8бо наслажающи се молнши се. ѡ чьт8щи те любовыю. и вьсхвалающи твое 8спѣнїе:

6. Благть дха вь тебѣ, ꙗко чистенш8 ѡбрѣт те вьселн се. вьсакими пресвѣтлн добродѣтелеи вниы. и различнимн дарован҃ми. просвѣти мтн. вьсе ѡсню земальне конце. темьже р8ка неп8льнена славнаа ꙗви се чюсь. нед8ги ѡганаеши дшь нши:

Слава Гла S

7. Днь сьзнваеть на. прѣславное[5] вьсемирное трьжьство. прндѣте 8боу празнол8бци.[6] свѣтло празнунимь паметь ее[7] глюще. раун се. ꙗже ѡдежду нетлѣнниа постничьствѡ 8асниевшїа. и м8жьствѡ. верн себѣ ѡденавшїа. раун се, 8празниевшїа къзни т8жаго. крѣпостню данною ти ѿ еднаго ба. раун се, съраспеншїа себѣ гви своем8 мтн. Параскевн Хвн. нже пльтню,

---

[1] НБ 130 стоющи и прѣстоещи; НБ 426 прѣтоншн и предьнд8щи.

[2] НБ 426 ѡ дшахъ нашихъ.

[3] НБ 130 нже вѣрою.

[4] Следващите три стихири нямат паралели в нито един от известните ми преписи на службите за Петка Търновска.

[5] НБ 132, 145, 426 и 910 прѣславїе.

[6] НБ 132, 426 и ЦМ 431 праздниколюбци.

[7] НБ 145 еж; НБ 130 и 910 его; ЦМ 431 сн.

пострáвьшому на рáдн. егоже молн добродѣтеле вкрашенне вьсеславнаа. нзбавнтн на[1] вндимн н невндимн врагь. н спстн дше наше[2]:

Б н ннa

Кто тебѣ не блажнть прѣстаа дво нлн кто не поеть твоего чтаго

46б рожьства....||

въ х w про дню чте. прѣмоудрости Соломоне чте:

Праведнн дше вь рцѣ бжїн н не прикоснет[3] се н мѫка...

Прѣмоудрости Соломоне чьтенне:

47а Праведнкь аще постнгнеть скон[ч]ати се вь покон бѫдеть....||

w пророчъства Ісаіна чте:

47б Прѣведнцн вь вѣкн жнвѣть. н w гa мьздa н...||

На ствнѣ. стры глa д. по. іако добла вь моучѣ:

8. Іако прпбнѫ н славнѫю. блаженю8[3] почнтаемь. сьшьше се вь[4] паме ене. іако теченїе скончавьше. постнчьства прѣхвальнyю[5]. н прнеть жнзнь w бa нетлѣннѫю. н вѣнцемь неоуведаемнмь абне вѣзе се. н молнт се спс8 w вѣрою вьсхвалающнн те[6]:

С Чьстна прѣ гмь сьмрь прпбнн его:

9. Вѣры брънамн. н шлемw благодѣтн wразн вьсечьстнаа. борѣнна н днавола[7] н упразнн. надежею же н верою. н любовїю нстннною. юже[8] вьзжела w твор[ц]а своего. темьже прнеть н славнyю бгть[9]. врачевати вьсакь недyгь. нже вѣрою вьспевающнн те вьсеславнаа:[10]

---

[1] НБ 132 нзбавнтн се нам.

[2] НБ 132, 426 и 910 н спстн се дшамь нашн.

[3] НБ 426 бжтьвьну.

[4] НБ 132, 426, 910 и ЦМ 431 днь вь.

[5] НБ 132 прѣхвалнна; НБ 426 прѣславнаа.

[6] НБ 132 и 426 ею.

[7] НБ 132, 145 и 426 борѣнїа дїавола.

[8] НБ 132, 145 и 910 еже; НБ 426 нже.

[9] НБ 426 паметь.

[10] НБ 426 те вьсегда.

С Вьсхвалѣт се пр҃ѣ: ~

10. Ꙗко источникъ неисчрьпаемь. истекаеть стрѣе животнїе. река[1] твоа славнаа ꙗвлает се. вьселѣнен бл҃гть независтно подающи. и wбьѕховаеть. нхьже[2] вѣрою покланающи се тон. темьже дн҃ь вьсхваляемь те любовню. и вьзнваемь. да не презрнши свон гра[3]. вьсхвалающинн[4] те вьсегда: ~

Слава Гла. С҃. Дн҃ь внсить на дрѣве: ~

11. Дн҃ь лыкѕеть съ а҃гглы. ꙗже вь добродѣтеле свѣтло вьснавьшїа. веньць на главѕ вьзлагаеть w̃ дѣснице живоначельнне. wдежею стою[5] wблагает се ннзложнвьшнꙗ мѕдрьца злобѣ. бл҃гть же wбрѣте славую. паче мр҃ские прѣлюбьзнне Хв҃н. славою почьте се[6] ꙗко прпбно работавьшн. бѣсн вьзразн и недѕги исцелевае.[7] покланаемь тн се рѕце[8] чтаа. дарѕн

48[a] намь || исцѣленїе молитвамн сн: ~

Н ннꙗ б҃. Тро. Гла Н҃: ~

12. Въ тебѣ[9] мтн нзвѣсно спсе се еже по wбразѕ. прнемьшн бо крть последовала есн Хѕ. и творецн ѕчааше еже прѣзнратн[10] оубо плть прѣходнт бw. попецн же се о дшн вецн бесьмрьтнен. темьже н съ а҃гглы рачет се прпбнаа[11] дхь твон: ~

Та҃ и на бь҃ гь҃: ~ На ѵрнн. на А҃. стлw. сѣ гла А҃. по Гробь твон спсе вонны: ~

13. Сна wча рожьшаго нензренно, Ха Іса нже вьсачьскаа сьдрьжещаго

---

[1] В РП и НБ 145 е грешка. Във всички останали преписи рака.

[2] НБ 132, 145, 910 и ЦМ 431 нже; НБ 919 облгwчаеть нже.

[3] НБ 145, 919 и 919 свое рабы.

[4] НБ 132 и 145 въсхвалѣющи.

[5] НБ 132 и 919 свѣтлою.

[6] НБ 132 и 910 почьте се прѣподобнаа Петко.

[7] НБ 132, 910 и 919 исцѣлн.

[8] Само ЦМ 431 повтаря грешката на РП. НБ 426 раче. Другите преписи рацѣ.

[9] НБ 132, 145 и в много други преписи w тебѣ.

[10] НБ 132, 145 ѵчаше прѣзнратн.

[11] НБ 132 прѣпобна Петко; НБ 426 бесьмрьтьна Петко.

прѣхвалнаа. рековожен҃ї8[1] последовала є҃сн. вьсечтнаа Петко іако жен҃їх8. и прославн се. и ходанствѣшн моле. ѡ нхже любовню поющнн те: ~

Сла и нна б.

14. Бц҃е Мр҃їе. радостн нже верою поющнм те прно. и зовещн непрѣстанно. раѹн се невесто неневѣснаа. и клѣтве оубыен҃їе. тебѣ славнмь іако гн8 мтр҃ь. тебѣ прнпадаемь іако нстннне бц҃н. и єдннн ходатанцн: ~

На в҃ стлѡ. сѣ гла д҃. по оудневн і҃ѡсїфь: ~

15. Оудневнше нннѣ а҃гльскаа вонньства. како вь телѣсн мрьтьвне. оубнц8 врага нназложнла є҃сн. вьздрьжаннемь и постнчьствомь. дѣаннм[2] же и внденнемь. вь жнтелство горнее прѣншла є҃сн. и сь с҃тнмь[3] прѣстоншн. сь дрьзновен҃їемь Петко прѣхвалнаа. молѣцн се г҃вн. спстн дше наше: ~

Сла и нна б. ~

16. Свѣтоноснаа мльнне. и сльньч'наа лучєѡбразнаа[4]. раѹн се звѣздо
48[6] свѣтлаа свѣта мнсльнаго. раѹн се златоѡбразнаа вл҃ще бц҃е || раѹн се земльнн оутѣшен҃їе раѹн се жнзнн нетленнаа. раѹн се єюже ради г҃ь и сьзатель прѣльщен҃їю назда. раѹн се єдина бгородн҃тѣлнце. и незабнван рабы свое: ~

Та сте. Антнфѡ а҃. д҃. го гла. Про гла з҃. Чтна прѣ г҃мь. С҃ Что вьзамь г҃вн ѡ вьсе. Єгда ѡ Лу҃. Вь врѣ ѡ ста і҃с. на месте равне. Де ѕ҃ Та ѱлѡ н҃. Стра гла ѕ҃. Днь лнкветь сь а҃гган. пн опе на стовѣ. Канѡ же поемь прьвѣе бц҃н. Гла н҃. Мнѡгымн съдрьжн. Та Канѡ стѣн по азьвѣ.

Пѣ а҃. гла а҃. Ірмо Твоа побѣдн҃телнаа десница: ~

17. Ѡверьзн мн оусне[5] Хе҃. доннмн похвалами вьспеватн[6] славнвю. пѣмн нетлѣннмн. и просвѣщен҃їе мн смоу҃ дарвн. іако да радосно пою тн. іако прославн: ~

---

[1] НБ 145, 426, 910 и 919 роуковождению.

[2] В другите преписи деанїемь.

[3] НБ 132 и 426 сь с҃тнмн.

[4] НБ 132 свѣтѡбразна луче; във всички други преписи с҃нцеѡбразнаа луче.

[5] НБ 431 помншлен҃їе оуст'не.

[6] НБ 145, 426 и 919 вьспѣтн.

18. Стрѣлан лѫкаваго врага.[1] не ѫбоꙗ се ѿнѫ прпбнаа. паметь бѫ бжтвнѫю Параскеи вь оуме нмѫщи. Хѫ вьзвеваашіе пѣ: ꙗко прослави:

19. Ѿ земле твое тело чтное. дша же ѿ ба тебѣ дарова се. темьже и вьзревшн вь испрьва[2]. ѿноудѫ же прїндѣ. съ аггласы зовоущи. вь своемь поничьствѣ Хѫ. пѣ победнѫю, ꙗко прославн:

20. Раѹи се вьсецрце земльнн. раѹи се прьваго паденїа възвенїе. раѹи се неневеснаа. раѹи се прѣстателꙗнице мирѫ. раѹи се прчтаа. раѹи се дьнице. раѹи се заре златолѫчнаа:

Дрѫ канѡъ стѣн. глаи. Ірмо Водѫ прошь:

21. Въ свѣтъ невещьствьнн и мнсльнни. ѿ помраченїа вещьнаго вьс-
49a текшн[3] прпбнаа матвамн сн нже къ гѫ ме просветн: ||

22. Ѿ младеньства съсала есн добродетелъ. вьзрьжанїа трѫдн. и потокн[4] постничьскымн. вь граде ѡбнта горнемь дхѡвнѣ аникѫщи:

23. Стртен пѫчнѫ прѣшьшн. трьвальненїа бѣсовь нзбешн. вь прнстаннце ѫстрьмн се[5] неѡбреваемое. бестртїа бжтвное мтн прѣчтаа:

24. Слово безмтрное ѿ оца. безь ѡца же се. напослѣдькь бгомѫжно. роднла есн бгомтн[6]. ꙗко превншьшнꙗ вьсе тварен:

Пѣ Г. Ірмо Прьвовечном:

25. Гредѣте поничьствомь. женамь вьзваше прпбнаа Хѫ. и прнстѫпнмь къ нескаанномѫ. и светоносномѫ дню Хѫ бѫ. и вьзовемь. вьзвигнѫвн рогь ншь сть есн гн:

26. Вьнѫтрь ꙗко нмее вь дшн любовь Ха ба. еднна нздасть сн постничьствѫ. тело вь трѫдѣ[7] добрн. сьдетелю вьзваше. вьзвигнѫвн рогь ншь сть есн гн:

---

1 НБ 426 дїавола.
2 НБ 145, 910 и 919 вь испрь; ЦМ 431 вь испрьнен.
3 НБ 426 и ЦМ 431 въспевьшн.
4 НБ 426, 910, 919 и ЦМ 431 потн.
5 ЦМ 431 оутврьднмсе.
6 НБ 145 еднна бгомтн.
7 НБ 919 вь дѣлѣхь.

27. Жнвешн н по скончанн[1]. аще н вмреть прпбнаа Хв. н съ аггалы нна анкьствѣе.[2] прѣстоншн в[3] прѣстола бжїа. поюцн съ нимн н раующн се. вьздвнгнвн рогъ нашь сть есн гн: ~

28. Гора тн двце страшнаа. н свещнникь[4] н рѣчка златаа. кадильница н свнтькь н клеще прнемьшн Ха ба н га. възвнгьшаго рогъ ншь кранне҃е бгостїю: ~

Нн҃ь ірмо Ты есн утвръжен҃іе: ~

29. Попалнла есн вглемь постнничьства славнаа стр҃тен трьнїе. н прохлажаешн вѣрнн мвдрованїа: ~

30. Стрѣламн нзвщренн҃мн дхw. добродѣтельны҃мн чьстнаа. ꙗко снла вназвнла есн ср҃це лютаго борца: ~

49[6] 31. Ѻрвжнемь вьзржанїа. н матвн || мнwжьствомь вьсечьснаа[5]. вьорвжнвь се врагъ невндмн побѣдила есн плькы: ~

32. Вьсего лежеща вь сласте[6] чтаа вл҃ще. н вь скрьна w нераденїа. нсхнтнвьшн спсн ме: ~

Сѣ нцн на we. Пѣ Д. Нрмо Жьзль нс корене ꙇессwва: ~

33. Роука[7] твоа точнть бгаа. мѵронсточнникн[8]. вьсемь прнствпающнмь. вьсечтномв храмв твемв Параскевн. н пѣнъ прнноснть вѣрою. свѣтломв н радостотворномв дню. н вьзнвають слава снле твоен гн: ~

34. Дверь нна Параскевн стена тврьда бвдн вьспевающнмь вьсечтнн҃н[9] твон праз҃нникь. wврьзае незавнстнї нсточнникь чюдесь прно текщн. вьзнвающн кь Хв. слава снлѣ твоен гн: ~

---

[1] НБ 132, 145, 910 и 919 по кончнѣ.

[2] НБ 132 и 919 анкуешн.

[3] НБ 132, 145, 426 и 910 нна оу.

[4] НБ 426 свѣтнльникь.

[5] НБ 145 възсестртна; НБ 426 вьсечнтаа.

[6] НБ 910 въ стрте.

[7] НБ 145, 910, 919 и ЦМ 431 рака; НБ 132 и 426 повтарят грешката на РП.

[8] НБ 132 точнтъ нсцелен҃іе мнра нсточнникн въсѣмь.

[9] НБ 132, 145, 426, 910 и 919 вьсесвѣщенн.

35. Вь кѵпель рѵкою[1]. іакоже древлѣ Силоамь бы. прпбнѵю непщѵемь. недѵги лѵтне. и стрти различїе. вьсе wгоне бѣз вести творн. w вьпиющи Хѵ. слава силе твоен Хе: ∾

36. Б Вьзнесн рогь вѣрнн. двце благаа чтаа дво мтн црн. и дарѵи крепо и дрьжавѵ нзрднѵю. на безбwжные ратнїкн. іако да вьзиваеть Хѵн слава силѣ твоен гн: ∾

Нн ірмо Оуслншà гн сьм.

37. Насажде се прн водà. вьзрьжаныа мтн благаа. лоза іавн се благоцьвтещиа. благочьстиа грозды и злосвщїа:[2] ∾

38. Вьсѣ нзмлена бывшн и дхоносна. вьсѣ и зьстѵпившн[3] кь бѵ. Петко прблженнаа. темьже с агги ликьствѵешн. вин: ∾

39. Бжтьвнимь дхомь прѣчтаа. бивьшн w дво вь бжтвнїн дѣанн. нечистнн дѣнствова[4] и лютн бѣсwвь wгнала есн: ∾ ||

50[a] 40. Б Херѵвїмь превншьше те. и серафимь вьспеваемь прѣчтаа. егоже бо трепеще понесла есн на рѵкѵ своею отроковице дво мтн: ∾

Пѣ Є. ірмо Просвещенн сїаннемь: ∾

41. Чистему[5] вь скверьнны и нечистнн жителствовати встрон. wверьзн мн жестокое и каменное сще. подаати сльзн. іако да дшевнѵю скверьнѵ wмню Петко прпбнаа: ∾

42. Избавленїе бжтвное Трьновь гра наследова[6] прпбнаа тебѣ. и втворьжение и пристанище тихое. нзбавлѣющее вьсегда w люты бедь. мнwгwбразнѣ и w борещн бѣсwвь: ∾

[1] Във всички други преписи: се купель ракы. Както на повечето места в службата и тук преписвачът на Рилския текст вместо рака пише рочка. Другите преписи коригират грешката и дават възможност да се разбере смисълът на цялата фраза, в която ковчегът с мощите на св. Петка се сравнява с чудодейната целителна сила на къпалнята Силоам. Вж. Йоан 9, 7.

[2] В другите преписи грозды нзносещїа.

[3] НБ 132 и 426 ступившн; НБ 910 испустившн.

[4] В другите преписи дѣнства.

[5] В другите преписи чиста (чистѣ) ме.

[6] Само в РП се споменава Търновград. В останалите преписи фразата е редактирана така: Избавленне бжтвное рабы твон наслѣдовахомь прпбнаа тебѣ.

43. Мира бжтвнаго. рѣка[1] моцнѣ прнно нстекаетъ твоа. н wвьюховаетъ.[2] вѣрно покланающнм се тон. н просещаетъ вьсе. Петко добрѣ пристѣпающнм ходатанствѣ твоемѣ: ~

44. Б̃ Велїе чѣдо на тебѣ бц̃е бы. нако бѣзмѣжнаа зачеть спса н гд̃а. н двою рожьшн. два чтаа н по рожѣства. пакн еднна съхранн се: ~

Нне їрмо оутрьнюще: ~

45. О̃чн срьдьчнн невьспне[3]. вь бжтвнн заповеде сьблюла есн. незазорно прно помнннмаа: ~

46. Бжтвнин твон ковьчегъ вьсечьтнаа. нцелѣнїа вьсемъ подающнн. крепость бесwвьскѣю wгонить: ~

47. Мнлостнѣ расточнла есн нищїимъ, w срца вьсе втешнвьшн. Параскевн прнопомнннмаа:[4] ~

48. Б̃ Слова кѵ̈вот[5] те показа бц̃е. нже законѣ гь. вь немже несказано пожн: ~

50[6] Пѣ S̃. їрмо Прркѣ їwнѣ по: ~ ||

49. Даешн вьсемъ благть. w чьснаа Параскевн. темьже нцелѣнїа подаваеⷭ[5]. непрѣстанно вернн. поющнм те славнаа мтн. нако хранительницѣ: ~

50. Странна вьсе н чюнаа. твоа чюса[6] чтаа. пособствешн цр̃емь[7]. н хранншн гра свон. н нпзлагаешн враги безбжние. хотещен[8] бранемь: ~

51. Въсесвѣтлаа н красна. сь дрьзновѣнїемь Х̃ѣ. сн̃ѣ бж̃ю тн прѣстоншн просе спсенїе, тебѣ чьтящнмь. донно бл̃аженнаа[9]: ~

52. Прїнмн вѣнце чнстаа. моленне оубогое. н вмлосрьдн се госпоже чловколюбно на ме. н нзбавн ме w зан дѣль мон: ~

---

[1] В другите преписи рака.

[2] НБ 919 wбл̃гоухаетъ.

[3] НБ 132, 145, 426 и 910 неоуспнн.

[4] НБ 426 помнпаема.

[5] НБ 132, 910 и 919 подавай; НБ 145 и 426 подаваешн.

[6] НБ 132 странна твоа н чюдна чюдеса.

[7] НБ 426 цр̃ѣ.

[8] В другите преписи: хотеще, но в ЦМ 431 хотещю.

[9] НБ 132 и 910 достоблаженнаа.

Нньı ірмо ѻцестн ме спсе: ~

53. Бесwвьскаго[1] стрьмленнїа. н те плькн бгодьхновеннаа.[2] безьwрѫжннмь сн сьплѣтеннемь. верно попрала есн. н сн ннзложнвьшн. н страшнаа wрѫжнїа велехвалецнн се[3] ськрѫшн: ~

54. Параскевн нзьбраннаа. велнкаа славо вѣре[4]. жнзнн нстннїе вѣньць н праведнїе[5] прїеть. w рѫкн подвнгоположнпка Ха: ~

55. Б Вьспрнеть вьнстнн8 бжїе слово вь чрѣве сн. н се паче ества пренепорочнаа роднла есн. егоже мол҃бамн сн ѕмолн. w нже вьнстнн8 бц8 почнтающнх те:

Ко гла Н. По Възбранное воеводѣ: ~

56. Възбраннон н блазен застѫпннцн. благодарьственѫю песнь н мольбнѫю. нна прнношоу тн гра твон[6] блженаа. н8 ако нмѫцн w ба крѣпость непобѣднмѫю w все нскѫшенен. нзбавлан ме вьсегда. да зовѫ тн[7]. раүн се мтн прѣхвал҃наа.[8] ~

Нкw

57. Страннаа блгть н слава сь нбь посла се тебѣ. Параскевн прпбнаа. нбw нбе н земл8 творыць. прославлен вьсе нже twго прославльшн. наставн вь разѕмь еже вьзнватн тебѣ сїа. раүн се петю[9] дьства. раүн се славо нночьствующн. раүн се прпбнн еднномравне в стоанїе[10], раүн се ако аггловw

---

[1] Във всички други преписи бесовьскаа.

[2] НБ 132, 910 и 919 бгодьхновенно.

[3] НБ 426 велехвалецнх тн се.

[4] НБ 132, 910 и 919 велнкаа славнаа вѣра.

[5] В другите преписи вѣньць праведныи.

[6] НБ 132, 910 и 919 ннна прнноснм҃тн рабы твон.

[7] НБ 132 нь ако нмѫцн крѣпо w ба даннѫю тн непобѣднмѫ w всякое нскѫшенїе нзбавлѣешн всегда да зовем҃тн; НБ 910 и 919 нзбавлан ны вьсегда. да зовем҃тн.

[8] НБ 132 и 910 прѣпобнаа.

[9] НБ 132 пүтю; НБ 910 и 919 поутю.

[10] НБ 132, 910 и 919 еднномравное стоанїе.

бесѣдѣеши невещьственнѣ. радуи се яко наказѣеши свѧщи въ нощьстве добрѣ, радунсе ты бо wгнала есн wпльченна врагомь. радуи се яко хранншн свон гра, радунсе яко славншн почитающи те любовню. радуи се чьсны царен слако, радуи се вѣрны[1] гвн привождѣ. радуи се светло прѣставьшн сьздателѧ, радуи се просе спснїе мнрѧ. радуи се матн прѣхвалнаа :

Мца то. Дї. паме прпбные мтре нше Параскевн.

Съншмь[2] вснвьшн слакнмь на нба вьзнде.

Слава Єпиватw ты, Трьновѧ же трьгвбо.

51а-б Вь. Дї. тн Петка сь аггелн сьвькупи се: ||[Следва проложното житие със сведения и за пренасянето на мощите при Ив. Асен II.]

Пѣ З. Ірмо. Отроци вь базен :

58. Старци н юноше н мнпси. сь женамн н народомь. нна сьпндете
52а се светло. вь ||празднцѣ петьчннѣ. яко да пѣнь вьспевающе поемь. wцемь бже блвень есн :

59. Тевщи вьсе прпбнаа. вьменивьшн нн вь чтоже. нбн аа нзбрала есн блгаа бженнаа.[3] постнничьствомь попрала есн. сьпротнвобwрнїе бесн[4] вьзнвающи. wць нашн :

60. Ты бесн wганаешн. недѧги же проганаешн блгтню. нже w ба данною тн Параскевн прѣхвальнаа. w вѣрою прнходещи. н вьпнющи Хвн. wць нашн бе блвень :

---

[1] НБ 132, 910 и 919 яко вѣрны.

[2] Тристишието към проложното житие е дадено и в НБ № 132 и 145. В № 132 то има друга вертикална подредба на стиховете и в същност става шестстишие. Така го е възприел и книжовникът преписвач, та всяка начална буква е писал с червено мастило, а стиховете е отделял с точка:

Съно уснувшн слаткн.
Н на иба възнде.
Сла Єпївато ты.
Трънову же тръгубо.
Вь Дї. възнде Петка на нбн
н съ аггли ликующи.

[3] НБ 426 бгоблаженаа.

[4] НБ 919 вместо сьпротнвоборнїе бесн пише сьпротнвобор'ца; ЦМ 431 сьпротнвьно боренїе бѣсьи.

61. Б Вьсесвѣтлыи свѣщинче.[1] сльнъчноwбразнаа заре прчтаа. гоpо присеннаа бжїа. ковьчеже и стаа трапезо. нзбавн вьсе w бе. вьспѣвающи хв. wць нашн бе блвень: ~

Ннь ірмо Нже w ізден дошьше отрощи: ~

62. Въ вышнемь градѣ нбнаго цртвна наслѣдствова. и бѣсн wгонншн прбнаа w чавкь. вьзнвающи вьсегда. wць нашн бе блвень: ~

63. Чюдѐ лвче прострѣвшн. wганаешн недоугоующи мьглв. подаешн и днн зравнѣа вьпнющимь. wць нашн бе: ~

64. Въ вншнее вьнде чрьтожное вьселенїе[2] црѣ Ха. въ wдежоу wдѣяанна достоннѣю звавьшом. вь ненж и вьлежншн зове. wць нашн бе блв: ~

65. Б. Паче ества[3] и слова. влкв вьсе поносла есн. и пнтала есн w сьсець свон. нже въсемь благовременнѣю готовѣщаго трапезв. wцемь ба и прѣпрославлѣнь: ~

Пѣ Н. ірмо Вь пещи дети ілевн: ~

66. Тронцн мтн пречьстнѣ и прѣстоншн чьстно[4]. вь славе прѣвкрашена
52[6] добродѣтелмн Параскевн. || сь аггли поющи[5]. блвнте вьса дѣла гв. и прѣвзн: ~

67. Прѣсвѣтлою славою просвѣтнвь се. постнчьствомь жестокїимь вь вншнее бговнденїе вьзнде чьстнаа. вьзнвающи и поющи. блвнте вьса: ~

68. Члколюбне прнмн мое молѣнїе w стаа[6]. и дарвн мн прѣгрѣшенїемь прощенїе. іако да w срца. вьзнваю[7]. блвнте вьса дела гв понте:

---

[1] НБ 132 свѣтланнче.
[2] НБ 145 и 910 веселїе.
[3] НБ 132, 910 и 919 съмы́сла.
[4] НБ 132, 145, 910 и 919 тронцн мтн прѣстоншн чтно прѣчтнѣн.
[5] НБ 132 лнквющи.
[6] НБ 132 въсепѣтаа; НБ 910 въсестаа.
[7] НБ 910 и 919 възываю тн.

69. Б̂ Въспріимн мтн бжїа моленїе свон рабь. ꙗко нмѣцин дръзновенїе мтрнее къ сннѣ. н молн нзбавнтн се бъ. ꙗко да въспеваемь те нна н блвнмь. еднн8 внн8 вьсєхъ спсенїа.

Ннь ірмо. Седьмьсемнцею пещь: ~

70. Ѻчьснїмн потокн. стрнаа стрьмленїа. н невдрьжнмне помнсли заградила[1] ен. н пѣчнна бы дльготрьпенїа прѣчтнаа. къ тншине водѣ благолепна[2] вьзнвающин. детн блвнте: ~

71. Ꙗко ѡ̑ тврьдаго адаманта. н вь чюдесе великаго. твоꙗ нсцеленїа благопребнтно прнемлемь. н любовню молнм се. н ѡ̑ дше вьзнваемь. нзбавн ѡ̑ стртен прнкѣчающин се[3] прпбнаа. на вьзнвающин. детн блвнте свещеннцн пон. людне прѣ: ~

72. Вьздрьжаннемь прпбнаа. телесніе стртн ѣдрвченмн поработнла єсн. н неспльнн дха дшевное денствїе. н къ бестртна стьзамь достнже зовѣцин детн блвнте. сщеннцн пон люе: ~

73. По кровь влще крнль твон, ѻзлобленнїн прибѣгаемь вьсн. бедь н
53[a] скрьбен н нскѣшенїа нзбавлаем се. тебе || бо престателнцѣ стежавьше вьзнваемь. дѣтн блвнте. сщеннцн: ~

Пѣ ·ѳ·. Ірмо Ѻбразь чнстаго рожьства твоего: ~

74. Раѹн се чнстое скровнще. Параскевн прпбнаа. раѹн се прехвал[3]наа раѹн се ꙗко спасешн н хранншн прославнаа[4] свон градь тврьдь н непоколебленъ. раѹн се цркое пособые непобѣдимое: ~

75. Пою[5] Хѣ своемѣ вьсегда. невскѣдне же молнтн се внн8. дароватн дрьжавѣ н крепькѣю помощь. н наслаженїе спсенїа ꙗко да ѣблажю те: ~

[1] В другите преписи: затворнла.

[2] НБ 145, 910 и 919 водѣ благолѣпнѣн.

[3] НБ 145, 910 и 919 прнключающи се.

[4] НБ 426 прѣславьн[3]но; ЦМ 431 прѣкрасно.

[5] Текстът на този тропар в РП е повреден. Най-пълен и най-запазен е в НБ № 145, към който клонят и другите преписи: Пое Хѣ своемѣ вьсегда не ѻскѣдѣн еже молнтн се внн8. дароватн цремь побѣды, прѣхвал[3]наа. снлѣ н дръжавѣ н крѣпкоую помощь. н наслаженїе спсенїа ꙗко да ѹблажѣ те.

76. Ѡ Параскевн прѣхвалнаа. крепость бѣдн и дрьжава цремь. даван на враги безбожнїе победн. матвамн своимн нже къ гѣ. и съхранн прпбнаа ѩко да те верно вблажаеть: ~

77. Б҃ Рдуи се цркаа похвало. дво мтн прѣстаа бгоневесто. рдуи се на враги безбожнїе победо. и радость неизглданаа прчтаа. нже верно бце и благочтно покланающи тн се: ~

Нпь ірмо. Оудивн се ѡ се нбѡ: ~

78. Источнпкь те чюдемь ѩко вьистнѧ Хс показавь прѣславнаа. болезьньнне скврьнн ѡчищающи страстен нечистоть[1] прѣмѫдраа[2]. трѣдн заграждающи вдобь. темже рѣкѫ те дшамь ѡчистителѧ. нарицаемь вьсн прѣчьстнаа.

79. Процьвьтоше[3] ѩко финпкь дховне вь домѫ бжїн прнпомнпмаа. плодоносе трѣды вьзрьжанїа ѩкоже сладостн. вь нн нже[4] дшѫ вьсечтнаа вслажаешн стада своего словеснаго[5]. темьже и венцн нбнне славн. сне звезн матвамн сн: ~

53[6] 80. Съверьшпла есн теченїе Параскевн. нже[6] верѫ сьблѧде дхѡ || соугѳбн же нна венцн испѣтоше тн се вьистнѧ. нже благочьстивне прнеть сь пожнвьшнмн[7] по бозе законно. и вь вышнемь покон наслажаешн се сь аггльскнмн лнкн: ~

81. Б҃ Те ѡрѫжне вь бѣда и нскѫшенн. и прнстаннцѣ и стенѫ въ печале. и цнть вь бране нмамн мнсльнн. и велнкое ѡщещенїе вь лютн сьгрѣшенн н[8] находе. темь те бцѫ ѩко все спсенїе достодлѫжно вѣлнчаемь.

---

[1] НБ 145 и нечистоту.

[2] НБ 426 прѣпоб'наа.

[3] НБ 919 процьвт'ши.

[4] НБ 145, 426 и 919 вь нже.

[5] НБ 426 стада твоего славьнаго.

[6] НБ 145, 426 и 910 н.

[7] ЦМ 431 и НБ 426 постнвьшнмн.

[8] В другите преписи няма н.

Свѣ. По Нбѡ звездамн: ~

82. Параскевн[1] стѣю. въ пѣснѣ высхваляемь любовню. ꙗко низложн понн-
мчьствѡ злодѣйственна вражїа. н славѣ сьвнше прнемьшн. спсаетъ нже те
поющнн: ~

83. Б̃ Свѣтовндн̃ѣншаа wтроковнце. н златозарнї свѣщьнче. кадил-
нце бжтвнаа. блвенаа Марїе. нзбавн ѡ̃ бѣдъ двце высп̃вающнн те вѣрою.

На хва. Стры гла Н̃. По ѡ преславное чю:

84. ѡ̃ Параскевн прѣсланаа[2]. ꙗже свѣщѣ свѣтлоую чистотн сьблюшн,
н масла неспльншн сьвнде творцѣ своемѣ чрьтогъ[3]. съ мѣдрнмн же дѣвамн
пою[4] чьстнаа вьзнделшн. ѡ красн твон бгъ. нхже дарова̀ль есн тебѣ
любецїнмь. І̃с слачанш н многомлтнвне: ~

85. Рай̀н се агнице непорочнаа. Параскевн чьстнаа[5]. ꙗко вьзрастншн
талантъ. дарованнн тн сьвнше. ѡ̃ бѣ вьседрьжнтела. н дрьзновенне при-
емьшн прѣславнаа. невесто красителю Хѣ своемѣ моли се. спсти градъ твон
54[a] вьсхвалающнн те[6] || ꙗко да вѣрою оубл̃жаетъ те ꙗко прѣбл̃женнѣю: ~

86. ѡ̃ вьсе цр̃ѣ нетлѣнным. нже въ ѣдннцн трнце. ѡчце нерождение.
сне рождение. н дше стн. вьсе вннновнаа, начело нензрѣченное. ꙗже стне
вен̃чавьшїа спсн рабн свое. цра же н вьсе на. мтвамн Петкн прѣ-
славне: ~

---

[1] В НБ 426 и ЦМ 431 е поместена следната редакция на светилния: ѡ̃ Параскевн стаа. въ пѣнехъ высхваламь те любовню. ꙗко низложнаа есн посн̃чьствомь злодѣйственна вражїа. н славѣ свыше прнем'шн. спасан нже те поющнн.

[2] НБ 145 и 910 прѣхваланаа.

[3] В другите преписи въ чрътогъ.

[4] НБ 145 и 426 пое.

[5] НБ 426 вьсечнстаа.

[6] НБ 426 и ЦМ 431 спти рабы твое высхваляющнн те. Редакционната намеса в текста на този тропар продължава с промяна на глаголното лице в следващата фраза: оублажаю вместо формата за 3 л. ед. ч. в РП.

повторн а. Сла Гла е.

87. Въстрѧбымь трѧбою песнен. анкьствѣнмь радоснаа. въсплещемь рѣкамн вьсн. въ мольбнин днь[1] прѣхвальнїе мтре. царїе н кнезн да сътекѧт се. н еже въ внденн страшнемь прѣстательство свое ѩвлающн, въ немьже место положена бы. вьсечтне прпбнѧю вьспонмь. старцн съ юнотамн. добрѧю дѣн свѣтлаа храброваннна, въ песне вьсхалнмь. недѧгѧющен врачѣ[2] нже въ беда нзбавителннцѣ. грешнин прѣстателннцѣ, ннцин богатнтелннцѣ. нже въ печалѣ оутешнтелннцѣ. нечьстна потребнтелннцѣ. н цркѵю пособнницѣ. вьсн нже вьсѣдоу прѣварающѧю. славно прпбнѧю похваливьше тако рцѣ. Параскевн велнкаа прѣварнвь. нзбавы настоещен бѣдн. н спсн градь свон[3] матѣамн сн.

Б н нна

88. Въстрѧбнмь трѧбою въ[4] песнен. прѣклонши бо се съвнше вьсецрца мтн двоа. блаженьмн вѣньчаваеть вьсхвалающн еїѳ. црїе н кнезн да сътекѧт се. н црцѣ да вьсхвалыть въ песне. цра рожьшѧю. нже въ съмрьтн дрьжнмн. прѣже погнбнѧтн, чловколюбне благоволивьшаго. пастнрне н ѧчнтеле.
54[6] добраго пастнрѣ прѣсвѣтлаю[5] мтрь съшьдьше вьсхвалнмь || свѣщнникь свѣтозарьнь. свѣтозарьнын[6] ѡблакь нбь шнрьшнн. ѡдшевленїн ковьчегь. прѣславнїн влчнин прѣстоль. манопрнемнѧю златѵю стамнѳ. жнвоноснѧю слова скрнжаль. вьсемь човкомь прнбежнще песьнмн бгогласнимн похвалнвъше тако рцемь. прѣславнаа словѳ полато, сподобн на нбнаго цртвнѣ нчтоже бо нневьзможно[7] ходатанствѳ твоемѳ: ~

[1] НБ 130 има следното начало: въструбнмъ трубою пѣснен. вьзнграе празньственаа. н анкоуемь радующе се мольному трьжьствоу. И по-нататък този препис отразява редакционните промени на стихирата, които са застъпени в Празничния миней на Божидар Вукович.

[2] НБ 426 и 919 недугующнмь врача.

[3] НБ 426 спн рабы свое.

[4] НБ 145, 426 и 919 без предлога въ.

[5] НБ 919 прѣчнную.

[6] В другите преписи свѣоносны.

[7] В останалите преписи невъзможно.

ПРИПЕЛА НА НЕПОРѠЧНА. СТЕ ПАРАСКЕВИ. ГЛА Е:[1]

Блажимъ те пр҃бнꙋю Хв҃ꙋ. и почитаемъ рꙋкꙋ[2] мощен тꙋ. ꙗко точещие исцелениꙗ вѣрнимъ: ~

Рꙋка[3] твоа точитъ исцелениꙗ стрꙋе. и къ нее приходещеи. и приемлѣтъ чюсе дѣйствие сѣгоꙋѕѡ: ~

Величаемъ те агницꙋ Хв҃ꙋ. нескврьнꙋю и нетлѣнною пр҃ебывшꙋю. и исплънающꙋ Хв҃ни заповѣди: ~

Мльчищи въ рꙋце.[4] нꙋ и живеши ѡ Хе҃. и аньгели въ горнемъ цр҃тви. 55[a]
съ аггли и въ свѣте радоснемъ: ~ ||

Въсакꙋ сатанꙋ раздр҃ши кꙑзнь силою Хв҃ою. и жела его. поправши силꙋ и орꙋжиемъ кр҃та: ~

Ꙗко жива мт҃и обьемлеши рꙑкама. касающи се рꙋцѣ[5] тꙋ. и подаеши исцѣлениꙗ ѡбилиѣ: ~

Трꙋновски гра҃ нна раꙋет се о тебѣ. ꙗко ѡбогащает се тобою пр҃ставтельницею топлою. ходатанцою невъзбранною къ бг҃ꙋ: ~

Ѡ новꙑ чюдесе. и таинъствь страшнии. ꙗко въ телеси посрамн. бесѡ грьдꙋнꙋ до конца: ~

Кто ꙁдреть мт҃и. величїа твоа. ꙗко подаваеши вьсемъ недꙋжнїимъ исцелениꙗ тѣлесемъ ꙗвѣ: ~

Свѣтѡ бжтвнимъ ѡсїавши се чьстнаа. къ вышнемꙋ вьстече цр҃твїю. и въ свѣта пребывани живеши: ~

Дшепитательнїе лѣче. проснаше въ тебе. и въ стѣи места вьселн се ꙗко ста. ꙗко чьстна Параскевн: ~

---

[1] Към полиелейните стихове не се привеждат разночетения, защото досега не е открит втори препис от тях. При печатането те се дават във вертикално подреждане в съответствие с жанровата им същност.

[2] И в полиелейните стихове преписвачът последователно пише рꙋка (река) вместо рака. Тук правилната форма е раку.

[3] Вм. рака.

[4] Вм. рацѣ.

[5] Вм. рацѣ.

Въспеваемъ тн матн. стѣю рѧкоу.[1] еже wбѣстьпльше вьсн чацн нсцеленіа почрьпаемь вѣрою: ~

Твоемѫ градѫ дарѣй. благодрьзновеннѣю крѣпость съ цремь. н дажь вѣньць прѣбываюцн вь вѣкн съ ннмь:

По дльгѫ вьсн похвалы твою. помннающе благодарно прнноснмь. ꙗко надежн. тверьден н помощнницн: ~

W тронце стаа. wче н сне н дше прѣстнн. съхранн поюцн трнцѫ чьстнѣю: ~

55б W дево wтроковнце. рожьшїа Ха. w вьсакн нскѫшенін ннна нзбавн: || почнтающн нконѫ твою чьстнѣю.

Статїе В. По. Донно е: ~

Роука[2] твоа нна. прѣблженаа нсточнникн нстекае стрве нсцелѣнїн прножнвотнїе. вьсхвалающнмь паме твою прпбнаа: ~

Стонш мѫдраа прѣ бгомь жнвы. н молнш се мтн. нзбавнтн се тебѣ вьспеваюцн. w зан жнтна: ~

Въ пѣчнне злїе погнбѣлнн снн погрѧженъ. да не прнезрнш ме wкаꙗннаго прѣчьстнаа. нѫ направн кь прнстанницѫ тнхwмѫ дре: ~

Словесн твонмн прѣмѫдрнмн. нспльнн мн дшѫ прпбнаа. ꙗко да вьспѣваю тн прѣславное вспенїе. дво Параскевн славнаа: ~

Мѷрн своимн чстьннмн. облговхан мн срце. прпбнаа мтн. н просвѣтн ꙗко да взрѫ свѣть бжїн: ~

Оуневѣстн се чьстнаа. женнхѫ своемѫ Хѫ бѫ дво. н прнеть радо нензгланнѣю. н красwтѫ стѣю венце нетленїа: ~

Мьчемь бжтвеннмь своимь трьwкааннаго сатанѫ оубнть вьwрѫжена wрѫжнемь вѣрн. ꙗко тверьда вь вѣрѣ. Параскевн стаа: ~

Вьсензбранна. оукрасн се бговндѣньмн. вьса же добра н безь порока. вкрашена Параскевн есн: ~

---

[1] Вм. рако̑у.
[2] Вм. рака.

Роу̑но таннное. пренепорочна бгомтн. даж̑ь мн w̑троковнце слово рабѳ своемѳ. нже вьсхвалнтн пр̑ѣчьстнѣ прпбнѵю: ~

Нзбавы ме w̑ злы. своего раба прпбнаа. я̑ко вьспѣваю те прѣхвальнаа. славным исходь бж̑твным. Параскевн прпбнаа: ~

56a Тебѣ истнню || прпбнаа Хва вьспеваемь, я̑ко вгодневшю прѣхвалнаа. вь добродѣтеле вьсе, съдетелю вьсе: ~

Оу̑казн се мдраа, любовню Хва твоего единого. н вьжелевь w̑брете прѣчстнаа. бж̑твным бисерь н многоценным: ~

На внсwтѳ вьзнде. бж̑твенни добродѣтелен. н постыгь съврьшенїе славнаа. я̑ко женнхѳ прѣстоншн прѣстола влчнѳ: ~

Носншн свѣтлвю свѣщѳ свою. н испльненвю масла добродѣтелен мтн. вь чрьтогь вьнндѣ бж̑твнїн гнь: ~

Рȃун се свѣтла бнвьшїа вь добродѣтелѣ свон. бж̑твным бо свѣ вь тебѣ вьсїа. н свѣтлѳ тебѣ показа мтн: ~

Капла чѣстнаа свѣть жнзнн н хранителънница покажн се мнѣ. своемѳ рабѳ прѣхваланаа. н прїнмн прпбнаа. я̑ко дарь пѣсьнь мою: ~

W̑ трце чѣстнаа. единнице бгоначелънѣншаа. w̑чє словѣ дше трьбогатнаа. бгоначелънне единно. нзбавн ме геенны: ~

Б Рȃун се ковъчеже. рȃун се трапезо. рȃун се свѣщьнниче. рȃун се манноприемнаа рѳчко златаа. рȃун се бгомтн. рȃун се дво единa: ~

СТАТЇН Г. РWДН ВѢСН: ~

Рw̑дн въсн те блжеть чьстно прпбнаа: ~

Пою тн двнце пѣ радостнвю. н прїнмн сїю wтроковнце: ~

Жнтне чнсто. н оу̑годно творцѳ прондѣ прѣстаа: ~

Мость же н лествнца. добродѣтелн тн единн, вншє на внсwтѣ: ~

Прїнмн пѣснь Параскевн прпбнаа. я̑ко мuро благовонное: ~

56b Въ рѳце гнн. пребнвлеть тн дхь. съ въсемн правѣдни: || ~

Жнзнь нетлѣннвю. нмѳцн двнце. на не забнван: ~

Възет се дхь твон. кь нбннмь лнкw. н рȃует се съ агглн: ~

Мⷯтнва бѧдн мн. Параскевн. прпбнаа. поющѧ тн паме: ~

Пристанницѣ прнно н тнхо бѧдн мн Параскевн прпбнаа: ~

Прнми моленїе. рабовь свон дво. н нзбавн ѡ бедь: ~

Оустраннвь се мнра. ѡчьство wбрете горнее цртвне: ~

На горѣ вьзшьшн. добродѣтелн прпбна. зрншн Хⷴвѧ славѧ: ~

Огнезрачнн прѣстолѣ. дво бце, прнмн наше мольбы: ~

Струе нсцѣленїн. точнть твоꙗ рѧка.[1] Петко прпбнаа: ~

Тврьдое прнбѣжнще. н покровь рабамь сн. тн прпбнаа: ~

Трцю стоѭ поꙗше вероѭ. темьже wбрѣте славѧ: ~

Пѣнн похвальнне прнносм тн еднна. прнмн сню мтн: ~

Свѣтомь трисльнычннмь. wсвѣщсе прпбнаа. ꙗвн се свѣщннкь: ~

Благодѣть бжїю wбрѣте. прпбнаа цѣлнтн. назавнсно недѧжнн: ~

Рⷣун се прпбнаа. ꙗко недугн рѣше (!) н бѣсн ѡгоне: ~

Дше мое мъглѧ ѡзарн прпбнаа. пѣсьнь прнемлѧщн: ~

Ѡ трце стаа. оче слове дше. слава тн вьседрьжнтелю: ~

Ѡ дво мтн. хранн мтвннкн свое. чьтѧщн те вероѭ: ~

Забележка. След като статията беше вече набрана, попаднах на още два преписа от службата на Петка Търновска в ръкописната сбирка на Рилския манастир — № 2/10, Празничен миней от XV в. с добавки от XVII в., л. 32а—39а и № 2/16, Миней за октомври от XV в., л. 88а—104б. Означавам ги като Рилски Б и Рилски В. С тях преписите стават десет. Рил. Б предлага непълен, но сравнително добре запазен в езиково отношение текст, който широко ще трябва да се използува при реконструкцията на първообраза на службата. Рил. В представя разширена редакция, в която са смесени най-старият преведен от гръцки текст, части от Търновската и от печатаната във Вуковичевия миней служба. Същевременно този препис възстановява липсващия тропар в шеста песен на канона на осми глас, добавя и четвърта стихира в групата на хвалитните. Новият тропар и стихирата влизат в индекса като № 54б и № 84б:

54б. Несказа́нно жнтїе нз[і] мла́да въз[і]же́лѣвшн. невнди́мые пльтн въ земли потаенїе въсхотѣ прѣчтнаа. нъ ѹднвлена бы бо́у ꙗвльшому те.

84б. Ѡ Параскевн прѣхвалнаа. въ́зрьжанїе стр҃тн ра́зрушн вра́жїе. н стра́нїе съмїа ѹмрьтвѣвшн вражьбнаго. н а҃гглн ѹдивлѧ сн болѣзньмн своимн. н чⷭкы възвесе́лнла сн стра́нїем[і] тн. нно́чьствующїн ѹкрашенїе. дѣвства скровнще. молн спт҃н се дша́ на́шн.

Съпоставени с издадения текст, новите преписи показват следните съответствия: РБ. — 10—70, 72—88; РВ.—1—3, 7—10, 12, 15—16, 21—24, 29—32, 37—40, 45—48, 53—54—54б—55, 62—65, 70—73, 78—82, 84—84б—88. Заслужава да се отбележи, че акростихът, поставян обикновено при канона на първи глас, в РВ е отбелязан при канона на осми глас.

[1] Вм. рака.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЕВАНГЕЛСКИ ЛИСТОВЕ ОТ СИБИУ

(*Славянски ръкопис от XII в.*)

КИРИЛ ПИСТРУЙ (СИБИУ — РУМЪНИЯ)

Знае се, че най-голямата част от славянските ръкописи, намерени в Румъния, са били писани на територията на бъдещите румънски княжества и представляват домашен извор за старата румънска култура. Макар и писани на чужд език, славянски, който е бил културният език в църквата и държавата, възпроизвеждайки в повечето случаи текстове, преведени и редактирани в чужди страни, те са били използувани в румънските земи в зависимост от изискванията и нуждите, на които са отговаряли. Поради това тяхното изследване представлява част от проучването на изворите на нашата стара култура. Онези пък ръкописи, като напр. ръкописа, с който се занимаваме, които са били пренесени в миналите столетия от славянски страни като България и др., за да бъдат употребявани у нас, представляват свидетелство за културните връзки между тези страни и бъдещите румънски княжества.

Тези ръкописи имат голямо значение за историята на съседните славянски народи и специално за историята на тяхната култура. Затова се налага основен анализ на ръкописа, който представяме. Става дума за два пергаментови листа от ръкопис, отделени от обвивката на една свезка, намираща се в ръкописно апракос-евангелие. Сега те се намират в Библиотеката на православната митрополия в Сибиу във фонда на славянските ръкописи под № 217. Листовете не са номерирани и ние ще ги означаваме по следния начин: с „*a*“ с. 1; с „*b*“ с. 2; с „*c*“ с. 3 и с „*d*“ с. 4.

Що се отнася до съдържанието, то е подсказано по непосредствен начин от заглавията на ръкописа. По-долу даваме някои от тези заглавия:

Нѣ пр҃ѣ вьзвигомь кр҃та ѥ҃ѵ ѡ҃ ї҃ѡа҃: [III, 13—17] — стр. „*a*“.

Дї: [септ.] вьзвиженїе чєнаго кр҃та: ѧѧѧ: г҃: ѧ: ѥ҃ѵ ѡ҃ ї҃ѡа҃ [XIX, 6—20],[1] — с. „*a*“

[1] От евангелския текст (Йоан XIX) липсват стиховете 25—28 и 30—35, понеже листът е скъсан.

нї: [окт.] а҃пла лоукн: є҃у: вї: дѕ҃: — стр. „c“.

ѳї: [окт.] ст҃аго ѡа҃ ѡца, нже вь Рнлѣ: є҃у: не҃; г҃; по҃ — с. 11 „c“

ка҃: [окт.] ст҃а Нлаґне и а҃пла Нкѵа҃: є҃у: ѽ҃ лѕ҃: ~ [VI, 17—23], с. „c“

кг҃: [окт.][2] ст҃аго Нкова бра҃ гна҃: є҃у: ѽ҃ ма҃: [X, 24—32],[3] — с. „c“

кд҃: [окт.] ст҃аго прокла а҃рхнєппа Костанднна гра҃ и ст҃аго Аретн: є҃у: аї҃: в лоуцѣ: — с. „d“.

кѕ҃: ст҃аго мартна... тьца и пѣвьца..., — с. „d“.[4]

Приведените заглавия ни дават право да смятаме, че ръкописът, към който са принадлежали нашите листове, е бил изборно евангелие.

Листовете са свързани един с друг и външната им страна е повече пожълтяла. Този факт ни довежда до заключението, че те са били отделени отдавна от останалата част на ръкописа. Във връзка с произхода им в библиотеката на митрополията в Сибиу не се знае почти нищо.

К. Мирчев и Хр. Кодов установяват, че старите български ръкописи имат писмо малко наклонено надясно, като Савиното евангелие, листовете на Ундолски (всичко 6 ръкописа). Само два ръкописа, които правят изключение от това правило, имат отвесно писмо, а именно Супрасълският сборник и Зографските листове. Ръкописите от XII в. се отличават с писмо все наклонено надясно, като Добромировото евангелие, Слепчанския апостол и Охридския апостол, което показва, че традицията на българо-славянското писмо е била продължавана.[5] Листовете от Сибиу се свързват с първата група, понеже имат писмо малко наклонено надясно. На 19 октомври, както вече казах, е упоменат Иван Рилски, български национален светец. И тъй можем да предположим, че ръкописът, към който са принадлежали нашите листове, е от български произход. Как е стигнал до Трансилвания, не се знае, но смятаме, че е бил използуван известно време по тези места.

По полето на листовете от Сибиу няма бележки. Текстът е написан в една колона. Размерите на страниците са 190 × 110 мм. Страниците „*a*“ и „*b*“ имат по 30, а страниците „*c*“ и „*d*“ по 31 реда. Преписвачът не е съблюдавал винаги бялото поле на страниците и често е излизал извън вертикалната линия, с която то е разграничено. Листовете са се повредили с течение на времето отдолу и липсват части от тях. Пергаментът на тези листове е тънък, гладък и фин и е пожълтял от времето, особено страниците „*a*“ и „*d*“, т. е. външните страници.

Книжовникът е използувал за писане мастило с ръждив цвят, а някои инициални букви и уставни правила са написани с киновар. Напр. инициалната буква В на с. „*a*“ е написана с киновар, а на с. „*c*“ с мастило. В началото на отделните евангелски текстове преписвачът е употребявал инициални букви, големи колкото височината на девет реда, цветни, повече или по-малко украсени, като напр. инициалната буква В

[2] Листът е скъсан и липсват части от текста.

[3] Според устава на Румънската православна църква на този празник се чете евангелието от Матей, XIII, 54—58.

[4] За текста на ръкописа вж. факсимилетата.

[5] Срв. К. Мирчев и Хр. Кодов, Енински апостол, София, 1965, с. 116.

на с. „*а*“, докато същата инициална буква на с. „*с*“ е по-малко украсена; същото имаме и при инициалната буква Р на с. „*а*“.

В текста се употребява непрекъснатото писмо (scriptura continua). Преписвачът има добре обработен почерк и собствен стил на писане. Спорадично думите се отделят чрез две точки или една точка, поставена в горната половина на реда, която се употребява и за други препинателни знаци, като напр. мнро:, нсⷭ̀ и др., знаци, които се срещат и във Вълкановото четириевангелие (XII в.).[6] В ръкописа, за който се говори в студията „Текст с бележки от XII в., намерен в Хилендарския манастир в Света гора, писан в областта на Новгород“[7], се употребява само една точка, поставяна в горната половина на реда, напр. бога·, двєрьмь· и др. В хрисовула на бан Кулин от 1189 г., както и в приписките на кирилица в Асемановото евангелие (XI в.) се употребяват две точки, напр. сн̃л:, бань: и др. Както в старите славянски текстове, в края на евангелските текстове писачът на нашия ръкопис е употребявал знаците: ·,: ~,· ~ и др. В текста не се употребяват диакритични знаци, а титлата е много рядка. В някои случаи буква, написана над реда, служи за титла, като напр. ре҃, ѥ҃г ѡ҃ а҃ѯ҃ и др. Преписвачът е употребил малко съкратени думи, и то специално думи, които представляват обикновени термини в религиозния език (nomina sacra), като напр. г҃ь, н҃бо, а҃пла и др. Буквите, написани над реда в текста, са д, с, о, к, т и др.

В българския език наклоненото писмо е най-старото писмо на кирилските паметници.[8] Ширината на буквите на нашия текст е почти същата като и тяхната височина. Това ни кара да допуснем, че преписвачът е употребил квадратното писмо.

Листовете от Сибиу имат графични особености на старите български ръкописи. Както и други славянски ръкописи, като Битолския триод (XII в.), в листовете от Сибиу се употребява само малкият ер (ь), като напр. народь, недоукь и др.

В сравнение с други стари славянски текстове езикът на листовете от Сибиу съдържа по-стари морфологични и лексикални елементи, напр.:

Савина книга (XI в.)	Листовете от Сибиу
година и часъ	година
жизнь вѣчнѭ	животь вѣчнии
дастъ	дась єсть
да єсте[9]	боудєте

Други думи и изрази от нашия ръкопис са: нєскоє, както в Зографския кодекс, Мат., XIII 3, л. лнтострафа, гольгофа вм. гавгафа, параскєвги

[6] Срв. Е. Карский, Славянская кирилловская палеография. Ленинград, 1928, с. 338.

[7] V. Stojanov Lazarevic, A contribution to the Study of medieval slavic paleography, Byzantinoslavica, XXV/2, Praga, 1964, p. 280—283.

[8] Срв. Мирчев и Кодов, цит. съч., с. 116.

[9] Срв. J. D. Negrescu, Limba slava veche, Bucureşti, 1961, p. 66.

вм. пѧтъкъ, недоукь вм. недѫгъ, wвластн вм. власть, тоурдска вм. турска, нже вь Рнлѣ, ... н на два сѫдоу н wвоуд8 и др. Все като характерен за листовете от Сибиу смятаме и пасажа от Йоан, XIX, 14: бѣ же параскевгн пасцѣ: годнна же бѣ ѩко третнѣ:... В четириевангелието от Путна[10] текстът гласи по същия начин. В библията на Шагуна и други славянски и румънски библии обаче вместо „около три часа“ се чете „около шест часа“. От екзегетична гледна точка четенето „шест“ е единствено правилно, защото е засвидетелствувано от по-голям брой евангелски кодекси и защото въпросният епизод е станал по всяка вероятност към 6 часа (= 12 часа у нас), а не към три часа (= 9 часа по наше време).

Сравнявайки листовете от Сибиу и четириевангелието от Путна от граматическа и лексикална гледна точка, може да се установи, че листовете от Сибиу са по-ранни по време. Техните палеографски особености също свидетелствуват, че в случая имаме работа с ръкопис от XII в

Ръкописът, от който са запазени само описаните по-горе листове, е· ново свидетелство за характера на книжовните трудове, които са били четени и са били в обръщение на територията на нашата страна. Тези книжовни паметници същевременно доказват, че между румъните и другите народи от съседните страни е имало духовно общение, поддържано чрез религиозната книжнина, особено между страните от юг и север на Дунава, в случая между българи и румъни.

Ръкописът не е познат на изследователите.

ТЕКСТ НА ЛИСТОВЕТЕ

нс̾ пр̾ѣ вьзвнгомь кр̄та е҃ѹ ѡ҃ і҃wа. [In. III, 13—17] Рс̾ г҃ь нникто же вьзнде на нб҃о тькмо шедь с нб҃сь сн҃ь ч҃лвьскн сьн на нб҃сн: ѩко же монсн вьзнесе змнж вь поустнин: тако подобаѥть вьзнестн се сно҃ѹ чл҃чо҃ѹ: да всѣкь вѣроуен вь нь не погнбнеть нь нмать животь вѣчнин: тако бо вьзлоубн бь҃ всего мнра: ѣко сна҃ своего единочедаго дань есть вь весь мнрь: да вьсакь вѣроуе вь нь не погнбнеть: нь нмать животь вѣчнн: не посла бь҃ сна҃ своего вь мнрь да сьдить мнровн нь да спсеть се нмь весь мнрь: ~ дн· вьвнженне ч҃енаго кр̄та: ллл: г҃: а҃ поменн смь твон: хсь бь҃ же црь҃: е҃ѹ ѡ҃ і҃wа.

Вѡ вр҃: свѣть створнше всн архнерен книжьнницн: н старцн лоудьсцн: на нс̄а ѣко да ѹбнють н вьзьпнше кь пилатоу глоуще пропнн распнн: гла нмь пилать понмнте н вн распьнѣте: азь бо не wбрѣтаю в немь внин: ... пилать... гла нсовн ѡ҃коудоу есн... ѡ҃вѣта емоу не дадѣ... [п]лать мнѣ лн г... не вѣсн лн ѩко... [пѹ]стнти те: ѡ҃вѣща нсь не нмаше

[10] Славянски ръкопис от XIII в., инв. № 566а, л. 114, колона 2.

ѡвластн на мнѣ нѣкое же аще не бн тн дано с вншѣ: пилатъ же слышавъ та словеса: нзведе вонь нсъ: и сѣде на сѣдншн на мѣстѣ нарицаемѣмъ лнтостра҃та: еврѣнскн голѣго҃а: бѣ же параскевгн пасцѣ: годнна же бѣ нако третнѣ: гла нюдеѡмъ се цр҃ь вашь: ѡнн же вьпнѣхоу возмн возмн пропнн: гла пилатъ цр҃а лн вашего пропноу: ѿвѣщаша архнерене не нмаме цр҃а тмо кесара: тога же прдастъ нмь да н пропноуть: ѡнн же пемьше нса вѣсе: носе же кр҃т нзнде къ нарицаемо краннево мѣсто: еже нарнцаетъ се еврнскн голго҃а: нде же пропеше емь н на два сждоу н ѡвоудѳ҃: посрѣдѣже нса. напнса же тнтлоу пилатъ: н положн на кр҃тѣ бѣ же бѣ пнсано нсь назаранннь цр҃ь нюденскн: снѭ же тнтлоу мнозн чтоше ѿ [нѳ҃д]ен: ѣко блнзь бѣ мѣсто г... нде же пропеше нса: н... ано еврѣнскн н крьц...

нн҃: апла лоукн: ег҃у: вн: дѣ҃:

ѳ҃і стаго ѡа ѡца нже въ рнлѣ: ег҃у не: г҃: по.

ка ста нларне н апла нква: ег҃у ѿ лѳ҃:

Вѡ вр҃: ста нсь на мѣстѣ равнѣ: н народь ѵченнкь его: множьство мнго лоудеи: ѿ все юдее н ѿ ерлма поморнѣ тоурдска н сндоньска нже прндоу послоушатн его: нцѣлнтн се ѿ недоукь своихъ: стражоущихъ ѿ дхъ нечнстнхъ н цѣлахоусе: н весь народь нскаше прнкасати се ѣко сла нз него нсходещн цѣлаше все: н ть вьзведе ѡчн свон на ѵченнкн глаголаше: блженн ннцн дхомь нако ваше есть цр҃тво нбское: блажени плачоущн се ѣко тн вьсьмѣють се: блажени альчоущнн: ѣко вн наснтите се: блажени боудите ег҃а вьзненавить вн члцн: н егда разлоучеть вн понесѫть н пронесоуть нмена вша: нако зла сна члча ради: вьзраоуте се вь тне днн н вьзвеселте се: нако мза ваша многа есть нбсехъ:

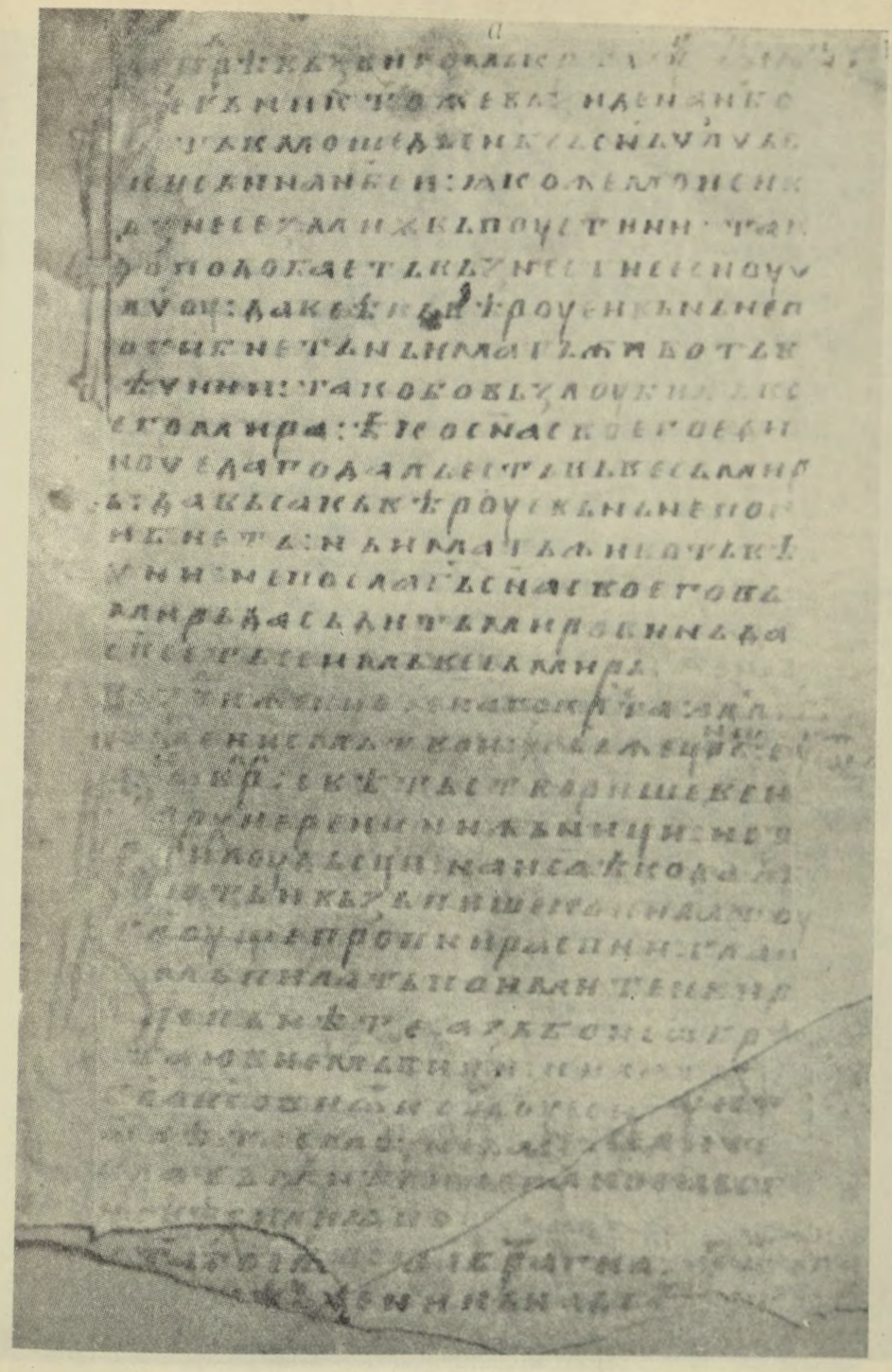
кг҃: стаго юкова бра гна: ег҃у ѿма:

... ѵченнкь ноль... [ѵнт]елемь: нн рабь надь гдемь своимь: довлаетъ ѵченнкоу накоже ѵнтель его: н рабоу накоже н гь его: нако аще гна домоу вельзабоулмь нарѣше: кольмн паче домашнего: не ѵбонте се нхъ: нчтоже бо покровено есть нже не ѿкрнеть се: н танно нже не ѵвѣно бѫдеть нже глоу вамь вь тьмѣ рецѣте: вь свѣтѣ ѵслншнте: неже вь оухо слншасте вь таланцнхъ: проповѣдте на кровѣхъ: не ѵбонте се ѵбнвающнхъ тѣло: а дшоу не могоущнхъ ѵбнтн: ѵбонте се паче могоущаго

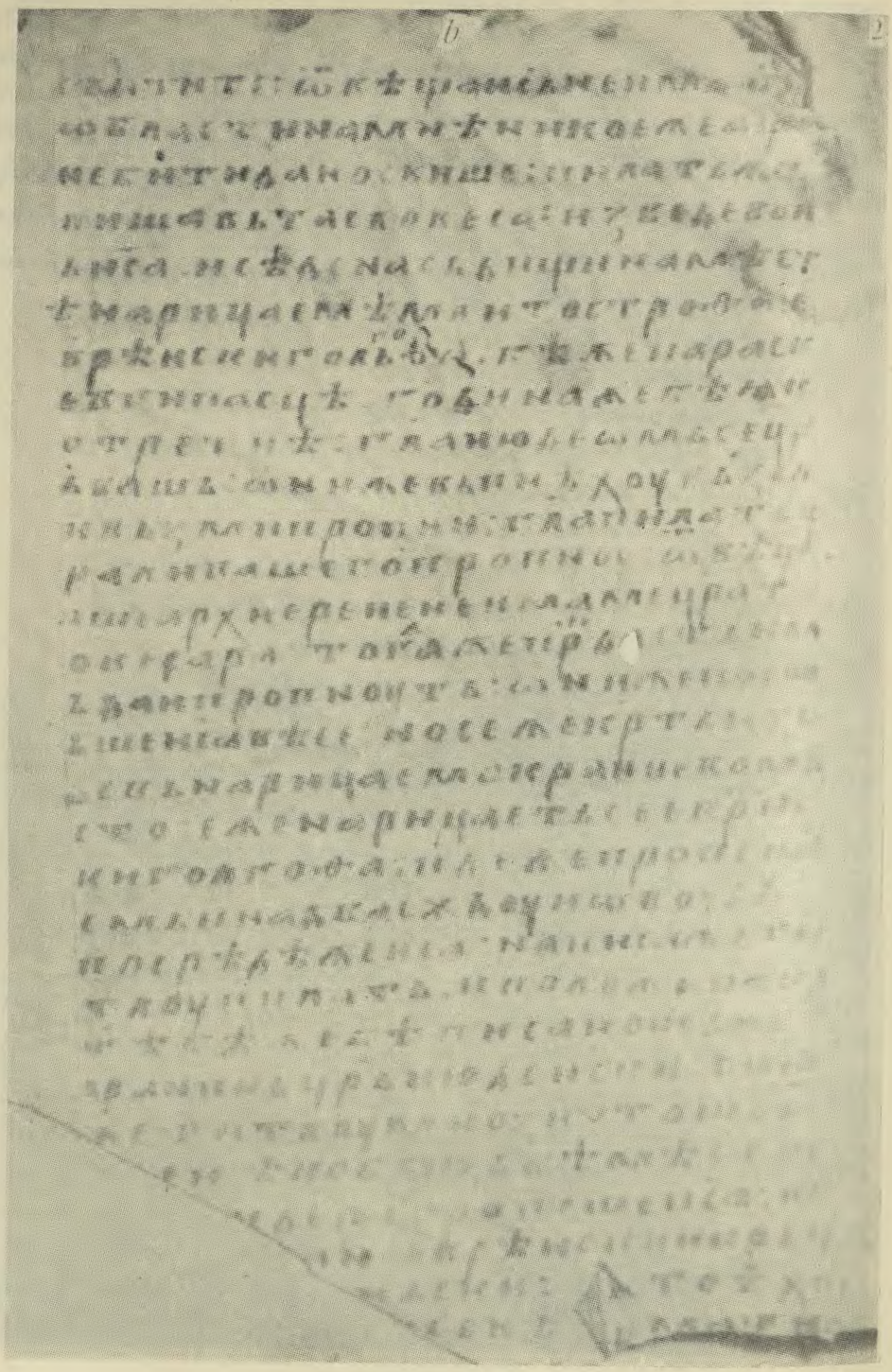
дш҃оу и тѣло погоубити въ геѡ҃нѣ: не двн ли птици на соусарнѣ҃ Ни. мѣстѣ: и ни една же ѿ нею падеть на земи безь ѿц҃а вашего: нь и власи главы ваше изьчтени соуть: не ѹ҃боите се мнозѣхь птиць: соулѣншихь есте ви: всакь ѹ҃бо иже исповѣсть ме пр҃дь чл҃кы: исповѣмь и ѣ азь пр҃ь ѿц҃е моимь иже есть на нбсѣхь ⁘ ~

кд҃: стаго прокла архиепа: констан҃награ҃ и стаго арети: ѓу: оі: въ лоуцѣ ⁘

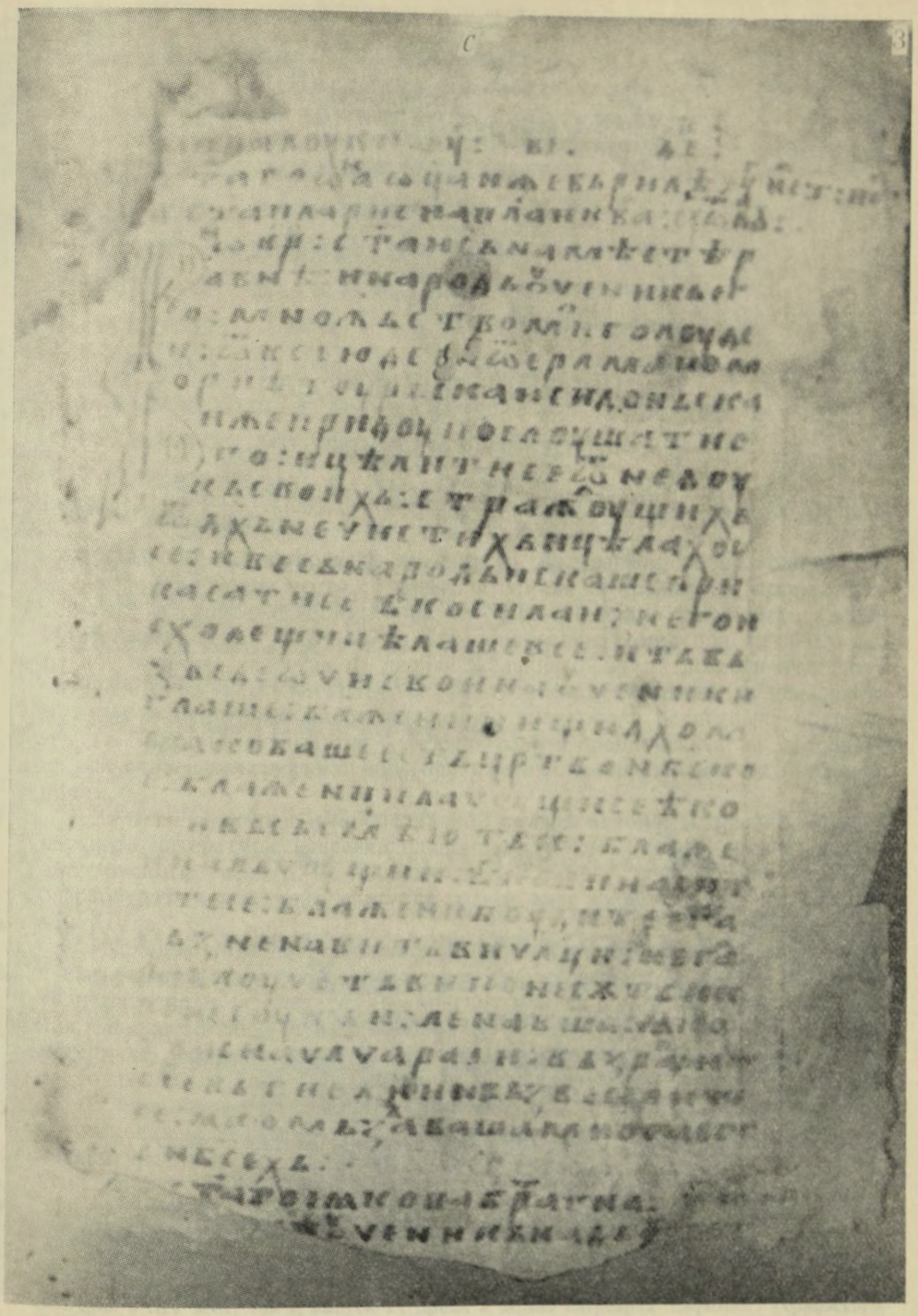
ке҃: стаго мартна... тьца и пѣвьца...



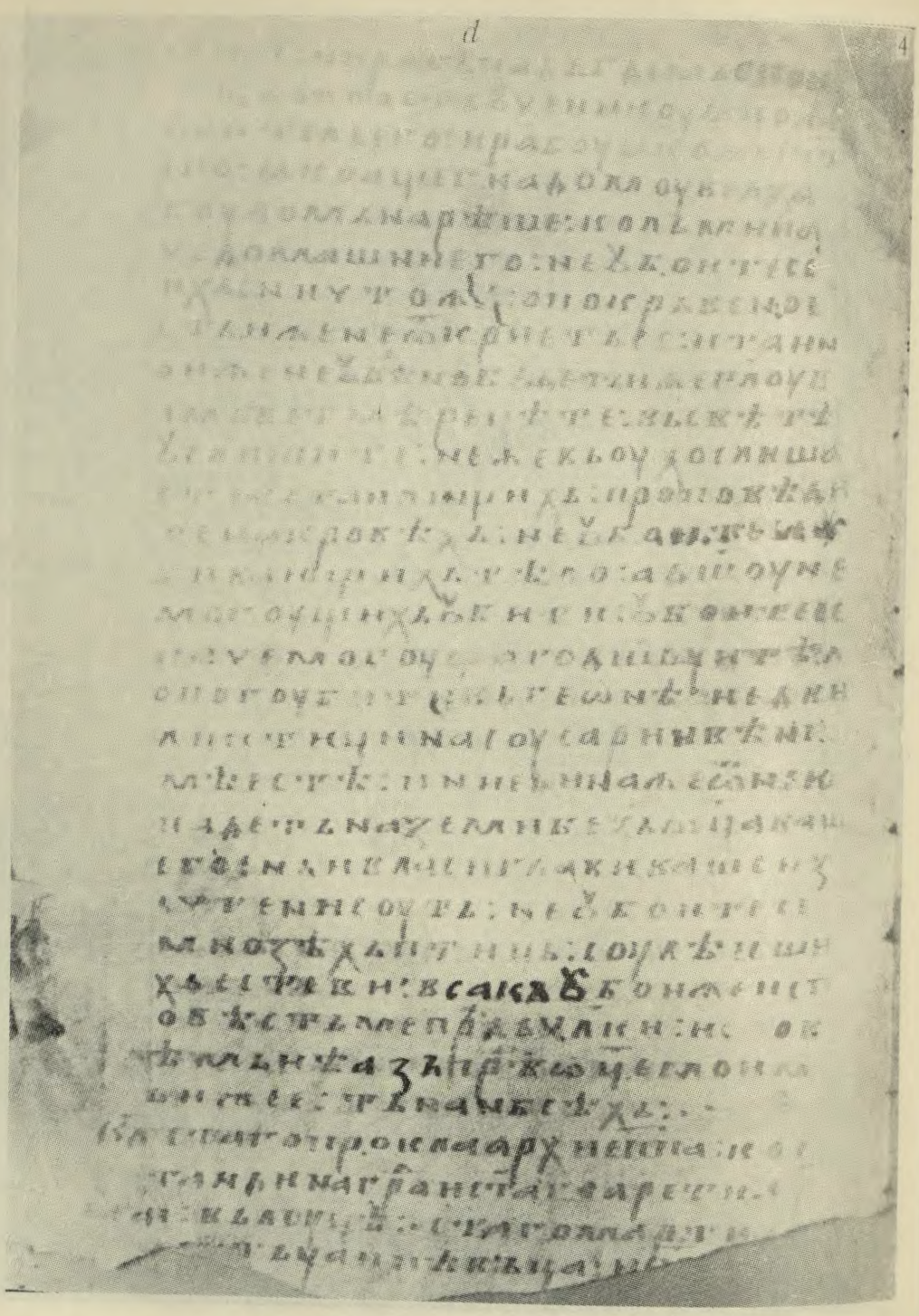
Евангелски листове от Сибиу — *а*



Евангелски листове от Сибиу — *b*



Евангелски листове от Сибиу — *с*



Евангелски листове от Сибиу— *d*

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ИЗВОРОВЕДЧЕСКИ ПРИНОСИ

БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ

I. ЗА ЕДИН РЪКОПИС ОТ ВРЕМЕТО НА ЦАР ИВАН АЛЕКСАНДЪР

През XIV в. българската литература получава особено голямо развитие, поради което често се казва, че тогава тя преживява втория „Златен век“ в своята история. Това важи по-специално за времето на цар Иван Александър (1331—1371). Продължителният мир при неговото царуване, личните качества на царя и желанието му да равнява културата на държавата си с културата на Византийската империя, меценатската му роля в културния живот, оживеното културно и религиозно общение между България и Византия — всичко това е предпоставка за създаване на значителен кръг високо образовани книжовници, причина за книжовен подем.

За този културен и по-специално книжовен подем е писано доста в научната литература, изнесени са немалко факти. Главна заслуга за това имат руските учени К. Ф. Радченко и П. А. Сирку, които първи детайлно разработват и разкриват културно-религиозния живот на бурния и трагичен XIV в.[1]

Изследванията на Радченко и Сирку са излезли отдавна, а след тях е извършвана малко извороведческа работа, която би могла да изнесе нови материали за епохата, да коригира или да подкрепи някои наблюдения, да освежи научните занимания. Не всички досега събрани и известни материали са достатъчно добре използувани, не са систематизирани, а следователно не винаги се включват в научния фонд.

В тази насока ни предстои още твърде много работа, за да покажем в истинския (или приблизително в истинския) му вид възхода на нашата литература през XIV в., частно по времето на Иван Александър. Предстои ни по-системно организирана и упорита работа с оцелелите стари славянски ръкописи независимо от техния произход — български, сръб-

[1] К. Ф. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898; П. А. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, том I, выпуск 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского, С.-Петербург, 1898.

ски, руски или румънски. Те са неизчерпаем източник на древната славянска литература, към който всички славянски медиевисти трябва често да поглеждат и непосредно да го използуват.

От събраните материали за този важен период на старата българска литература ще изнеса само една вест, която е хубав израз както за грижите на цар Иван Александър на културния фронт, така и за възможностите на културните дейци от онова време за успешни занимания на този фронт. По-точно казано, желая да внеса известни уточнения относно времето и мястото на написването на един ръкопис, за който говори П. А. Сирку през 1898 г. Като разглежда познатите му ръкописи, предназначени за цар Иван Александър, той пише: „Вторая книга-пергаменный апостол с толкованиями, хранящийся в императорской Публичной библиотеке. Этот апостол, как и евангелие в коллекции Зауча (т. нар. Лондонско или лорд Кърдзоново евангелие от 1356 г. — Б. А.) переведен с греческого языка. Как видно по записи в конце книги, нынешняя рукопись приготовлена не в Болгарии, а гораздо позже — в 1516 г., по всей вероятности в румынских землях. Когда приготовлен был кодекс для Иоанна Александра с точностью сказать трудно. Судя, однако, по предисловию, которое составлено до некоторой степени в духе Песнивца, можно было бы думать, что этот кодекс списан около того же времени, когда списана была и следованная псалтирь 1337 г. Рукопись оканчивается посланием апостола Иуды.

Кто был переводчиком этого апостола, я не могу с уверенностью сказать в настоящее время. Быть может, эта книга переведена тем же лицом, которое перевело и Лондонское евангелие в коллекции Зауча. К сожалению, нам неизвестен переводчик и этого евангелия.“[2]

Преди да се спра на тази мисъл на Сирку, ще дам съвсем кратко описание на ръкописа въз основа на бележките си, правени през 1966 г. За съжаление те са твърде лаконични. Ръкописът, за който е дума, сега се намира в Ленинград, Публична библиотека „Салтиков-Шчедрин“, № F. I. 516 — Тълкувания на апостолските послания от Йоан Златоуст и други църковни писатели. Има 278 листа, голям формат. Доста листове, особено към края, са окислени и проядени. Две качества хартия — потвърда и друга по-мека. В началото има цветна плетеница, а по останалите листове има буквени орнаменти. Сборникът е писан през 1516 г. от двама книжовника — Висарион и Венедикт, както узнаваме от приписката на последния лист:

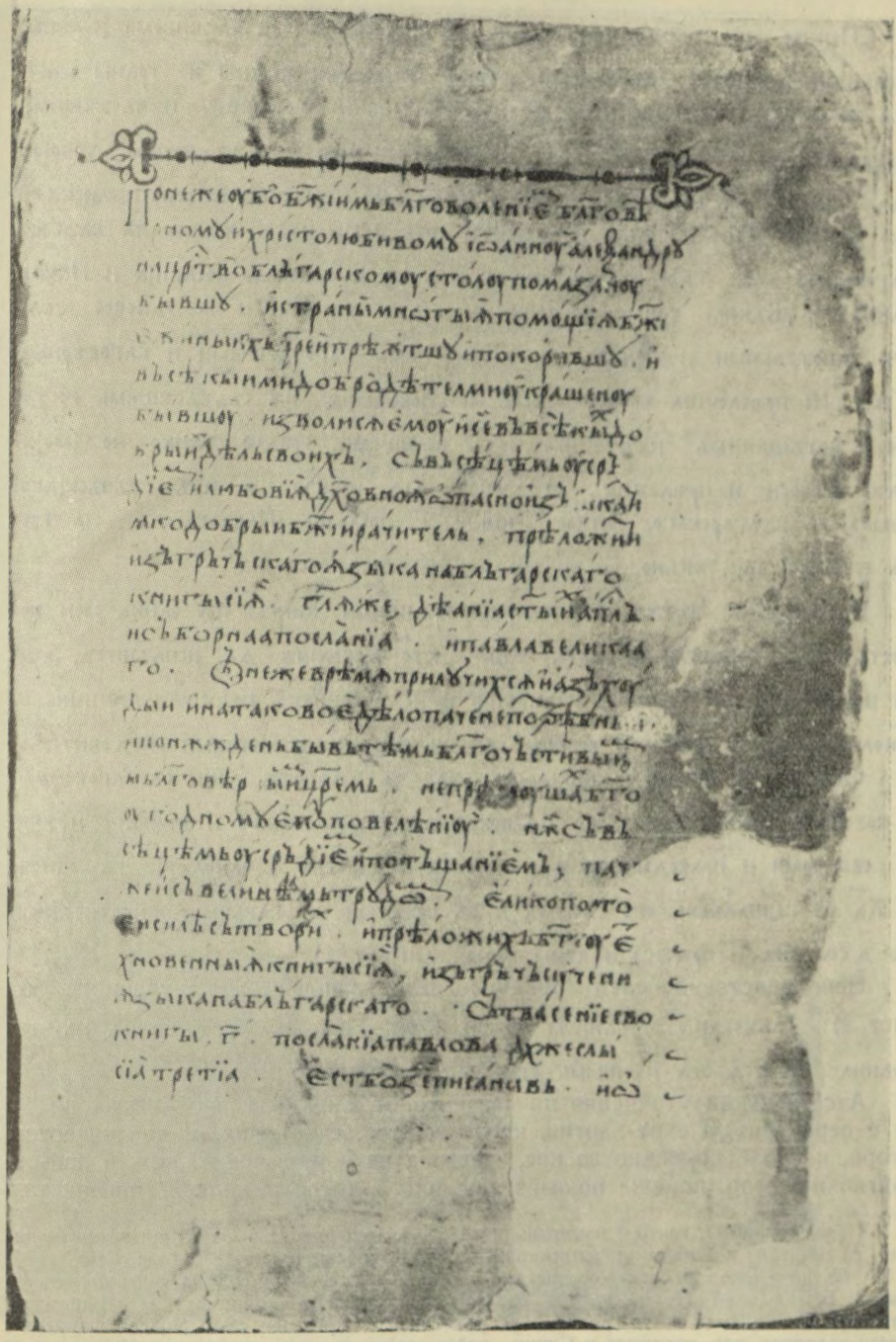
„Слава съврьшителю прѣбл҃гомѹ бо҃ѹ.: въсѣмь добрынмь дѣломь, амнь.

Поче мона҃ Висарiонь и доврьшн мона҃ нненѕвпьѵъ [= Венедикьтъ], лѣ҃ ҂зкд҃ [7024—5508=1516], прн нгѵменѣ iерѡмонахѣ Сiмѡнѣ и пронгѵменѣ iерѡмнахѣ Гєѡргiю.“

Ръкописът започва с предисловието на преводача на книгата от времето на цар Иван Александър:

---

[2] П. А. Сыркy, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. I, вып. 1, стр. 437—438.



Обр. 1. Ръкопис № F. I. 516 — Предисловие

„Понеже оубо бжіимь благоволеніе благовѣрномѳ и христолюбивомѳ іwаннoу Алеѳандрѳ на цртво блъгарскомоу столоу помазаноу бывшѳ и страны мнwгыа помощіа бжіеж нынѣ цр̃ен прѣжтшѳ и покорившѳ, и въсѣкыимн добродѣтелмн оукрашеноу бывшоу, изволисѧ емоу и се въ всѣкы добрын дѣль свонхъ, съ въсѣщѣмь оусрѣдіе и любовіа дховноа wпасно изънскатн іако добрын бжіи рачитель прѣложитн изъ грѣчѣскаго ѧзыка на блъгарскагокнигы сіа, гла же дѣаніа стын аплъ и съборнаа посланіа и Павла великааго. Вънеже врѣмѧ приѧвчихсѧ и азъ хоудын и на таковое дѣло паче непотрѣбнын и понжждень бывь тѣмь благочъстивын и благовѣрнын цр̃емь. Не прѣслоушѧ бг̃оугодномѳ емѳ повелѣніоу, нж съ въсѣщѣмь оусрѣдіе и потъщаніемъ, паче... же и съ велищѣмь трѳдw, елико по [мо]ен снлѣ сътворн, и прѣложихъ бг̃одхновенныа книгы сіа изъ грѣчѣск[аго] ѧзыка на блъгарскаго. Сътво... книгы г̃. посланіа Павлова д... сіа третіа есть бо зде писано.... апълъкаа и съборнаа посланіа.

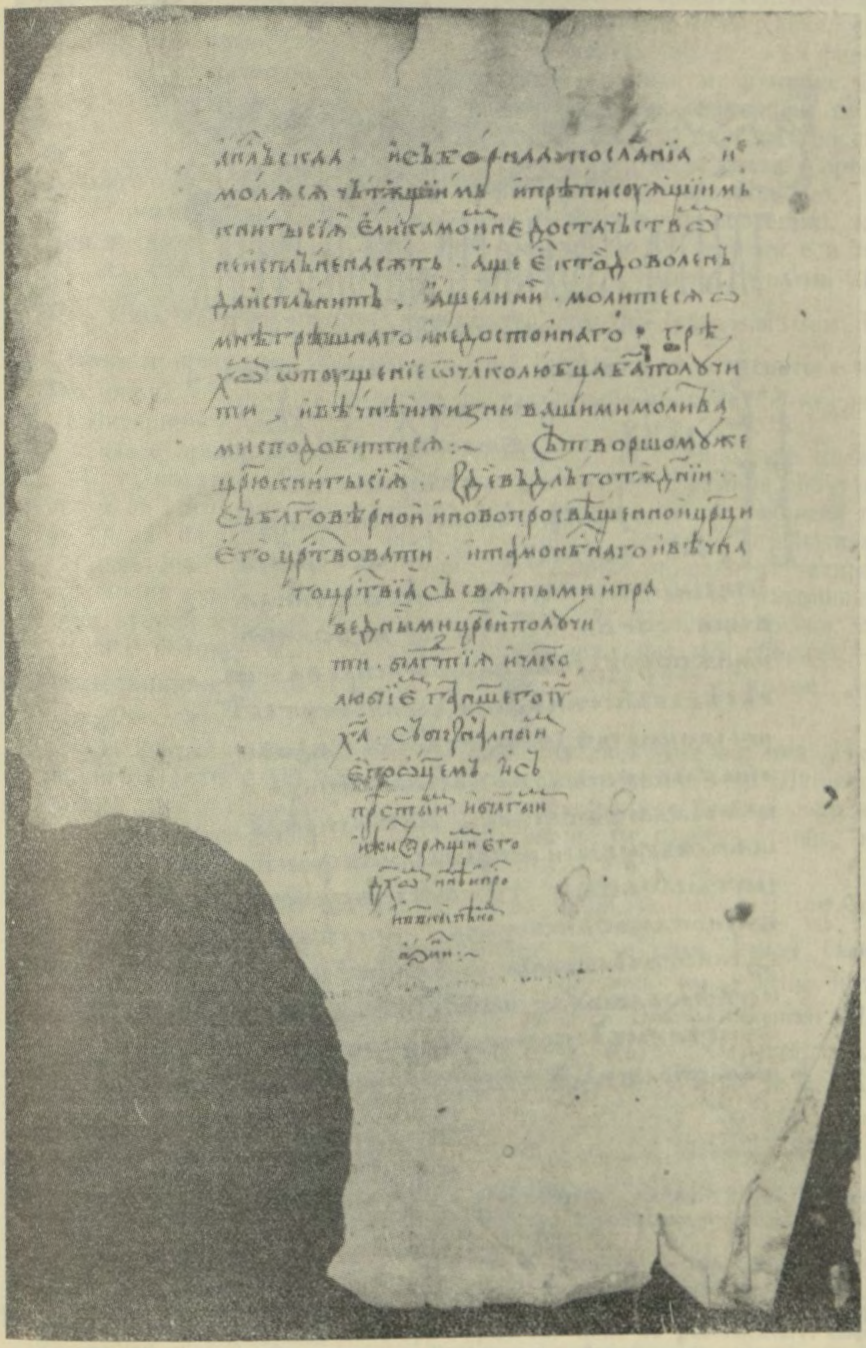
И молѧ сѧ чътжщінмь и прѣписоующінмь книгы сіа елнка мон недостачъствw неисплънена сжть, аще е кто доволенъ да исплънитъ, аще ли нн, молите сѧ w мнѣ грѣшнаго и недостоннаго грѣхw wпоущеніе w чловколюбца ба полѧчитн и вѣчнѣн жизни вашнмн молитвамн сподобитисѧ.

Сътворшомѳ же цр̃ю книгы сіа, зде въ дълготж дн̃ін съ бг̃оговѣрнон и новопросвѣщеннон црцн его цртвовати, и тамо нбнаго и вѣчнаго цртвіа съ свѧтымн и праведнымн цр̃ен полѧчитн бг̃тіа и чловколюбіе гѧ нш̃его іс̃ хс̃ съ безналынын его wщемъ и съ прѣстын и блгын и жизотворящін его дх̃w нн̃ѣ и про(sic) и вѣкы вѣко, амн“ (л. 1).[3]

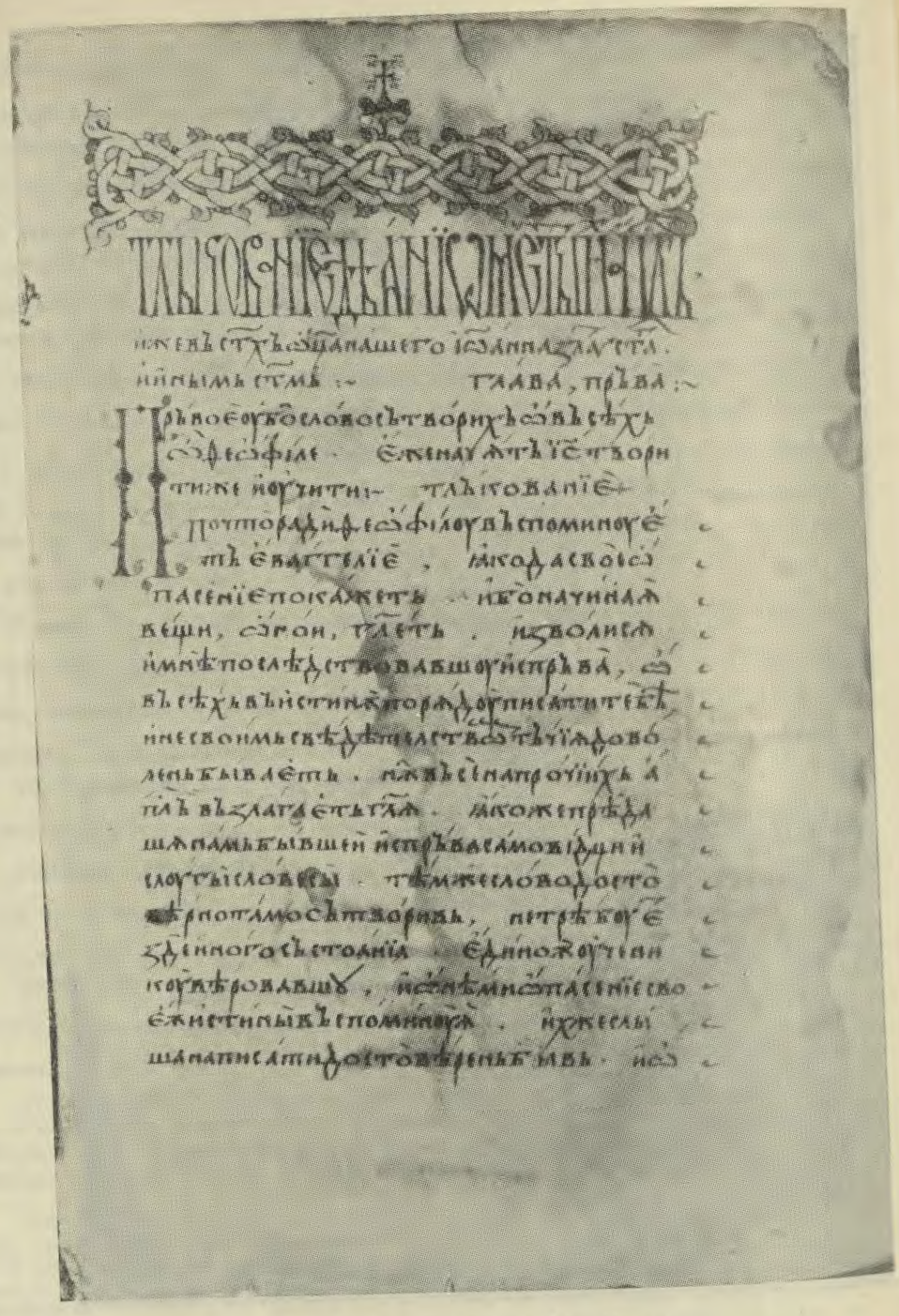
Непосредствено след предисловието започват тълкуванията (от лист 2): Тлъкованіе дѣаніwм’ стын апълъ, иже въ стхъ wцѧ нашего іwанна Злауста стѧ и нимь стмь. Глава пръва.

А сега някои уточнения по казаното от Сирку. Първо — ръкописът не е пергамент, а е от хартия, която, както вече казах, е две качества. Второ, което е по-важно за нас, писан е не в румънски земи, а най-вероятно на Атон, понеже показва прилика с други ръкописи, писани там

[3] Тази приписка, както и намиращата се на л. 162 приписка за Шишевския манастир, са печатани в Отчет императорской Публичной библиотеки за 1875 года. СПб., 1877, с. 53—55, дето е дадено кратко описание на ръкописите, подарени на библиотеката от княз А. Б. Лобанов-Ростовски, с. 49—57. При печатането на приписката за Шишевския манастир са допуснати доста грешки. Тук ръкописът е определен като „молдо-влахийски“, отдето вероятно иде грешката у Сирку, който също го счита за влашки. Изглежда, че Сирку не е работил непосредствено с ръкописа, иначе нямаше да допусне грешка, като казва, че той е пергаментен.



Обр. 2. Ръкопис № F. I. 516 — Предисловие



Обр. 3. Ръкопис № F. I. 516 — Начало

пак от монах Висарион, когото бих нарекъл Висарион Хилендарски. Понякога този книжовник работи съвместно с други преписвачи, както е в случая с Венедикт. Висарион показва подчертан интерес към философско-религиозни съчинения, засвидетелствуван и в този му ръкопис. В случая той не превежда, а използува готов вече превод, извършен по времето на цар Иван Александър. При преписването на книгата той строго се придържа към нейното съдържание, свидетелство за което е преписаното от него предисловие към книгата, макар то да е анахронично.

Приведената у Сирку приписка е напечатана погрешно, което вероятно го е подвело за неточните му мисли. У него тя е в този вид: „Слава съврьшителю прѣбл҃гомѕ бг҃оу въсѣмь добрыимь дѣломь амиинь. † Поче монѫ҃ инензвпьѵъ (чит: Венедиктъ). л҃ѣ ,зкд. при игѵменѕ іермонахѕ Сімѡнѕ и прогѵменѕ іермнахѕ Геѡргію“ (стр. 438). Пропуснато е името на Висарион. А тъкмо то подсеща за съпоставка с други книжовни прояви на Висарион Хилендарски.

Не е правдоподобна мисълта на Сирку, че сборникът е писан около 1337 г., когато е писан „Песнивецът“, в който се намира прочутата прослава на Иван Александър. Наистина в науката не е установена годината на брака на Иван Александър с еврейката Теодора (първата му жена носи същото име), но той едва ли е станал по-рано от четиридесетте години на века (1340 и следващите).[4] Почти във всички ръкописи, писани след втория му брак и съдържащи вести за царицата-еврейка, се казва, че тя е новопросвещена. Така е и в разглеждания тук сборник — „и новопросвѣщеннои ц҃р҃ци его“. А в „Песнивеца“ от 1337 г. имаме: „съ царицеѫ ѳеѡдорѫ“.

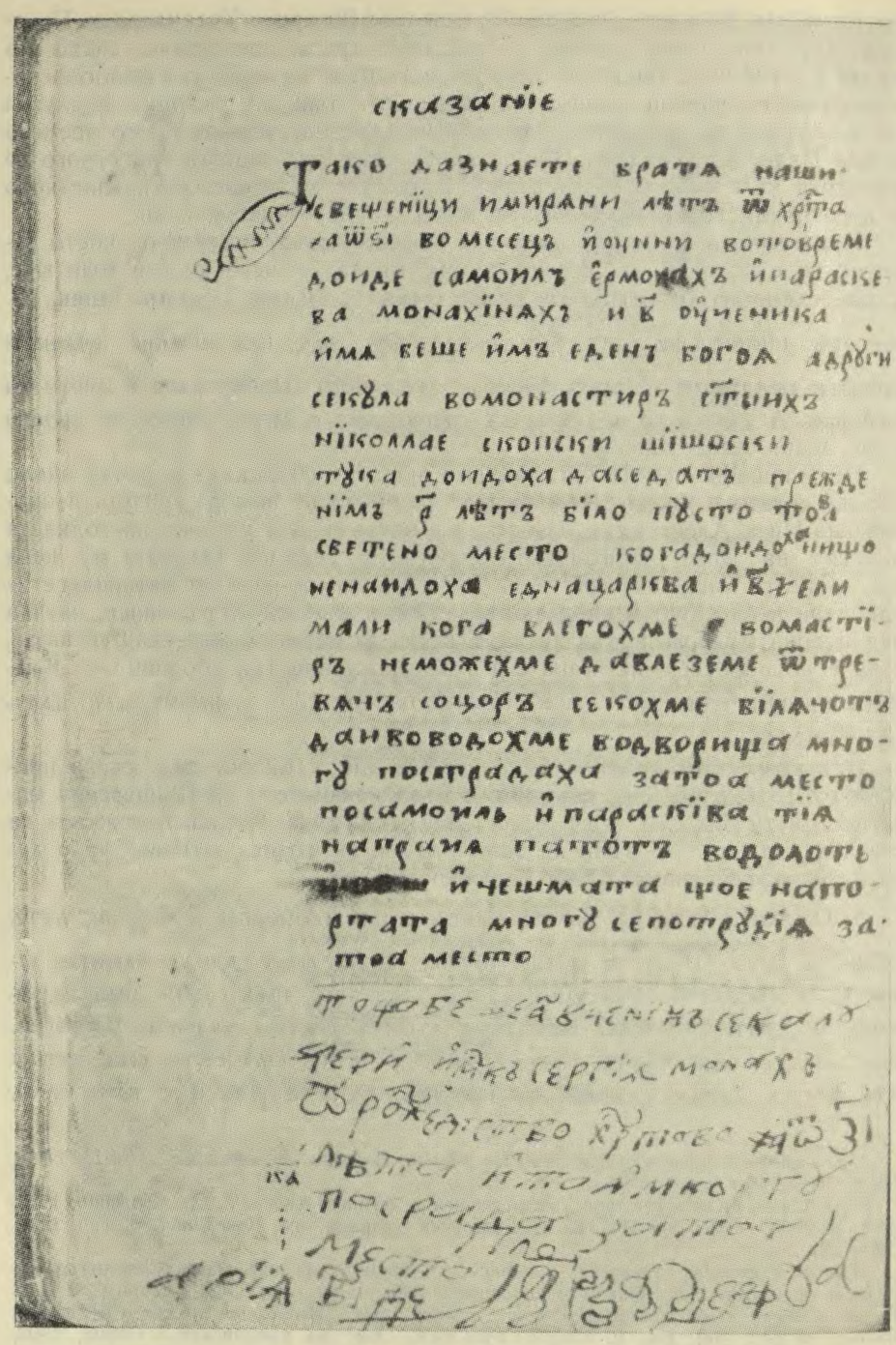
И накрая още нещо: в ръкописа (на лист 162 об) има късни приписки от 1816 и 1817 г., свързани с възобновяването на Шишевския манастир „Свети Николай“ край село Шишево на река Треска. Бележките са печатани отдавна,[5] но въпреки това тук ще ги изнеса отново, като давам и тяхна фотоснимка. Тези бележки гласят:

а) Сказаніе. Тако да знаете, братѫ наши, свещеніци и мирѧни, лѣтъ ѡ Христа ,ѧѡsі [1816], во месецъ ноуниі, во то време донде Самонахъ ермонахъ и Параскева монахінахъ и ѕ҃. оученика, нма беше нмъ еденъ Богоѫ, а дрѵги Секѵла, во монастыръ сты҃нхъ Николае скопски Шишоски. Тѵка дондоха да седатъ. Прежде німъ .р҃. лѣтъ біло пѵсто това светено место. Когда дондоха, ниіцо не нандоха, една царква и ѕ҃. келн мали.

[4] За тази неустановеност вж. Ал. Бурмов, Избрани произведения, том I, София, 1968, с. 286—296 и др.

[5] Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи. Книга V. Ср. Карловци, 1915, с. 289, № 9075, 9076; Й. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, с. 126—127.

Понеже е дума за български ръкописи от времето на цар Иван Александър, ще съобщя и тази малка подробност: в Ленинград, Библиотека „Салтиков-Шчедрин“, № Q. I. 747, се намира един лист от Лествица, писана през 1364 г., която сега е в Рилския манастир, № 3/11 (44). Вж. Е. Спространов, Опис на ръкописите... София, 1902, стр. 64—66. Листът е бил отнесен от Гилфердинг, който преписал и приписката на монаха Теодосий.



Обр. 4. Ръкопис № F. I. 516 — Приписки

Кога влегохме во ма[на]стіръ, не можехме да влеземе ѡ тревачъ; со зоръ секохме білачотъ, да и воводохме во дворица. Многѳ пострадаха за тоа место по[пъ] Самоилъ и Парасківа. Тіа напраиа патотъ, во долотъ цио е, и чешмата, цио е на портата. Многѳ се потрѳдіа за тоа место.

б) То цио беше ѧ. вченікъ се калѣѥрн, им(е ре)къ Сергіа монахъ ѡ рождество Христово ҂аѡзі. [1817] лѣта. И тон многѳ пострада за тоа место...

II. ЗА ЕДИН ПРЕПИС НА НОМОКАНОНА ОТ XV В.

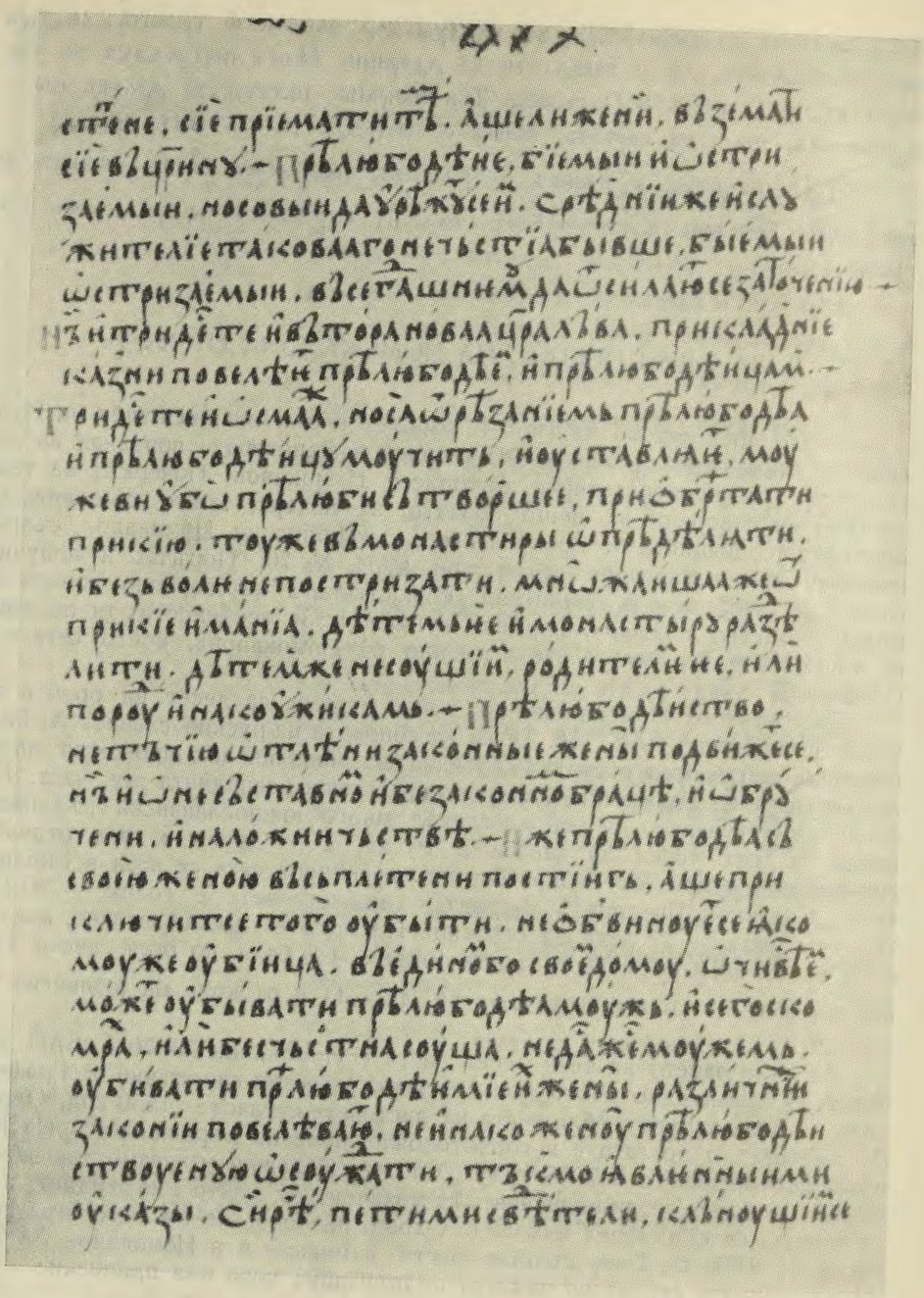
Когато през лятото на 1966 г. работех в ръкописния отдел на Публичната библиотека „Салтиков-Шчедрин“ в Ленинград, попаднах на десет листа от южнославянски ръкописен Номоканон. Почеркът на тези листове ми говореше за нещо познато, за почерк, който съм виждал другаде; асоциацията бе преди всичко с ръкописния Номоканон, съхраняван у нас, в Научния архив при БАН, № 70. Поръчах и получих снимки от листовете в Ленинград. Съпоставката категорично говори за пълно сходство в почерк, формат, палеографски особености; тя показва, че въпросните листове са взети именно от Номоканона, който сега е в София.

Листовете от Номоканона, за който е дума, са десет на брой и се водят под шифър F. II. 150. Те са от сбирката на руския славист А. Гилфердинг, който през втората половина на миналия век провежда научно пътуване из Балканския полуостров, главно западната му част. По време на пътуването си той прегледал много южнославянски ръкописи, някои от тях успял да занесе в Русия, а от други е взел отделни листове. Оцелялото от събирателската му дейност сега се пази в Библиотека „Салтиков-Шчедрин“[6]. Форматът на листовете е голям — 20,2× 28,5 см; имат по 27 реда на страница. Писмото е едро и четливо, мастилото възбледо, с червени заглавия. Колите са били по осем листа. Тук има листове от кола м̄ (означено на лист 1) и от кола мѧ̄ (означено на лист 9).

За свързването на тези десет листа с Номоканон № 70 в БАН допринасят извънредно много две бележки, оставени саморъчно от Гилфердинг. Едната е върху обложката на листовете и гласи: „1550 год, Охрид (10 листов)“, а другата е в горното бяло поле на първия лист: „Из Номоканона, писанного в 7058 году“. От тези бележки узнаваме два важни факта — първо, че ръкописният Номоканон, от който Гилфердинг взел листовете, се е намирал някога в Охрид, и, второ, че по него има приписки от 1550 г. Тези същите вести намираме и в Номоканон № 70. На вътрешната страна на задната подвързийна кора има приписки:

---

[6] Нейно описание в Отчет импер. Публичной библиотеки за 1868 г. СПБ, 1869, с. 10—159; Отчет за 1873 г. СПБ, 1875, с. 12—19.



Обр. 5. Номоканон, БАН, № 70

1. Въ лѣто ѯзнн [7058—5508=1550] вмре ар҃хнепископъ кѵ Прорь. По его прѣставленне бы митрополитъ Рашкы Снмеѡнъ аръхнепископ по лѣта, нѣ съмрѣтню, нъ неволны ѡставленіемъ.

2. Да се знаетъ ѿ петого събора, нже бы при великимъ Ѵстиніанѣ, лѣтъ .цчв., до нне настоетъ до лѣта ѯзнн.[7]

Други приписки на същата корица:

1. Рѣка прочаѣ да не дрѣзнет писатн.

2. Рома сата

Рн свѣтленшн.

Венеціа бѣлла

Красненша.

И така днес, след повече от сто години, може да добием по-пълна представа за Номоканона, писан около средата на XV в., и можем да го попълним с фотоснимки от десетте листа, отнесени в Ленинград. За съжаление името на книжовника не знаем; то вероятно е било означено в приписка на незапазения последен лист. Този лист ще да е липсвал още по времето, когато Гилфердинг е намерил ръкописа, понеже и той не е означил книжовника. Почеркът на ръкописа е твърде разпространен, среща се по други ръкописи от XV в. По някой от тези ръкописи, който има означен преписвач, би могло да се установи и преписвачът на нашия Номоканон. Това предстои да се извърши.

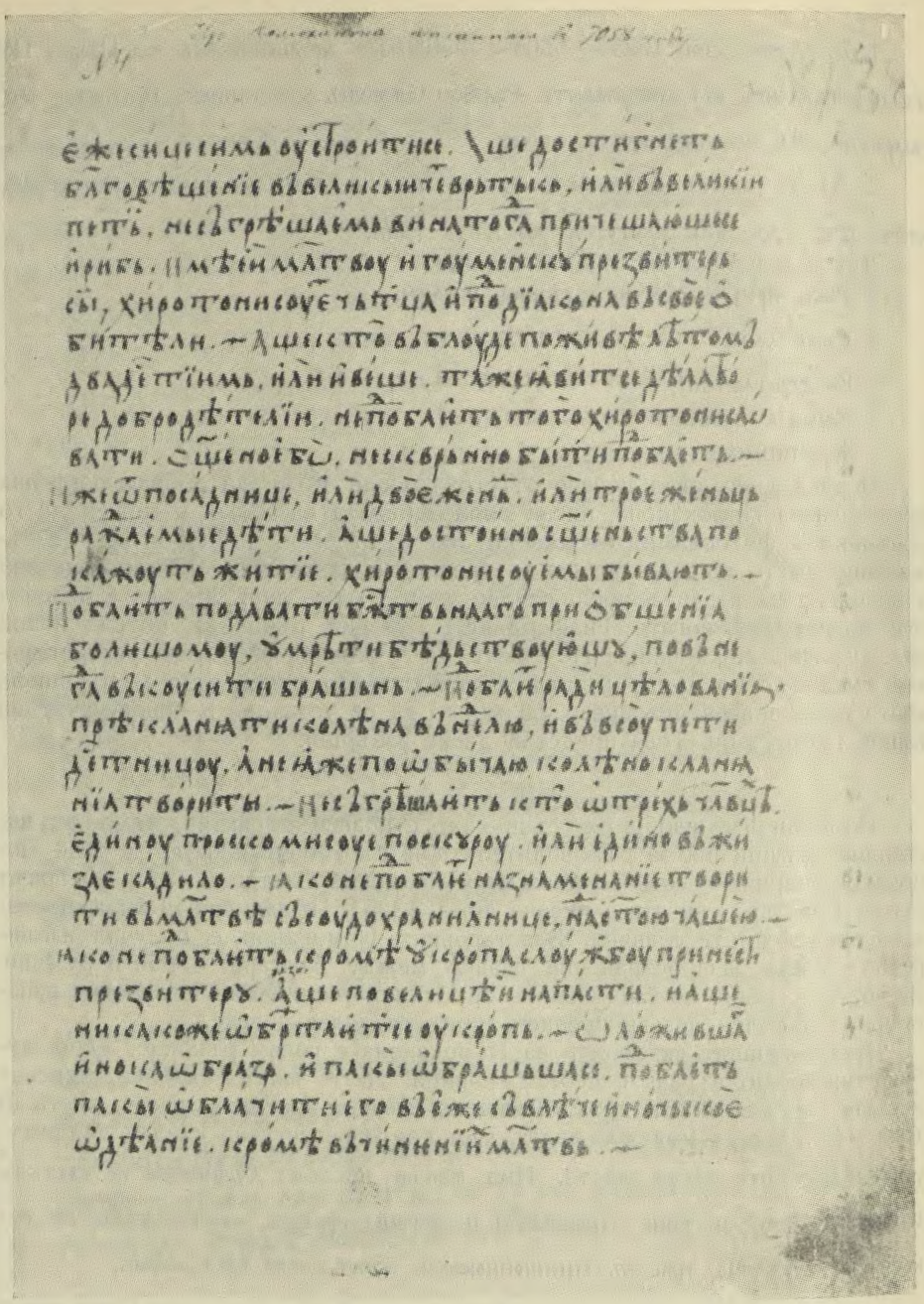
* * *

Номоканонът изобщо е съчинение с правен характер, едно от настолните съчинения за ръководителите на църковния живот. На този Номоканон (наричан често с гръцкото му заглавие Синтагма) автор е гъркът Матей Властар. Книгата е писана през 1335 г. и наскоро е била преведена сред южните славяни. Властаровият Номоканон е получил извънредно голямо разпространение главно между българи, сърби и румъни. В своето издание на Номоканона сръбският учен Стоян Новакович известява за няколко негови преписи, но те са далеч повече.[8]

Академичният екземпляр на Номоканона е голям ръкопис, едро, хубаво писмо, подвързан с дебели корици. Не е запазен изцяло, липсват листове предимно от края, откъдето са и въпросните десет листа. В този му вид сега има 300 листа, към които естествено следва да притурим посочените десет листа. Има такъв наслов: Съчиненіе по съставѣ ѡбыетінх҃ въсѣхъ вины сщенныихъ и бжтвны правилъ, потроужденно же въкоупѣ и сложенно, нже въ сщенноннокыіхъ послѣдныи Мат҃ѳеѡмь.

[7] Първата приписка е въведена в науката — вж. Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи. Книга I, Београд. 1902, с. 191, № 609 и 610; Й. Иванов, Български старини из Македония, с. 45.

[8] Ст. Новаковић, Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова, Београд, 1907, с. LXXVII—LXXXVII.



Обр. 6. Лист от Номоканона от сбирката на Гилфердинг

Начало: Нже сѷенныихъ и бжтвныи вещь правилъ процвѣте оубо ѡ самого того, ꙗкоже слово рече, бг҃омоуж'наго въ мирѣ жителства слова.

Съпоставен с печатания от Новакович препис от 1453 г., откъм превод академичният препис не показва отклонения, но към края има добавки, които у Новакович липсват. За този екземпляр на Номоканона не е писано в науката, а той заслужава по-специално изследване, понеже е един от ранните негови преписи — по воден знак е от средата на XV в. В научната литература е използувана само приписката за смъртта на охридския архиепископ Прохор и за неговия заместник Симеон, която по-горе бе приведена.[9]

III. СВИТЪК ЮЖНОСЛАВЯНСКИ РЪКОПИСНИ ЛИСТОВЕ

С оглед на евентуални бъдещи съпоставки и уеднаквявания бих желал да дам повече сведения за ръкописните листове, взети от Гилфердинг от разни южнославянски ръкописи, главно от Охрид и Лесновския манастир, събрани сега под шифър F. I. 488 (Ленинград, Библиотека „Салтиков-Шчедрин"). Понеже имах възможност да работя непосредствено с тази архивна единица (а разполагам и с фотокопия от нея), ще приведа и бележките, оставени от Гилфердинг било по белите полета на листовете, било на отделни листчета.[10]

1. Предисловие към Псалтира, ръкопис от 1695 г., три листа. Гилфердинг написал: „Лесновский монастырь № 7".

2. Предисловие към Следовен псалтир, ръкопис от XVII в., един лист. Едро, хубаво писмо.

3. Из Деяния апостолски, ръкопис от 1515 г., три листа. Гилфердинг написал: „Лесновский монастырь № 8. Лесново, № 8. Из рукописи, писанной в 7023 г.", т. е. 1515 г.

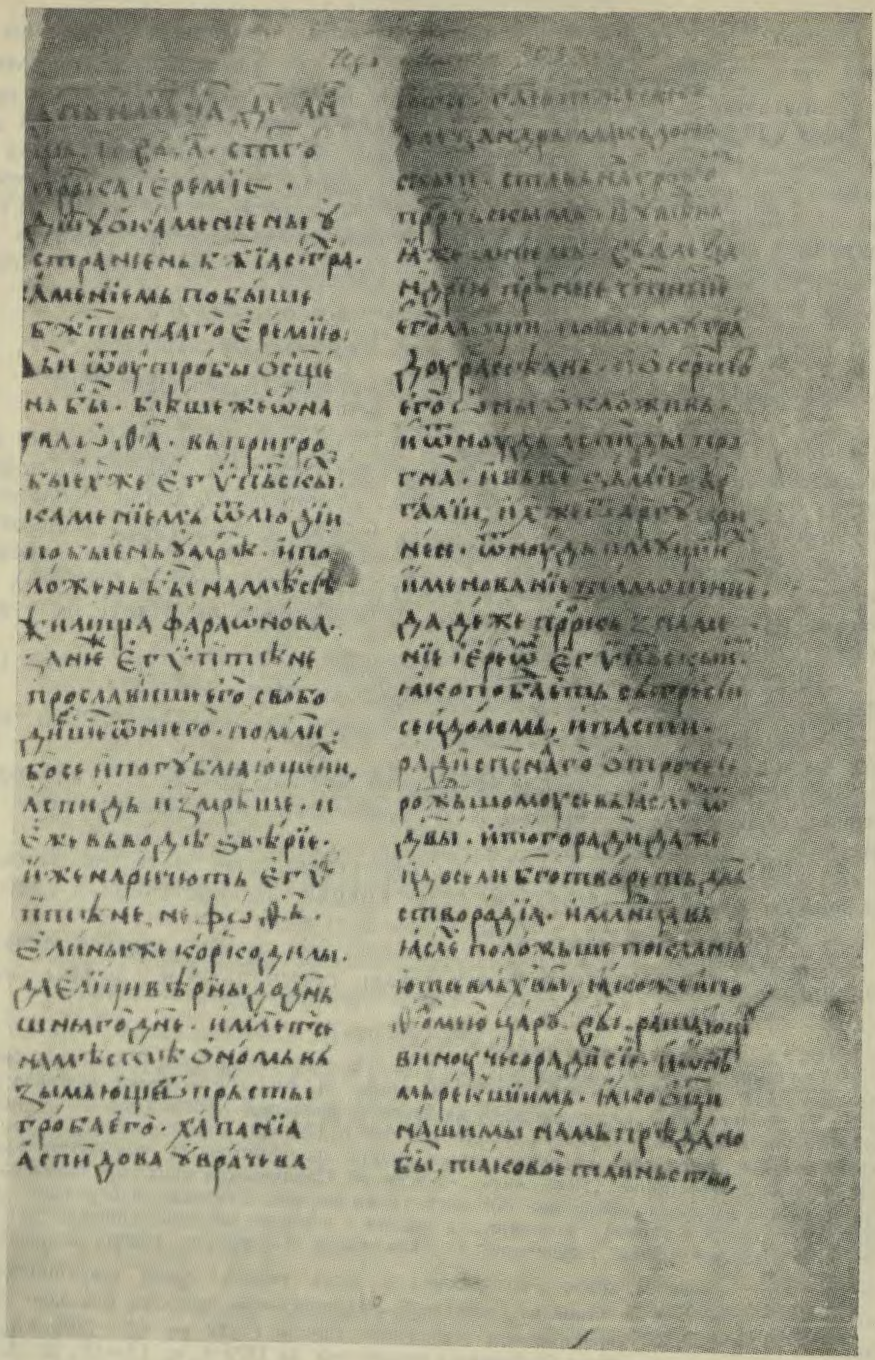
4. Из Постния триод, XVI в., полуустав, два листа, от Лесново. Гилфердинг пише: „Лесново, № 2. Из Триоди, переплетенной в 7240 г.", т. е. 1732 г.

В службата за неделя на блудния син има такава начална стихира: „Въ безгрѣшнꙋю въвѣрнхъ се землю, свавь грѣхъ срꙋпомь, пожехъ класъ

---

[9] Описание на книгата вж. у Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН, С., 1969, с. 128—130. У нас проф. М. Андреев накратко разгледа ръкописния Номоканон № 1/19 от сбирката на Рилския манастир, XVII в. (вж. Един непроучен препис на Синтагмата на Матей Властар. — Изв. на Правния институт за 1955 г., кн. 1—2, София, 1955, с. 296—300). За академичния препис на Номоканона има кратка бележка от В. Кънчов, който пише: „Номоканон, донесен от Слепченския манастир, писан на хартия. Книгата е запазена добре, има 330 листа голям формат. Отначало са отрязани 7 листа. Подвързията е яка и здрава. Заглавията са писани с червено мастило. Почеркът е красив и ясен. Тук даваме малко извлечение от оная глава, в която се говори за правата на автокефалните черкви и която е озаглавена: о нхже имоуть цр҃кви старѣишинства и правѣнь. Само това, що се пише за Охридската архиепископия, излагаме буквално според текста..." (В. Кънчов, Новонайдени охридски старини. СбНУ, кн. XIII, 1896, стр. 260).

[10] За тях вж. „Отчет" на Публичната библиотека за 1873 г., с. 13—17; В. А. Мошин, К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки, Труды ОДРЛ, XV, 1958, с. 417.



Обр. 7. Пахомий — ръкопис от 1545 г.

лѣностн н роукоетіемь свезахь дѣанен монхь снопн, нхже нзврьзохь не на гоумнѣ покаанїа. Нь молю те прьвовѣчнаго дѣлѣтела нашего бога вѣтрѡмь твоего благооутровїа развѣн плѣвы дѣль монхь н пшенницоу даждь доушн моен ѡставленїе".

5. Из служебен миней за месец ноември, XVII в., един лист, полуустав. Бележка на Гилфердинг: „Лесново, № 3. Из ноябрьской минеи с записью 7159 г.", сиреч от 1649 г.

6. Из служебен миней за месец май, 1545 г., четири листа, две колони, полууставно писмо, от Слепченския манастир. Бележка на Гилфердинг: „№ 2, Слепче. Из Минеи 7053 года", сиреч 1545 г. На листче към листовете от ръкописа Гилфердинг преписал бележката, оставена от книжовника: „Пнса се сіа книга въ лѣ ҃ѕнг (7053—5508 = 1545). Пнса грѣшнїн їеромонх Пахомїе, вѣчна мѕ паме, понеже пнса слабо, ер҃ъ бы боленъ". Това е същият книжовник Пахомий, който пише и ръкописите № 443 и 914 на Софийската народна библиотека.[11]

7. Из служебен миней за месец септември, от 1538 г., един лист, Лесново, полуустав. Гилфердингова бележка: „Лесново, № 6. Из рукописи, писанной в 7046 году", сиреч 1538 г.

8. Из Цветния триод, три листа, от Лесново. Гилфердинг пише: „Лесново, № 1. Из Пентикостаря, купленного в 7124 году", т. е. 1616 г. Според В. Мошин ръкописът бил от XVI в., а според мен той е от XV в., първата половина. По писмо и оформление този триод показва голямо сходство с ръкописния миней от 1435 г., намиращ се в Софийската народна библиотека, № 122. Бих казал дори, че са дело на едно лице. Триодът показва такава прилика по почерк и с листовете от Пролога от 1432 г., намерени в Охрид, за които говори и Мошин, а също така и с ръкописния миней, № 23 от сбирката в БАН.

9. Из Ирмологиона, XVI в., един лист, полуустав.

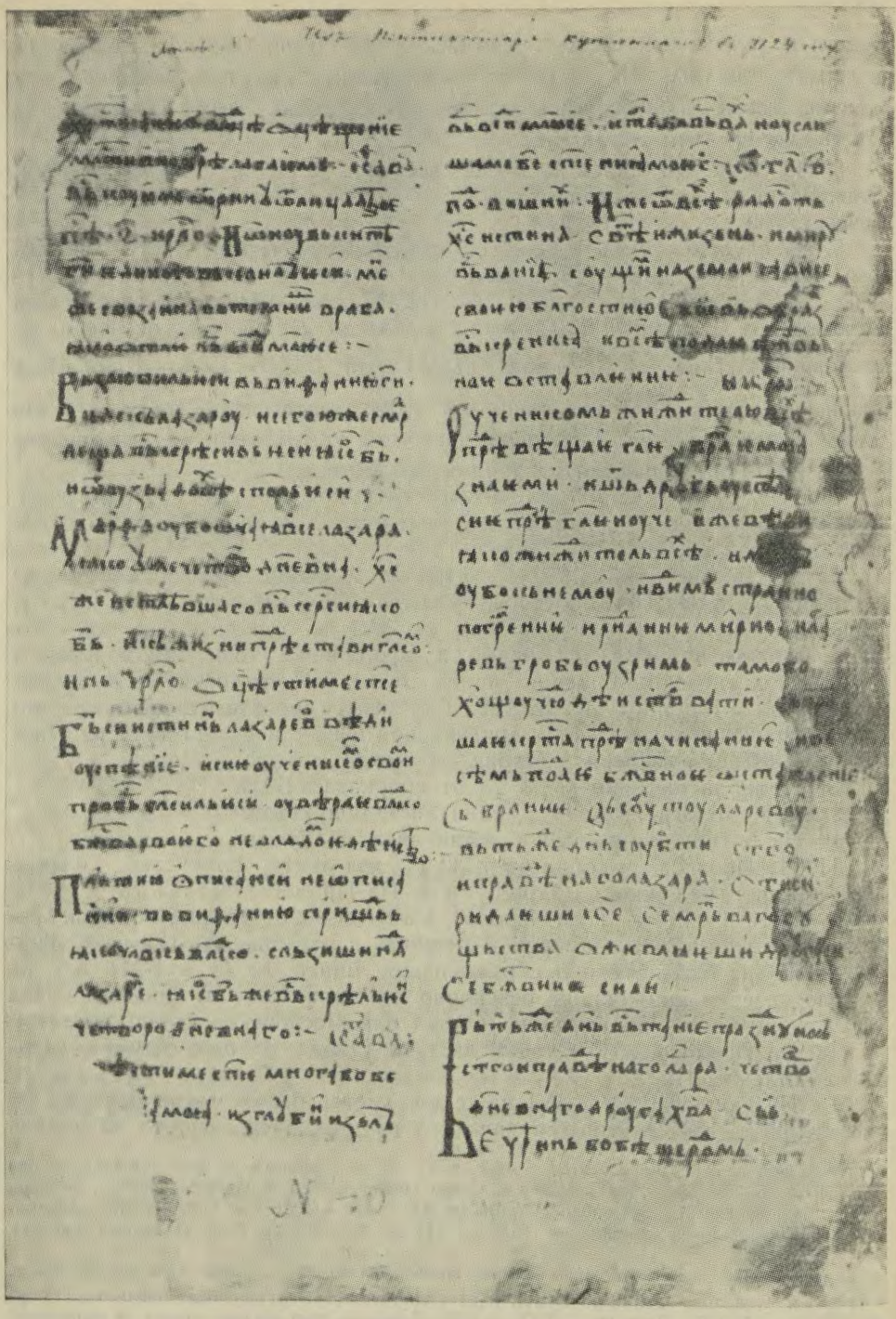
10. Из Богородичник, XV в., един лист, полуустав.

11. Из Пролога, ръкопис от 1432 г., два листа, полуустав. Гилфердинг оставил бележка: „Охрид, № 1. Из Пролога, писанного в 6940 году", сиреч в 1432 г. Този Пролог, както вече отбелязах, показва прилика с Цветния триод, намерен в Лесново, с ръкопис № 122 на Софийската народна библиотека и с ръкописния миней № 23 в БАН. Ако не са дело на един книжовник, безспорно те произлизат от една книжовна школа, едно книжовно средище (Охрид или Лесновския манастир).

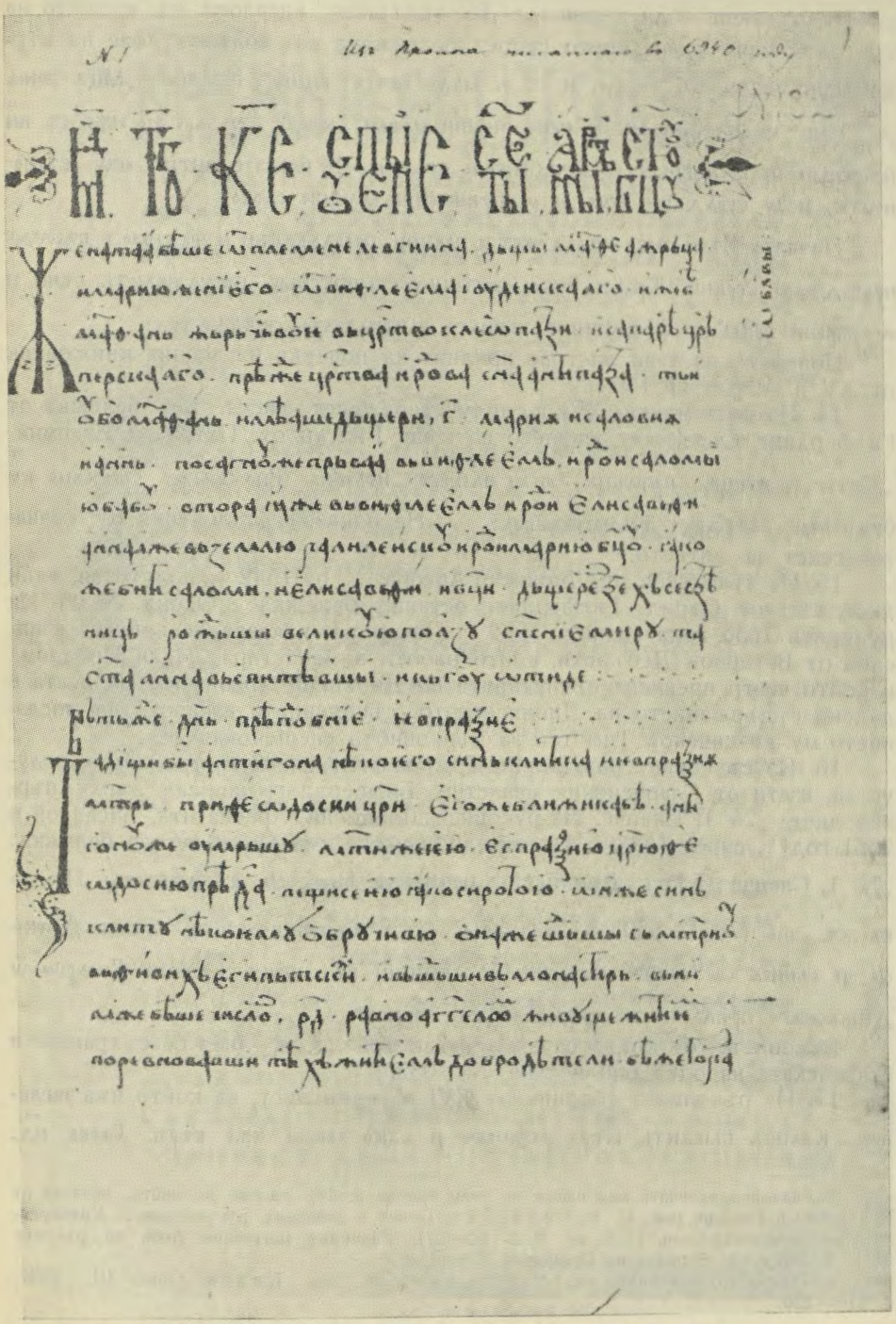
12. Из Пролога, XIV в., един лист, от Охрид. За него е дума в следващата бележка IV.

13. Из Пролога, XV—XVI в., седем листа, без оставени бележки от Гилфердинг. Тези листове са началото на ръкописа, защото на първия

[11] Б. Цонев, Опис, I, 1910, с. 464—470; М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис, III, 1964, с. 78—79; Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи. Книга I, Београд 1902, с. 191, № 611. В ръкописен сборник от XV в. (№ 142/28 на бившата Виенска придворна библиотека) има приписка от 1571 г.: „Н въ то лето престави се великн дескаль хнландарскн Пахомна, вечна емѕ память, месеца октомврна .л. дьнь" (вж. А. И. Яцимирский, Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Сборник ОРЯС, т. XCVIII, Петроград, 1921, с. 192). Може би тази вест се отнася за въпросния книжовник Пахомий?



Обр. 8. Цветен триод — XV в.



Обр. 9. Пролог от 1432 г.

лист е означена кола първа (а). Те съдържат началото на житието на сръбския княз Лазар, което според бележката на долното поле на първия лист заемало „ни. ан и по и мало нечто вниче". Наслов: „Мца іюніа .еі. днь w блаженнѣмь и прно помнимемѣмь кнезѣ Лазаре и нже съ нн нзбіеныи православныи ѡ нечьстнвыи агарень, и ѡчести жтіа егw въспоноутіе, и w страданн егw, и w прѣнесенін мщін слово.

Начало: Въсн оубо страл'чьстін повнзн прославленн и чюднмо е въсоудѕ правед'ныи страніе. Трѕдн оубо поутникѡ прпѕтные прохлажаютъ сѣнн и оутрѕженн пріем'ше ѡ поутншъстьвнаго влъскаваетъ трѕда.

Почеркът на тези листове прилича на почерка на нашия книжовник от XV в. Мардарий Рилски.

14. Из чети-миней, XVI в., полуустав, десет листа. Без бележка от Гилфердинг. Съдържат житието на Иван Рилски от Патриарх Евтимий: „Житіе и жнзнь прпwбна wца нашего Iwan'на Рнл'скаго, съпнсано кѵ Єѵѳіміемь патріархо трьновскынмь". — Не показва отклонения от познатия текст на житието.[12]

15. Из съчинение на Дионисий Ареопагит, от 1542 г., полуустав, един лист, взет от Охрид. Гилфердинг оставил бележка: „Охрид, № 11. Из рукописи 7050 года", сиреч 1542 г. Почеркът показва, че книгата е писана от Висарион Дебърски, който работи в манастира „Йоан Продром" и който често преписва съчиненията на Дионисий Ареопагит. На листа е дадено съдържанието на Дионисиевото съчинение и началото на посланието му до епископ Тимотей за църковното свещеноначалие.

16. Из съчинение на Дионисий Ареопагит, 1533 г., три листа, полуустав, взети от Слепченския манастир. Гилфердинг написал върху първия лист: „№ 1, Слепче. Из рукописи Дионисия Ареопагита, писанной в 7061 году", сиреч 1533 г. На отделно листче има друга негова бележка: „№ 1, Слепче 1533 г. Дионисий Ареопагит. Пнса сіа въ монасты Продро въ лѣ ѕѯа (7061—5508=1553), мца ф. н. Съврьшн кнігѕ, глемн Діwнісіе, и съпнса сію кннгѕ смѣренін и мъншін въ нноцѣ іеромона Вісаріw ѡ Дебрьскаго прѣла, и за трида не взе ничесо".

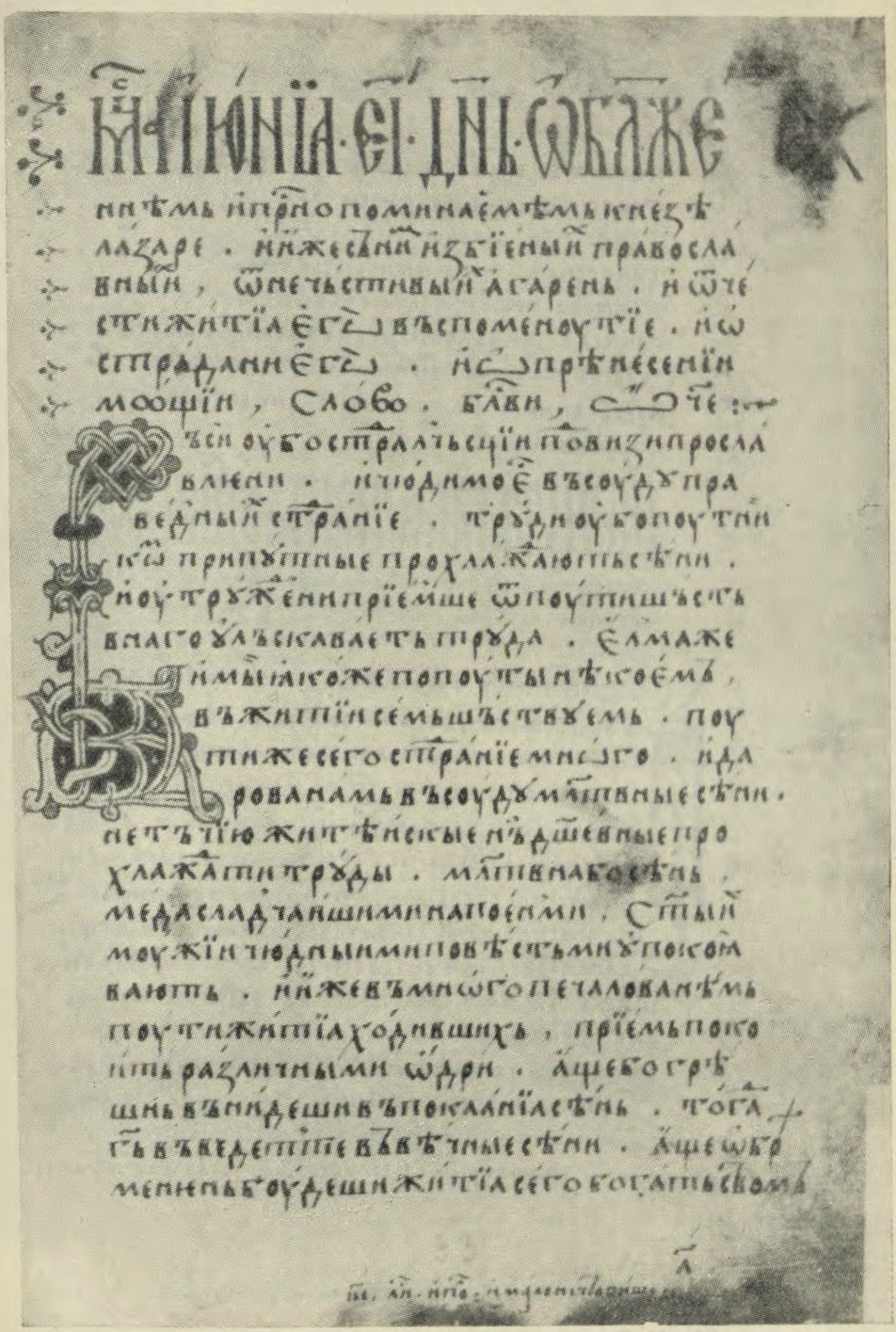
Ръкописът, от който са взети тези три листа, днес се съхранява в Софийската народна библиотека, № 1032.[13]

17. Из ръкописен сборник от XVI в., един лист, на който има заглавие: Колнка бываетъ мѣра разоумоу и како мѣры неже вѣрѣ. Слово. нд.

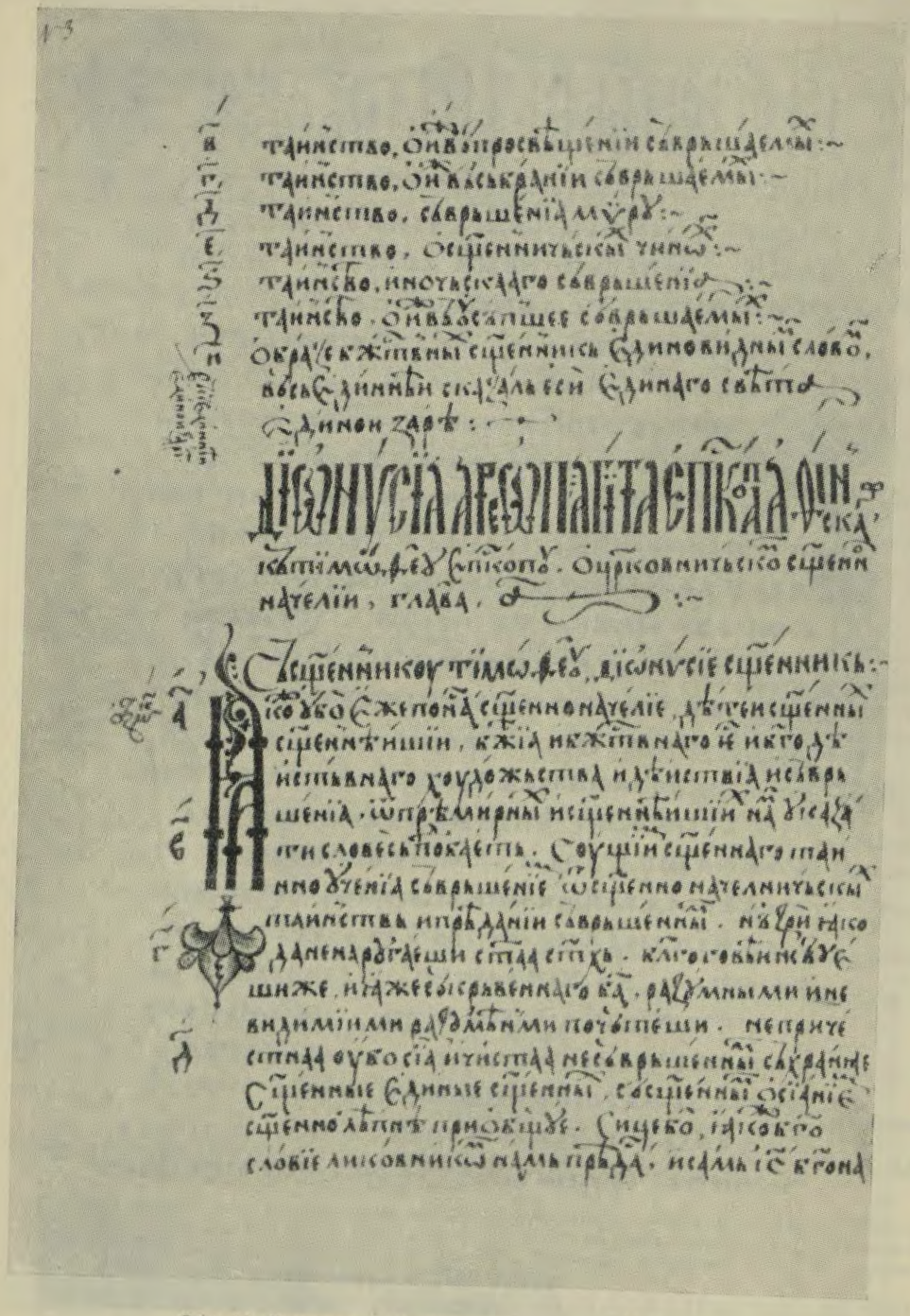
---

[12] Радченко напечата оня пасаж по този препис, който липсва в текста, печатан от Новакович в Гласник (вж. К. Ф. Радченко, Отчет о занятиях рукописями... Университетские известия, Киев, 1898, кн. 9, с. 96—97). Радченко погрешно сочи, че ръкопис № F. I. 488 е от сбирката на Порфирий Успенски.

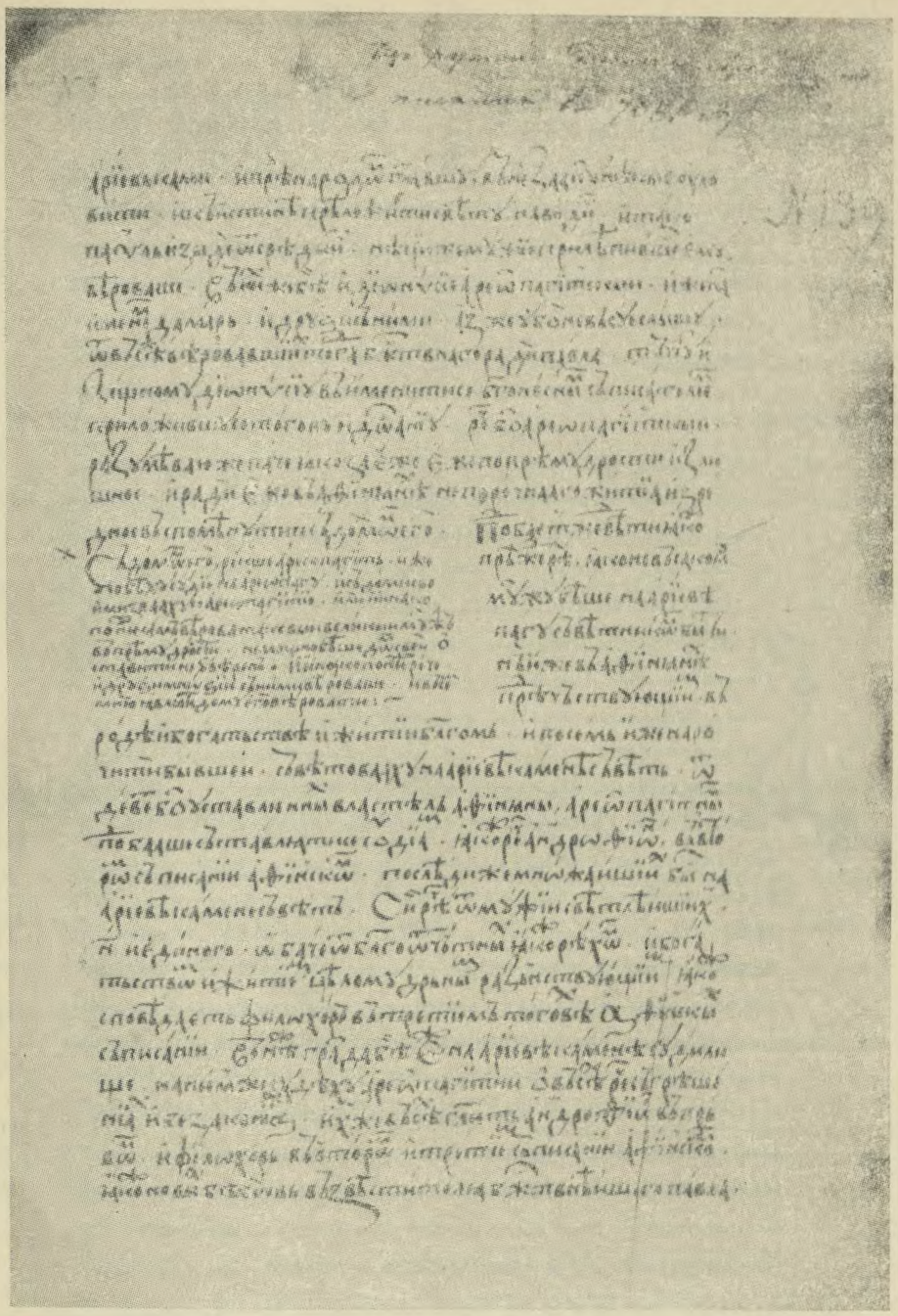
[13] Подробно описание вж. М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис, III, 1964, с. 216—220.



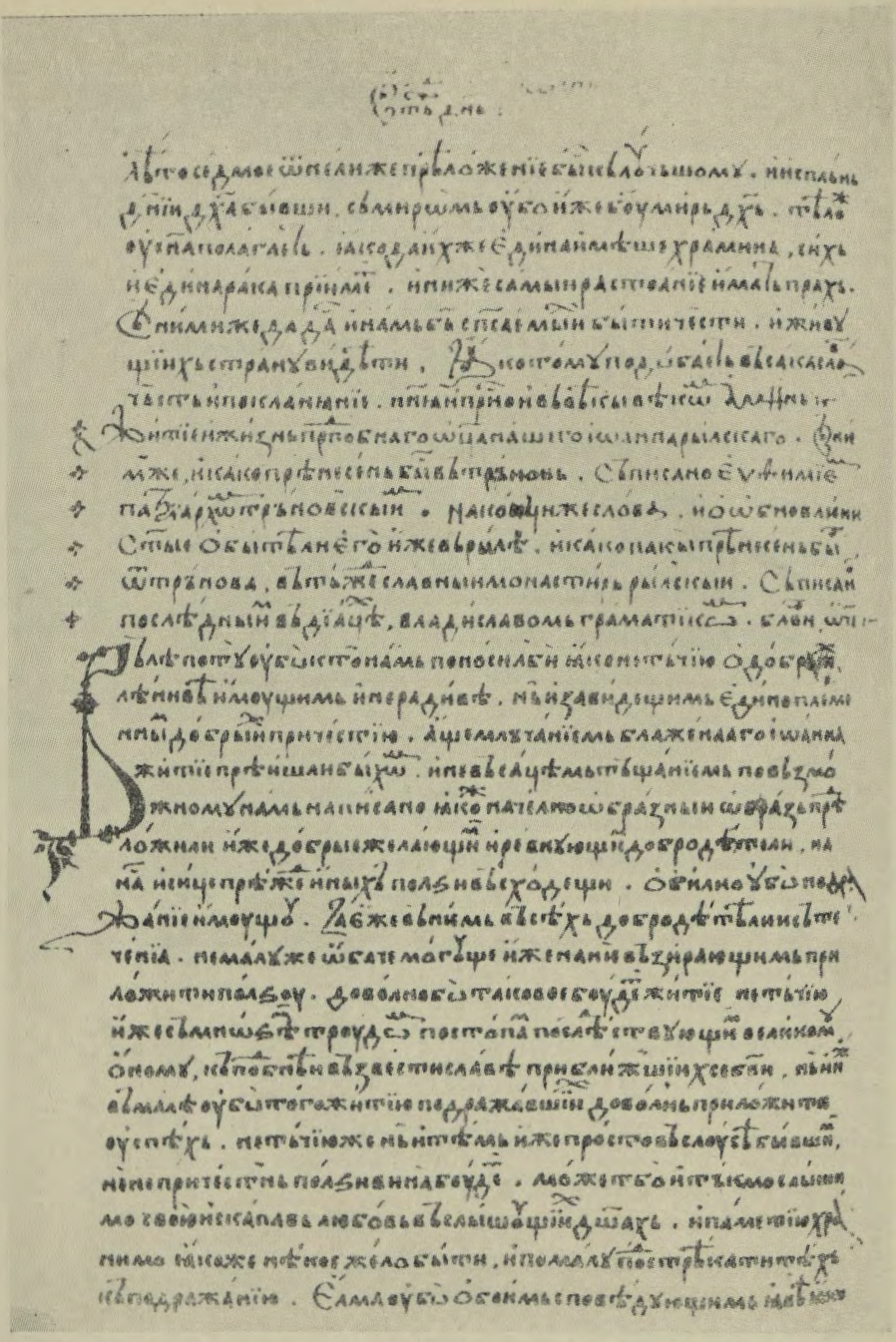
Обр. 10. Пролог — XV—XVI в.



Обр. 11. Висарион Дебърски — ръкопис от 1542 г.



Обр. 12. Висарион Дебърски — ръкопис от 1533 г.



Обр. 13. Мардарий Рилски — Панегирик от 1483 г.

18. Из ръкопис от XIV—XV в., съдържащ съчинение — разговор между душа и тяло, един лист, устав (вероятно из съчинението „Диоптра" от Филип Монотроп). Почерк — близък, дори сходен с ръкописните листове, тук означени под № 8 и 11.

19. Из ръкопис, XVI в., три листа, полуустав. Има означена статия: „W мльчальствующіихъ, кьгда начинають разоумѣти, где достигоше въ дѣланіихъ своихъ въ бесконечномь оумрьтвн, сиѣ пребываніи мльчальства, и кьгда могоуть оуповати мало іако начаше дати имь трудꙋі ихъ плодь. Слово вї".

20. Поменик, XVI в., един лист. Много лични и селищни имена от Щип, Баиловци, Злидол, Голочелци, Брезовица и др.

21. Из ръкописен сборник, XVI в., 19 листа, на които са поместени житията на св. Петка Търновска (краят на житието) и на Иларион Мъгленски (без края), написани от Патриарх Евтимий. На л. 65—69: житието на св. Петка с добавката от Григорий Цамблак. На л. 66об долу на бялото поле бележка: „W зде прѣнди въ Цамблаково". Иларионовото житие заема листове 69об — 83. В наслова Евтимий е наречен кѵ.

IV. ЗА ЕДИН ПРЕПИС НА ПРОЛОГА ОТ XIV В.

За подобна идентификация става дума и в тази бележка, отнасяща се за Пролог от XIV в., сега съхраняван в ръкописния отдел на БАН, № 74. Прологът не е запазен много добре, липсват листове в началото и края. Сега има 403 листа, голям формат, едро, хубаво писмо. Някога е бил в библиотеката на Охридската църква „Свети Климент", както се вижда от една приписка в него: „В лѣ ,ѕцпд (6984—5508 = 1476) въ дни благочтнваго и хртолюбнваго гна деспота Гюр'гіа и сна его, азь смеренн Никодм и по мати бжіен патріархъ прнложн сію книгѫ великон цркви патріархнн Жичн. Кто га кіе wѣтн w цркве, да б(ѫд)е прокле, аминъ".

От друга приписка (тайнопис) се вижда, че книгата е писана от книжовник Дамян (оканнаго Дамнана трꙋд., ра(бъ)... нже оусрѣдне).[13]

Прологът е известен на науката, някои поместени в него съчинения са обнародвани — разказ за Никола Воин,[14] разказ за византийците-християни, избити при Крум и наследниците му,[15] проложно житие на св. Петка Търновска,[16] разказ за Михаил Воин.[17] В него са поместени още: житие

---

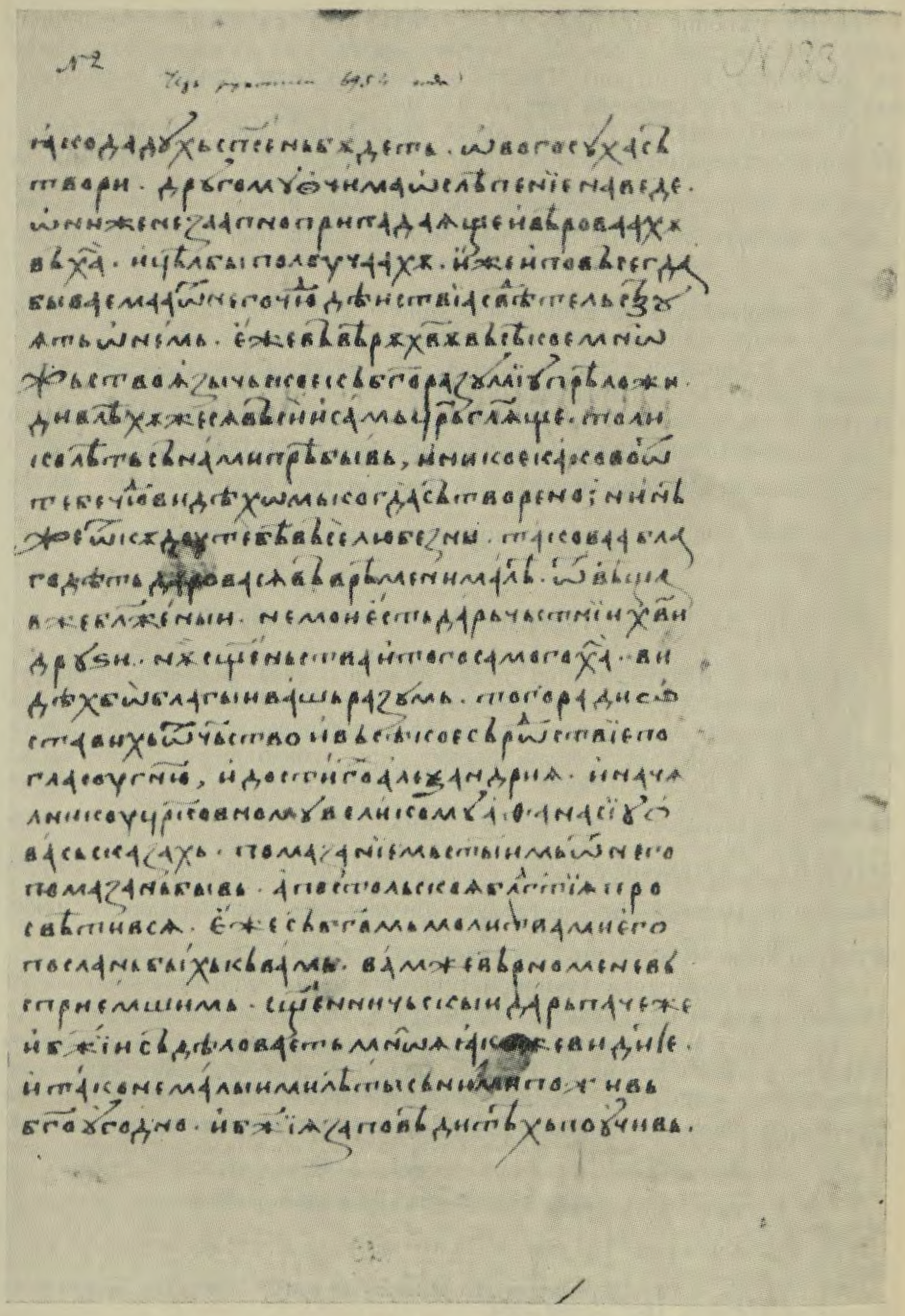
[13] Двете приписки са печатани от Й. Иванов, Български старини из Македония, с. 43.

[14] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. I, София, 1958, с. 125—128.

[15] Б. Ст. Ангелов, Из славянските ръкописи в БАН. — Известия на Архивния институт, кн. I, София, 1957, с. 267—274.

[16] Пак там, с. 290—292.

[17] Пак там, с. 297—300.



Обр. 14. Лист от пролога — F. I. 488

на Иван Рилски, Иларион Мъгленски, Димитър Солунски, разкази за Козма мних, Йоан монах юнак и др.[18]

Тъкмо от този ръкопис Гилфердинг е взел един лист (а може би и повече, от края му например) и го е отнесъл в Русия. Днес този лист се пази в Ленинград — библиотека „Салтиков-Шчедрин", № F. I. 488— части от отделни ръкописи, събрани от Балканския полуостров. За това убедително говори: 1. Почеркът на отнесения лист; 2. В ръкопис № 74, между сегашни листове 192—193, има липса, която се свързва с въпросния лист; 3. Оставената от Гилфердинг бележка: „1446 год., Охрид, № 2. Из рукописи 6954 года"[19].

Съдържание на отнесения лист: завършекът на житието на архиепископ Фрументий и начало на житието на пророк Наум, с което започват четивата за месец декември.

Археографските занимания и тук дадоха хубав резултат — попълване на един ценен среднобългарски ръкопис. Не е изключено след време да бъдат издирени и другите листове на нашия Пролог, които сега липсват в края на ръкописа.

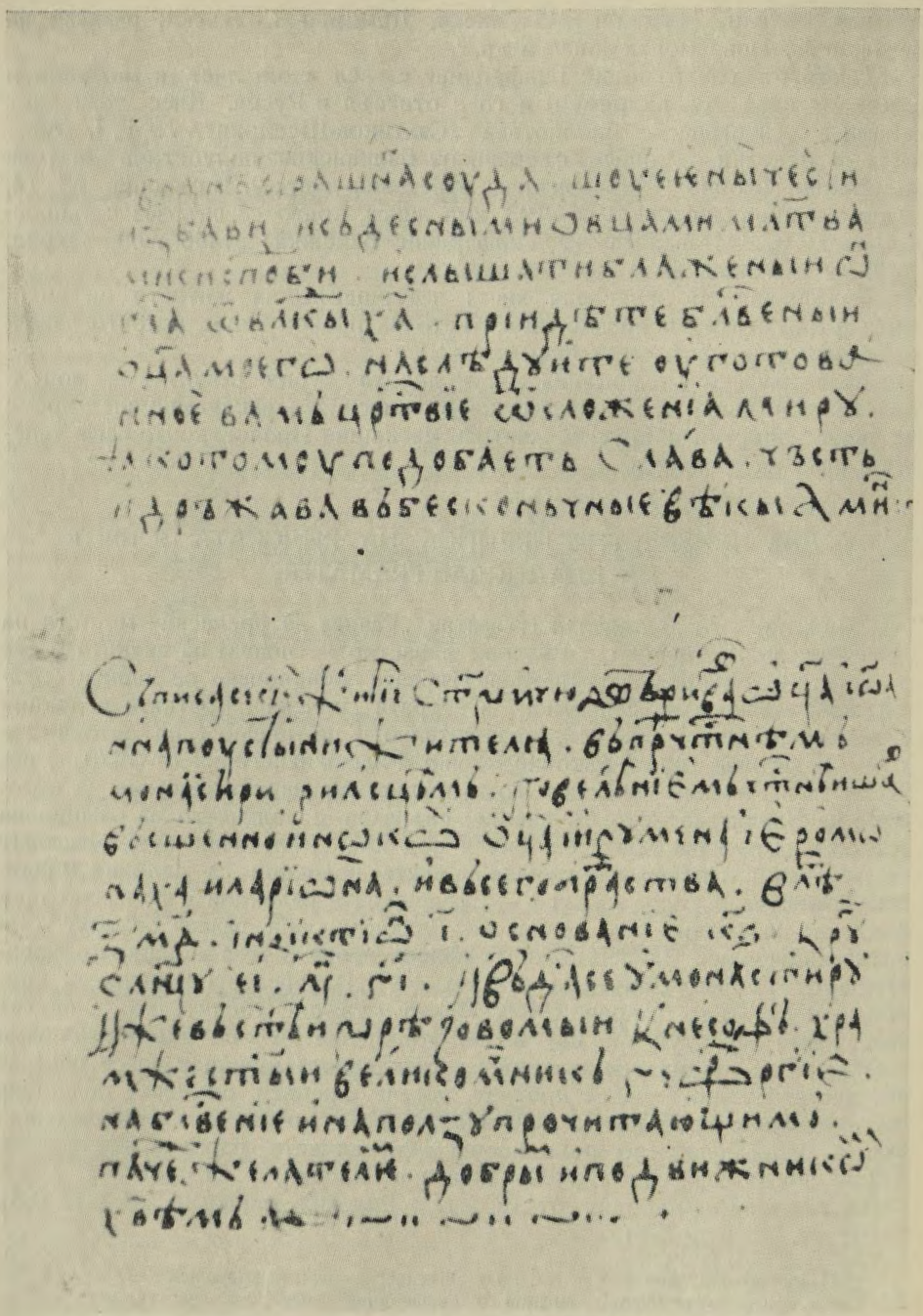
V. ДВА НЕИЗВЕСТНИ ПРЕПИСА НА РИЛСКАТА ПОВЕСТ НА ВЛАДИСЛАВ ГРАМАТИК

Написаният от Владислав Граматик „Разказ за пренасяне мощите на Иван Рилски от Търново в Рилския манастир" е познат на науката в две редакции — обширна и съкратена. Първата обикновено се нарича „белградска", понякога и „софийска", а втората „рилска". Кратката редакция е известна по много преписи, включително и по преписа на автора, съхранен в неговия голям ръкопис, т. нар. Рилски панегирик от 1479 г., намиращ се в Рилския манастир. Този препис има важно значение за историята на Владиславовото съчинение, свързана с наличието на разширена редакция на разказа (известен още и под име „Рилска повест"). Изказват се две мнения. Според едни учени и двете редакции са дело на Владислав Граматик, а според други — разширената редакция е по-късно произведение, изградено въз основа на Владиславовия разказ от друг български книжовник. След Юрдан Трифонов втората теза е обширно разработена от Георги Данчев в книгата му „Владислав Граматик — книжовник и писател" (София, 1969). Макар и твърде убедително да звучат съжденията му, тук не ще взема отношение по тях. Ще кажа само това — за по-голяма убедителност в съжденията нужно е да се изнесат още вести. Нужно е да се проучат повече преписи от двете редакции, преди всичко от обширната редакция, позната досега само по два преписа — белградски (по ръкопис на Белградската народна библиотека, XVI в., обнародван от Ст. Новакович в Гласник, XXII, 1867, с. 286—302) и рилски (по ръкопис от 1809 г. в Рилския манастир, № 1/27 (66), неиздаден.

---

[18] Подробно описание у Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в БАН, с. 147—150. Кодов, както преди него Й. Иванов и Гилфердинг, погрешно сочи година 1446 — погрешно прочетено ѳ҃цнѧ вместо ѳ҃цпѧ.

[19] Гилфердинг погрешно сочи годината 1446, съдържаща се в приписката на патриарх Никодим, като година, в която е писан Прологът. Той е от XIV в.



Обр. 15. Бележката на преписвача от 1536 г.

Имайки пред вид важността на въпроса за връзката между двете редакции на Рилската повест, ще съобщя за два неизвестни преписа на обширната редакция на повестта. Публикуването на текста по по-старинния препис може да стане на друго място, а тук ще дам само някои по-общи вести за тях, както и за ръкописите, в които се намират.

Единият препис се намира в ръкописен сборник, съхраняван в сбирката на Хилендарския манастир (по-рано под № 214, а сега под № 482). За него пръв извести Константин П. Дмитриев-Петкович[20], а после по-подробно описание на сборника намираме у Сава Хилендарец[21]. В сегашния си вид сборникът има 172 листа, четвъртина. В него са поместени и три съчинения за сръбския княз Лазар, загинал на Косово поле през 1389 г. в битката срещу турците. Съдържа две жития за Иван Рилски. Първото почва от лист 2: „Память преподобнаго о҃ца нашего Іоанна поустиннножителя рилскаго“. Понеже в научната литература липсва неговото начало, не мога да кажа кое проложно житие е. Второто съчинение за Иван Рилски заема листове 26—52: „Житіе и жизнь Іоанна Рылскаго, въ ніемь же и како пр҃енесень бысть въ Трьновъ, съпнсано Єѳ҃ѳміемь патріархомь трьновскимъ“. — Константин Петкович дава по-пълно заглавието: „Житіе Іоанна Рильскаго, пнсано Єѳ҃ѳміемъ, патріархомъ Терновскимъ, и како пр҃енесенъ бысть ѿ Трънова въ славныи монастырь Рылскии, съпнсано послѣдниимъ въ діацѣхъ Владиславомъ граматикомъ“.

Непосредствено след житието на Иван Рилски преписвачът е оставил следната ценна приписка: „Съпнса се сіе житіе с҃тгѡ и чюдѡтворца ѡц҃а Іѡан҃на поустыннжителя въ пр҃ѣчтн҃ѣмъ монастнрн Рил҃сц҃ѣмъ повел҃ѣніемъ чтн҃ѣнша въ сц҃ѣнноннѡмъ ѡц҃а і игѳмена іеромѡнаха Нларіѡна и всего бр҃ства, в лѣ ҂ѕмд, індіктіѡ .і., основаніе .ѯѕ., кр҃ѕ слнц҃ѕ .єі., лѕ .гі. И въда се 8 монастнрѕ, нже въ с҃тѣн гѡр҃ѣ, зовомын Кнесофъ [правилно — Ксенофъ], храмже с҃тын великомнникъ Геѡргіе на бл҃веніе и на пол҃зѕ прочнтающимъ, паче желателе м҃ы добры и подвижнникѡ х҃вѣмъ“.

На лист 171 об се обажда книжовник Орест: „Трѣдн се о снхь тетразѣхь іеромонахъ Орестъ отъ Раванице и оставнхь оу монастырѕ Хилендарѕ благословенія ради, богъ да простн“.

Съпоставката на този препис с текста на преписа от XVI в., печатан от Новакович, показва, че големи разлики между тях няма. Следователно те възхождат към общ първообраз или единият от тях е преписван от другия. Засега определено отношение по въпроса не може да се вземе. Важно е това, че вече имаме точно определен по време препис на раз-

[20] К. П. Дмитриев-Петкович, Обзор афонских древностей. СПБ, 1865, с. 91.
[21] Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky Chilandarské, Věstník kralovské České společnosti náuk, 1896. Prag, 1897, c. 53—54.

ширената редакция на „Рилската повест“ — 1536 г.[22] А това е важна подробност: имаме свидетелство за наличието на тази редакция, което на свой ред означава, че тя е възникнала по-рано или в най-добрия случай в 1536 г., ако може да считаме този препис за първообраз на обширната редакция. От важно значение е и тази подробност — датираният от 1536 г. препис е направен в Рилския манастир, което подсказва, че такава редакция на повестта е имало там, че тя е направена в манастира въз основа на Владиславовия първообраз.

Тъй като този препис на „Рилската повест“ може да бъде обнародван на друго място, тук ще дам само някои по-важни негови отклонения в съпоставка с печатания от Новакович текст. Както ще се види, някои изрази в рилския препис са *по-пълни* и по-точни. За съжаление в момента не разполагам с пълния текст на разказа — липсват снимките с неговото начало, дето се говори за турското нашествие, за Хрелю и пр. Разполагам с текста от лист 43 об до лист 52, който започва така: „... оукрашенн н въ чнноу чрѣды своее прѣ бмь прѣстоеще, ꙗко древле Захарїа“. Ето и някои от разночетенията:

Белградски препис	Рилски препис
знаменнїемь (с. 289)	званїемъ (л. 43 об)
зданнꙗ (с. 289)	зданїа въса (л. 44)
послоужьноꙗ (с. 290)	съпослоушное (л. 44)
хотеще (с. 291)	хотеще прочее... (л. 45)
оубо (с. 292)	оуже (л. 46)
малымн (с. 292)	немалнмн (л. 46)
съ вьсѣмь (с. 293)	съ въсацѣмь (л. 46)
Кꙗласнꙗ (с. 293)	Гꙗласїе (л. 46)
града бльгарскаго Трънова (с. 293)	града блъгарѡ Трънова (л. 46 об)
равьностоꙗтельно (с. 293)	нестоателно (л. 46 об)
нзнтн того ꙗвлꙗхоу се (с. 293)	нзытн готовлꙗахѫ се (л. 46 об)
града того (с. 294)	града того ꙗко заоутра нзытн хотеть ѿ града (л. 46)
да ведоуть его въ арьхнепнскопню (с. 294)	да ведоу его къ стомѫ въ архїепкпїю — (л. 47)
моужоу же светоꙗ	моуж'же стоꙗ (л. 47)
тѣмь же о томь (с. 294)	тѣхъ же о томъ (л. 47)
вьнезаапоу ꙗкоже (с. 294)	вънезаапѫ нзыде ѿ ковчега ꙗкоже (л. 47 об)

[22] По датировката на обнародвания от Новакович препис има различие. Й. Иванов (Жития на Иван Рилски, София, 1935) веднъж сочи, че е по ръкопис „от XVI—XVII в.“ (стр. 21), а друг път, че е „от XV—XVI в.“ (с. 74). Новакович още в заглавието сочи „спремио за штампу по рукопису 16-ога в.“ (с. 233). От XVI в. го дава и Л. Стојановић, Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Рукописи и стари штампане књиге. Београд, 1903, с. 103—104. Той сочи № 327 (21), а не стар № 22.

н вь рѣкоу вѫшьдьше носнмн молнтвамн (294)	н въ рекоу вѫшьше н безь врѣда прѣшьше, носнмн мл҃твамн... (л. 47 об)
ꙗко пьрнцнн (с. 295)	ꙗко на пъпрнцнн (л. 47об)
Богдань жоупач (с. 295)	няма в ръкописа
н вь домь пакы (с. 295)	н въ дѡ҃ пакы моужа (л. 47об)
славьномоу (с. 295)	днвномоу (л. 48)
вь отрокы (с. 295)	съ отрокы (л. 48)
ꙗкоже вьзрнше (с. 295)	ꙗкоже варнв'ше (л. 48)
словомын (с. 296)	словнмнн (л. 48 об)
ктнторнца (с. 297)	ктнторнца (по полето пряко)
Георгіе ктнторь	Гєѡргіе ктнтѡ҃ (л. 49) — пряко
ꙗкоже прѣжде н пръ...възвращахоу се (с. 298)	ꙗко҆ н прѣжде н прѣсы бывше, възвращаахѫ҃ се (л. 49 об)
нижае сьстадня водамь велнцнмь (с. 300)	нижае състатіамъ водаⷨ велнкыⷨ (л. 51)
на кѹрь светаго (с. 300)	на кѵевръ ст҃го (л. 51)
ѣлѣше (така) (с. 301)	нсцѣлѣше (л. 51 об)

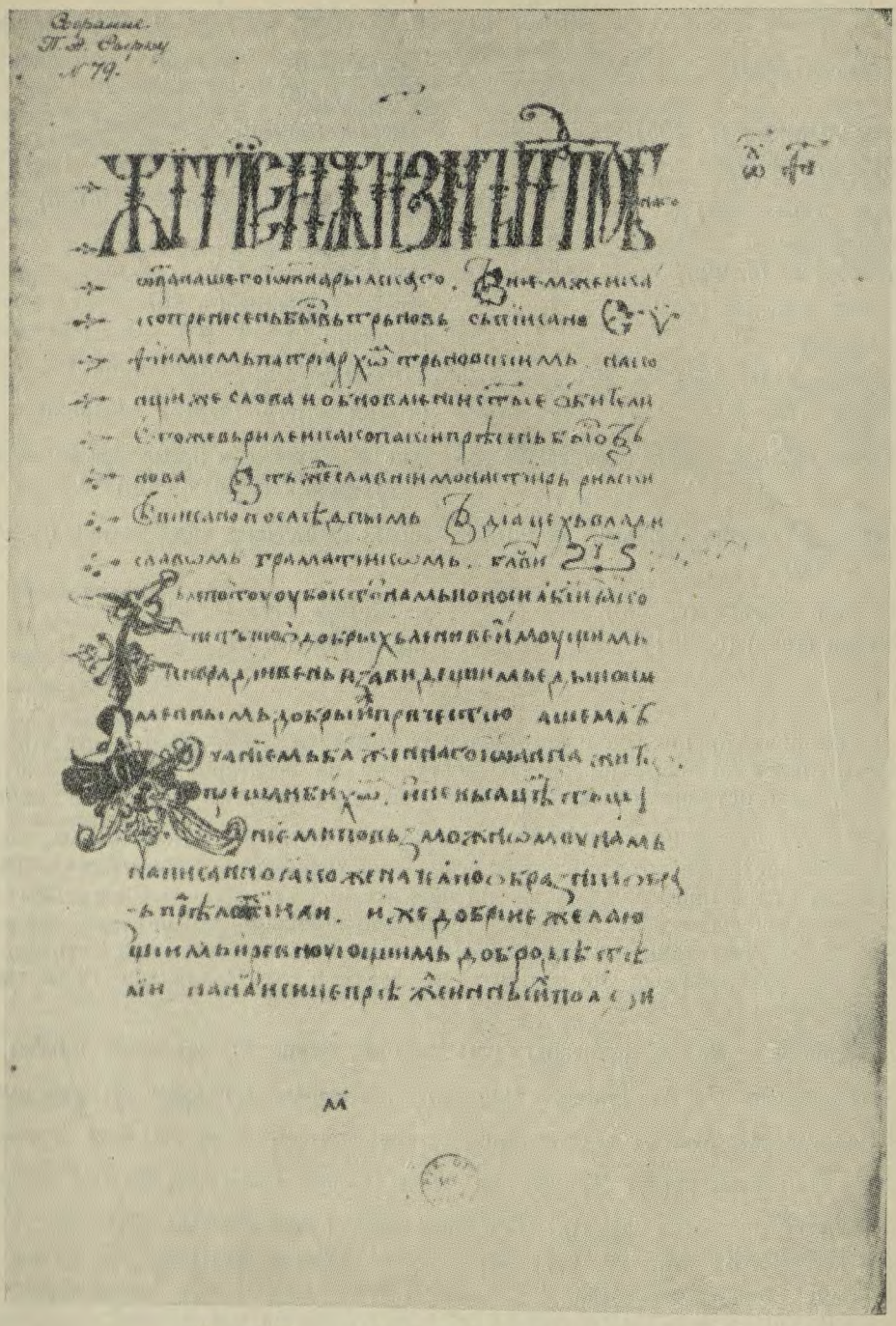
* * *

Вторият препис се е намирал в ръкопис от XVI—XVII в., от който П. А. Сирку по време на своето пътуване из България взел 24 листа. Сирку не е оставил никакви бележки за ръкописа, но той е бил голям, защото на въпросните листове са означени коли 40, 41, 42 (м҃, ма҃, мв҃), по осем листа. Взетите листове сега се съхраняват в Ленинград — Ръкописен отдел при Академията на науките, ф. 55 — П. А. Сирку, № 13. 7. 17. Те са на голям формат, неособено красиво, но четливо писмо. На тях са поместени житието на Иван Рилски от Патриарх Евтимий и разказът за пренасяне на мощите на светеца от Владислав Граматик. Заглавието е:

„Жнтіе н жнзнь прѣпоб҃наго ѡц҃а нашего Іѡ҃ннa Рыскаго, въ нем'же н како пренесень бы҃ вь Трьновь, сьпінсано Єѵ҃ѳінміємь патріарх҃ѡⷨ трьновскінмь. На концін же слова н о обновленін ст҃ые обителн егоже вь Рнле н како пакін прѣ(не)сень бы҃ от Трънова въ тьже҃ славнін монастірь Рнлскн, въпінсано послѣднымь въ діацехь Владнславѡмь Граматінкѡмь. Блвн ѡ҃.

Начало: Въ лепотоу оубо кто намь поносна' бін ꙗко не тъчню о добрыхь леннве нмоущнмь..."

„Рилската повест" започва от лист 20 об, за което има означение на полето „Вла҃славъ". Целия текст и тук не е запазен, но за разлика



Обр. 16. Ръкопис № 13. 7.17 от сбирката на Сирку

от предишния препис имаме началото на разказа. По такъв начин двата преписа се допълват. И в преписа на Сирку се намира името на ктитора Георги: „... и преже же вьсе принесениѥ вншінмь и помощію блгочьстиваго гна и новаго ктитора стен обителе бившa кнзь Гєѡргіа, иже вьсе недостатьчное монастирскін занен красне же и село издедно оуправлъшаго".

Ще изнеса още една вест за „Рилската повест", понеже съм склонен по заглавието ѝ да допусна, че в случая имаме текст на нейната разширена редакция. Когато съм работил със самия препис, не съм отбелязал някои от пасажите, които говорят за характера на преписа — кратката или обширната редакция. Този препис се съхранява пак в сбирката на Сирку — № 13.4.9. Това е южнославянски ръкопис от XVII в., 72 листа, четвъртина, хубаво писмо, съдържащ само съчинения за Иван Рилски. Отначало (л. 1—32) служба в чест на Иван Рилски, на л. 33—54 е житието от Патриарх Евтимий, а на л. 54—72 — Рилската повест от Владислав Граматик. Както почти винаги, тези две съчинения са обединени в едно още в самия наслов (л. 32): „Житіе и жизнь прпобнаго wца нашего іwанна Рилскаго, въ нем же и како пренесенъ бы вь Трьновь, съписано єѵѳміемъ патрнархw трьновскым. На конци же слова и о wбновлєнии стые обытєлі его, иже вь Рылѣ, и како пакы пренесень бы ѿ Трънова вь тьжде славнын монастирь Рылскин, съписано послѣдным вь днашѣхъ Владиславом граматикwмъ".

VI. СРЪБСКИ ПРЕВОД НА СЛОВА ОТ ДАМАСКИН СТУДИТ

Съчинението на Дамаскин Студит „Съкровище" (*Θησαυρός*) и още повече отделни слова от него получили много голямо разпространение в старата българска литература. Това проникване и въздействие е особено добре показано в излязлата през 1965 г. обширна монография на Донка Петканова „Дамаскините в българската литература". Освен тази пряка задача на книгата в нея са разгледани и други въпроси, свързани с живота и творчеството на видния гръцки писател от XVI в. Между тези въпроси е и въпросът за проникването на най-важното съчинение на Дамаскин Студит „Съкровище" в руската и сръбската литература. Петканова говори за два руски превода на „Съкровище", които според нейното наблюдение „не получават разпространение сред народа. Очевидно в Русия Дамаскиновите слова не стават народно четиво и не изиграват *никаква роля* (к. н.) за развитието на руската книжнина. Те само свидетелствуват за връзките между руската и новогръцката литература от XVII и XVIII в., ограничени в кръга на църковните интереси" (с. 13). Явно е, че в така изразената оценка има нещо за уточняване; твърде пресилено е да се говори, че дамаскините „не изиграват никаква роля за развитието на руската книжнина". Освен това, когато се говори по този въпрос, не може да се пропусне преводът на Дамаскинови слова от Самуил Бакачич, направен в Света гора през 1691 г. Преводът му е познат по автограф на писателя — ръкопис № 327 на Софийската народна

библиотека.[22] Бакачич оставил такава приписка: „Красная и душеполезная сѣло книга, нарицаема Тисаврос, сн есть Скровище, юже списа въ иноцехъ Дамаскинъ иподиаконъ Стѣдитъ Соловиенинъ грѣчьскн. Прѣведе же на езыкъ словенскін въ іеромонасехъ Самоилъ Бакачичъ Рѣсинъ въ Святон горѣ Аѳонстѣи, въ скитахъ святые и праведные Анны. Въ лѣто ѿ вьплъщенїа Христова ,а҃х҃ча (1691)..."

Преводът на Бакачич свидетелствува не само за голямата популярност и разпространение на забележителното новогръцко съчинение „Съкровище" в славянския свят, но показва така също и значението на книгата, забелязана от Бакачич, и нейната роля в живота на южните славяни. Бакачич безусловно е знаел за съществуването на други южнославянски преводи на „Съкровище", главно български (пълни и частични преводи). И независимо от това той решил да даде свой превод на „Съкровище", предназначен, изглежда, за руски читатели. Тук именно е особеното значение на неговия превод в историята на старите славянски литератури, по-специално в историята на староруската литература. Особено внимание заслужава заглавието на книгата, наречена Тисаврос „сн есть Скровище" — макар да не съдържа всички слова на „Съкровище", а само три, Бакачич заимствува заглавието на Дамаскин Студит „*Θησαυρός*". Какви причини обуславят това название, засега остава неясно.

Що се отнася до проникването на „Съкровище" в сръбската литература, Петканова пише: „Дамаскиновите слова са известни и в Сърбия. Там обаче *нов превод* (подчерт. Б. А.) на „Съкровище" по всяка вероятност не е правен. В Сърбия съчинението прониква чрез България и Македония" (с. 13). Днес тази мисъл може да бъде коригирана. Оказва се че в сръбската книжнина има не само слова, заети от български ръкописи, но има и сръбски превод, а не е изключено да е имало повече от един превод. Добре е известно, че сръбската литература, особено през XVII—XVIII в., е във възход, има по-добри условия за развитие, отколкото българската; тогава работят много сръбски книжовници. Общението между български и сръбски книжовници е тясно, те разменят мисли и книги, поощряват се и се подпомагат в областта на духовния живот. Освен това духовните интереси на двата народа са близки, както са близки по бит, език и робски неволи. Всичко това е предпоставка за общение между тях, особено между техните духовни представители — книжовни и църковно-манастирски дейци. Ето защо появата и разрастването на дамаскинарската книжнина сред българския народ не може да не породи мисъл за сръбски превод или преводи. Отделен е въпросът, доколко такъв превод е самостоятелен или доколко има някаква връзка с български преводи.

Такъв превод имаме в ръкопис № 1054 на Софийската народна библиотека.[23] По-точно казано, 22 листа, писани от друга ръка и на друга хартия, са взети от някакъв ръкопис и притурени към предишните листове, заедно с които образуват сегашния ръкопис № 1054. Притурените

[22] Б. Цонев, Опис, I, 1910, с. 320—322; Б. Ст. Ангелов, Самуил Бакачич в южнославянских литературах. Труды ОДРЛ, XXIII,1968, с. 293—299.

[23] М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис, III, 1964, с. 316—319.

листове носят обща пагинация на ръкописа, дадена от книжовника — съставител на книгата. Че листовете са прикачени по-късно, се вижда и от „Оглавлението“ на ръкописа, дето двете слова от Дамаскин Студит са написани с по-бледо мастило, макар и от същата ръка. Ръкописът е сборник от неделни проповеди. Писан е през XVIII в. В края на сборника са притурени двете слова от Дамаскин Студит, които са на листове 211об—232 (дадени по оригинална буквена пагинация сај — слв). Едното от тях е за светото причастие под наслов: „Слово Дамаскина философа монаха и подіакона [застое причещенје], преведено ѡ езика грекаго на бльгар'скы и словен'скы езыкь“ (л. 211об—222).

Начало: Молю васъ, мои блвенін хртіаны, не монте ми зазретн га ради. Хощѕ вамъ неколико речи нз'говорити ѡ стго евліа и апла и ѡ сты книгъ. Простете ме га ради. Видѣ оу наше хртіане велико неразѕмје.

Заглавието на второто слово е по-разгънато: „Слово стго Дамаскіна за исповѣданје. Превѣдохъ ѡ грьчьскаго езыка на срьб'скын језыкь, блви оче, въ лѣ ҂зрпд (7184—5508 = 1676), азъ Исаіа ѡ сты Пав'ль“ (л. 222—232).

Начало: Молю васъ, мои блвенн хртіанн, въсѣ ва об'ще, кои хощете да се спсете и цртво нбное да добіете и свое дше ѡ вѣчне мѕке да нз'бавите. Потрѣба је вамъ свакомѕ на въсакн днь съ сѧзамн да се исповѣдѣете гѕ бѕ прѣ дховнын оцемь.

Почеркът, правописът и езикът на двете слова са еднакви. Те са взети от ръкопис, в който вероятно е имало и други Дамаскинови слова. По-важно в случая е да се изтъкне *езиковата еднаквост на двете слова*, в които силно са отразени сръбски езикови особености. Подчертавам това, защото в заглавията на двете слова има различия — за първото се казва, че е преведено „ѡ езика грьчьскаго на бльгар'скы и словен'скы езыкь“, а за второто „превѣдохъ ѡ грьчьскаго езыка на срьб'скын језыкь“. Защо е това различие и колебание, ако в случая имаме дело на един и същ книжовник? А че в случая е така, показва езикът на словата. Книжовникът Исая, чието име виждаме във второто слово и който се е заел с превода, вероятно е използувал и български превод, та е счел за нужно да отбележи и „бльгарскы“ език в първото слово, а под „словенскы езыкь“ да е разбирал по-общоразпространения черковнославянски език, употребяван от българи, руси и сърби в богослужение и книжнина. В другото слово обаче това не го удовлетворява и той вече уточнява „превѣдохъ ѡ грьчьскаго езыка на срьб'скын језыкь“.

Независимо от различното определяне на езика, на който въпросните две слова са преведени, това е превод от сръбски книжовник, който в превода си внесъл много особености на своя роден език. Узнаваме още името на книжовника — Исая, който направил своя превод през 1676 г.

в светогорския манастир апостол Павел, дето по онова време имало много монаси славяни. За същия Исая се отнася следната приписка оставена в ръкопис от 1744 г.: „Въ лѣто 7184 (—5508=1676), месеца іан. 8 дьнь, wбрѣтохъ сію бнблнцѫ на простомъ ѣзыкѣ сапнсанѫ, которѭю сапнсалъ нѣкто пронгѫменъ Інаіа отъ Свете горе, отъ манастнра светаго Павла. Н препнсахъ ю ѣ менши во іеромонасѣхъ недѡстоннын Константнн, бывшн нгѫменъ св. вел. лавры Стѧденнце, въ лѣто 1744 ѵ Старомъ Влахѣ, въ Новѣй Варошн, въ домѣ благопочтенаго господара Марка Цѧце“[24] От тази приписка научаваме, че Исая е бил проигумен на манастира „апостол Павел, че през същата 1676 г., когато превеждал слова от Дамаскин Студит, той се е трудил и над някаква „бнблнцѫ на простомъ ѣзыкѣ сапнсанѫ“. Понеже под „бнблнцѫ“ тук се разбира „книга“, понеже тази книга била „на простомъ ѣзыкѣ сапнсанѫ“ и понеже въпросната книга е от 1676 г., не трябва ли да допуснем, че тази приписка визира ръкопис на проигумен Исай, от който са взети (може би в препис или от оригинала) двете слова, които намираме в софийския ръкопис № 1054? Да се изясни този въпрос би могло само при запознаване с ръкописа, от който е взета приписката на йеромонах Константин от 1744 г. Ръкописът се е намирал в сръбския манастир Велика Ремета.

И така налице е един сръбски превод на слова от „Съкровище“ на Дамаскин Студит. Допълнителни археографски издирвания безусловно ще изнесат още вести в тая насока; те ще обогатят както нашите знания за въздействието на тази бележита новогръцка книга, така и за усилията на южнославянските книжовници да свързват по-тясно дейността си с нуждите на живота. Предмет на специално проучване може да бъде връзката на Исаевия превод с познати български преводи на „Съкровище“ — до коя редакция е най-близък. При разглеждането на този въпрос трябва да вземем под внимание също добавката, която намираме към наслова на едно от словата на Дамаскин Студит в т. нар. Рилски дамаскин (№ 4/10(80) от сбирката на Рилския манастир), дето преводачът пояснява: „сн рече по срьб'скомѫ єзыкѣ“[25].

VII. ЗА ИЗВОРА НА НЯКОИ МИСЛИ У ЙОАН ЕКЗАРХ И КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

Видният изследвач на старите славянски литератури М. Н. Сперан, ски пише: „Старый русский человек иначе смотрел на литературную собственность: раз произведение было написано, раз оно было пущено в

[24] Л. Стојановић, Стари српски записи и натписи, кн. II. Београд, 1903, с. 144—145, № 2889.

Още една вест — на последния лист на ръкописен сборник от XVI в., № 3/8(58) от сбирката на Рилския манастир, има приписка: „Сне писаніе пншемь аз многогрѣшьнын Исаіа слвво ста(го) Нѡана Златоустаго въ лѣтѡ ѕ. тѵ҃ѳщо слв“ (7232—5508 = 1724). Засега уточнение не мога да направя, понеже не разполагам със снимка от приписката, за да я съпоставя с № 1054 на Народната библиотека в София.

[25] Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир, София, 1902, с. 116.

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 гораздо больше интересует самое произведение... Словом, произведение, ставшее доступным публике, становится общим достоянием“[26].

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 много памятника был часто одновременно и его редактором, не стеснявшимся приспособлять текст к потребностям и вкусам своего времени и своей среды“[27].

Творчеството на много старобългарски и изобщо старославянски писатели потвърждава правдивостта на тази мисъл. Ярък пример за това е и творчеството на Йоан Екзарх, виден български книжовник от времето на цар Симеон. Добре е известно, че той смело черпи градиво из съчиненията на писателите преди него, превежда и компилира съчинения, като се съобразява с родната обществена и културна обстановка. Този характер на заниманията му напоследък много успешно въз основа на нов конкретен материал показа Дора Иванова-Мирчева[28]. Оказва се, че това, което практикува в своите големи творби „Небеса“ и „Шестоднев“, Йоан Екзарх прилага и в по-малките си съчинения, в разните свои слова.

Но при Йоан Екзарх, както и при неговия съвременник Константин Преславски, наблюдаваме и заимствувания от по-общ характер, реминисценции на чужди мисли, намерили отражение в техни творби. В случая имам пред вид предговора на византийския църковен писател Йоан Дамаскин (VIII в.) към неговото „Послание до епископ Козма Маюмски“. Реминисценции (съзнателни или не, това е друг въпрос) от този предговор срещаме в предговора на Йоан Екзарх към „Небеса“, както и в предговора към „Поучително евангелие“ от Константин Преславски. След като човек прочете предговора на Йоан Дамаскин, остава с впечатление, че той доста е повлиял върху съзнанието на нашите писатели, видели у Йоан Дамаскин пример за подражание и в областта на книжовното поприще. В предговора на въпросното „Послание“ има такива мисли[29]:

„Како азь wскврьнєннын въсакын грѣхw н окаанань, но се же помыславъ себѣ, мнw съмоуцєннꙗю боурю, н нн же оумь, нн размыслъ wчищєнь, ꙗкоже зрѣцало бо҃у н бжтв'нꙗн бытн ꙗвлєнꙗн, нн же словомь нмы довлꙗтн мыслнмꙗнмь могоуще, бжтвнаа н нензреченнаа провѣщаю, ꙗже въсакые словесные тварн прєвъсходеща постнзанꙗ. Сꙗ бо помышлꙗе, лѣнꙗх'

[26] М. Н. Сперанский, История древней русской литературы. Издание III. Москва, 1920, с. 78.

[27] Н. К. Гудзий, История древней русской литературы. Издание седьмое исправленное и дополненое. Москва, 1966, с. 15.

[28] Нейният труд под наслов: „Йоан Екзарх Български. Слова“, том I, издание на БАН, е вече под печат. Той ще хвърли обилна светлина върху творчеството на един от големите представители на старата българска литература в нейния ранен период.

[29] Цитирам по ръкопис от XVI в., № 311 на Софийската народна библиотека.

се о словесы, боіах'же се заповѣды. рет се оубо истинное да нѣкогда сугѳбь пріимѳ посмѣ ненаоученіа вькоупѣ и нерадѳміа лютое" (л. 134 об).

„Рекоу же, мое оубо, іакоже рѣхь, нинѣсоже, нъ іакоже бол'шінмн оучителн потроужденна, въ єдино събрав', елика сила, съкращенно слово сътвороу, по въсѣмоу повинѳе се вашемоу повелѣнію" (л. 135).

Тези мисли напомнят на съждения у Йоан Екзарх:

„Азъ же, се слъіша, мъногашьдъі хотѣвъ окоуснти оучителъскаіа съказанніа готова прѣложити въ словѣньскъ іазъікъ... оубоіахъ са, помъішлаіа, еда въ нього мѣста хощоу потроуднвъ са на оуспѣхъ чади прелож ити въ свон іазъікъ съказанна оучителъскаіа, еда боудоутъ нмъ на нсказоу. Вѣдѣ бо своего оума тоупость и гроубость и плътьноую немощь и лѣность. Се вьсе погоннвъ, остахъ са сего... Азъ же средѣ дъвою стоіа, гроубости рекоу и лѣности, оубоіахъ са паче лѣненна и прещеньіа пророкъмъ" (Небеса).

Константин Преславски: „Сего ради и азъ, оумаленъін Константинъ, оутвръжденъ бъівъ на се твонмн прошьнни, брате Наоуме, и снмн повелѣньмн реченъінмн прѣжде, къ твоіемоу съмнренню прѣклоннхъ са... Тѣмъ же и азъ, оуничьженъін, оубѣжденъ бъівъ, іакоже рѣхъ, на съказанніе сватаго евангелиа прѣложити отъ гръчьска іазъіка въ словѣньскъін, оубоіавъ са и трепетенъ бъівъ, словесъ вндѣвъ въіше доумѣнніа и силъі моеіа. Нъ пакъі, съмрьтн боіавъ са бждщіаіа за оуслъішанніа, начахъ, не могъін въсіа напнсати, нъ оуставьнаіа недѣльнаіа" (Предисловие към „Учително евангелие").

Добре известно е, че Йоан Екзарх има голямо влечение към философската мисъл, че с името му са свързани две трудни по съдържание и фраза философски съчинения — „Небеса" и „Шестоднев". За него любим писател е бил Йоан Дамаскин, от чиито произведения обилно се е ползувал. Поради това може би е основателно да предположим, че Дамаскиновото „Послание до епископ Козма Маюмски" е преведено от Йоан Екзарх по времето на цар Симеон. За потвърждаване на такава теза нужно е: 1) да се издирят възможно по-старинни преписи на посланието и 2) да се направят стилно-езикови съпоставки на посланието с познатите книжовни трудове на Йоан Екзарх.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

АЛЕКСАНДРИЙСКО-ПОПГЕРАСИМОВО ПИСМО В БЪЛГАРСКИ РЪКОПИСИ ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XIV В.

ЕЛЕНА КОЦЕВА

След официалното признаване на исихазма като духовно направление в източноправославната църква[1] и установяването на Теодосий Търновски[2] в столицата в България се появява нужда от такава религиозна литература, която да утвърждава посредством висшите църковни органи нормите на новото учение в две насоки — между духовенството и между миряните. Издирването на тази литература при богатите традиции на старобългарската книжнина е твърде трудно, но опитът за нейното уточняване засяга самата същност на исихазма и практическите проблеми, към които е насочен той. Една възможност за проследяването на новопоявилите се или прередактирани преводи представлява група средно-български ръкописи, интересни в този смисъл по съдържание, писани с така наречения полууставно-бързописен „александрийски шрифт". Той има преимуществото, че не е познат между полууставните кирилски шрифтове до втората четвърт на XIV в. и може поради това да стане тесен ограничителен белег за отделянето в самостоятелна група на ръкописи по палеографска характеристика и съдържание, респективно по местопроизход. През посочения период с него са написани такива важни трудове като новопреведената от поп Филип през 1345/1346 година Манасиева хроника (Московски препис),[3] втората част на Бориловия Синодик (от л. 63 до л. 126),[4] съчинения и редакторски трудове на Патриарх Евтимий като: житията на Петка Търновска, Иван Рилски, Иларион Мъг-

[1] История на българската литература, т. I, Старобългарска литература, София, 1963, с. 270—273.

[2] Пос. съч., с. 279, В. Сл. Киселков, Житието на Теодосий Търновски като исторически паметник, София, 1926. Й. Иванов, Предтечи на Търновската школа, Научен архив при Централната библиотека на БАН, арх. ед. 98, оп. 1, с. 45.

[3] А. Д. Чертков, О переводе Манассиной летописи на славянском языке по двум спискам Ватиканской и Патриаршеской библиотеки. Москва, 1842.

[4] М. Г. Попруженко, Синодик царя Борила, Български старини, VIII, София, 1928, с. XV; Б. Цонев, Опис на ръкописните и старопечатните книги в Народната библиотека, т. I, София, 1910, с. 187 и сл., № 289.

ленски, молитвите на Василий Велики и Йоан Златоуст,[5] влизащи в така наречените Евтимиеви служебници.[6] Литературните, а за някои и езиковите изследвания на тези ръкописи в работите на К. Радченко,[7] П. Сирку,[8] П. Лавров,[9] Й. Иванов,[10] Б. Цонев[11] и др. дават възможност наред с палеографската им характеристика те да бъдат напълно отделени като продукция на най-висшите и направляващи български книжовни кръгове.

Преди да се посочи тясната връзка на „александрийското писмо" с идейното и езиковото обновяване на книжнината по времето на цар Иван Александър (1331—1371) до падането на Търново (1393), ще направим кратък преглед на историческия развой на шрифта във византийското писмо, откъдето то несъмнено идва.

Така наречената „александрийско писмо"[12] е полууставен шрифт, прехождащ към бързопис, особено популярен в прочутата Александрийска школа. Неговият произход е свързан с появата на религиозна книжнина у коптите, но се повлиява още на времето си и от местните византийски шрифтове. Като разновидност на гръцката азбука употребата му се ограничава през VIII в. Появява се след това през X—XI в., заглъхва и наново се възобновява през XIV столетие. Както в полуустава, така и при него се спазват пропорциите при отделните буквени знаци (съотношението между височина и ширина), има малък брой постоянни съкращения, употребява се редовно пунктуация, абзац, заглавна буква, допуща се по-голям буквен знак за означаване на абзац, нова мисъл или просто за украшение. С бързописа го свързва характерът на лигатурите и едновременното изписване на няколко буквени знака. Орнаментираните инициали, доколкото са въведени, са върху растителен мотив „маслинено клонче" с пъпки и ластари, извиващи се в арабеска. Този мотив се възражда от XI през XIV в. във Византия, а у нас е отлика на скромната украса в така наречените от Б. Цонев „търновски монашески сборници"[13].

---

[5] П. А. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии, вып. II. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского, с. 149—172; Б. Цонев, Опис..., т. I, с. 149—150, № 231.

[6] Й. Иванов, Български старини из Македония. София, 1931, с. 237 и 369; Й. Иванов, Архив БАН, арх. ед. 1, с. 80; К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, с. 323; А. Викторов, Собрания рукописей П. И. Севастянова. Москва, 1881, с. 95.

[7] К. Радченко, пос. съч.; Малоизвестное сочинение Евфимия Зигавина, трактующее о богомилах. Москва, 1902.

[8] П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии. Т. I, вып. I: Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского, С.-Петербург, 1898; вып. II: Литургические труды...; Очерки из истории литературных сношений болгар и Сербов в XIV—XVII веках. С.-Петербург, 1901.

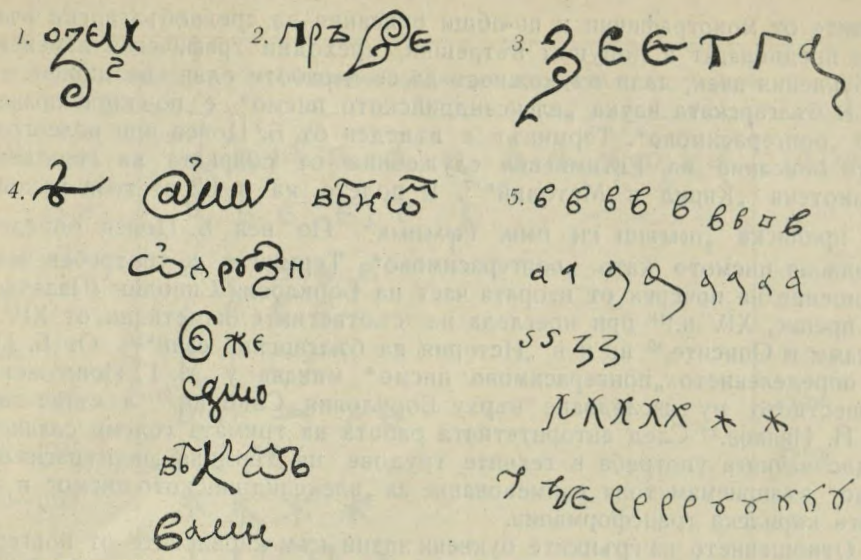
[9] П. А. Лавров, Обозрение звуковых и формальных особенностей болгарского языка. Москва, 1892; Палеографическое обозрение кирилловского письма, Э СФ, Петроград, 1914; Альбом снимков с югославянского и сербского письма. Петроград, 1916.

[10] Й. Иванов, Български старини...; Жития на св. Иван Рилски, Год. на Соф. университет, Ист.-фил. факултет, кн. 32, 1936; Архив БАН, арх. ед. 1, 98, 138, 139 и др.

[11] Б. Цонев, История на българский език, т. I, София, 1919; Опис, т. I; Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. II, София, 1923.

[12] V. Gardthausen, Griechische Palaeographie, Leipzig, 1913, S. 101, 207, 253, 343, K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10 Jahrhunderts, Berlin, 1935. cod. 129, tafl. 369—371.

[13] Б. Цонев, Опис..., т. II, № 672, 673, Ряпов сборник (сбирка БАН и др.). Тази украса често съпътствува преписи, възхождащи към търновските — инициали у Владислав Граматик, Мардарий Рилски, дяк Андрей и други преписвачи, работили през XV—XVI в.



Обр. 1. Образци от ръкописи XIII—XIV в.
1 — Октоих XIII в. № 324, НБКМ ; *2* — Лесновски паренесис, 1353, НБКМ ; *3* — Манасиева хроника, Ватикански препис ; *4* — Сборник от 16 слова на Григорий Богослов, XIV в., НБКМ ; *5* — Рилска Лествица, 1364, НМРМ

По времето на Палеолозите (XIII—XIV в.) „александрийското писмо“ се възобновява във Византия вероятно и поради особения интерес към класическите автори на християнската проповедническа и философска мисъл (II—IV в.).

Появата на „александрийското писмо“ в славянската, респективно българската книжнина, е резултат, от една страна, на вътрешно развитие на кирилските шрифтове, употребявани в България,[14] и, от друга — сериозна трансформация на кирилицата с оглед към нейното византинизиране, „разхубавяване на текста“, доближаване и по формални белези до византийските първообрази или въобще източници[15] (обр. 1). Според П. Лавров:[16] „българската писменост като първоначална дълго запазва старината, на която тя е източник. Тя постоянно преживява преустройство на писмото и правописанието ... В това движение напред на българските книжовници се налагало да изпробват и нови книжовни похвати, странни от гледна точка на устойчивостта на руското писмо. Тъкмо тези неочаквани изменения на уставните начертания ... в някои отделни букви обясняват използуването на писмо от полууставен и даже скорописен характер в ръкописите (още) от XII—XIII в.“ В този смисъл „александрийското писмо“ и употребата на отделни негови елементи се различава от обикновената практика да се въвеждат по различен повод бързописни съставки на писмото в избрания от книжовника шрифт. Единната графическа обработка, система на шрифта, не допуска неговата случайна поява. От друга страна, цитираното мнение на П. Лавров и

[14] К. Мирчев, Историческа граматика на българския език. София, 1963, с. 30—32.
[15] К. Мирчев, Историческа граматика на българския език (Учебник за учителските институти). София, 1955, с. 17.
[16] П. Лавров, Палеографическое обозрение..., с. 46 и сл.

данните от монографични и по-общи описания на среднобългарски ръкописи предполагат и допущат вътрешни, преходни графически изменения на буквения знак, дали възможност да се изработи един нов шрифт.

В българската наука „александрийското писмо“ е по-скоро познато като „попгерасимово“. Терминът е въведен от Б. Цонев при палеографското описание на Евтимиевия служебник от сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий“[17]. В полето на л. 62 от този ръкопис има приписка „помѣнн гн попа гераснма“. По нея Б. Цонев определя и вида на писмото като „попгерасимово“. Терминът е употребен и по отношение на почерка от втората част на Бориловия Синодик (Палаузовски препис, XIV в.)[18] при прегледа на съответните паметници от XIV в. не само в Описите,[19] но и в „История на български език“[20]. От Б. Цонев определението „попгерасимово писмо“ минава у М. Г. Попруженко в известното му изследване върху Бориловия Синодик,[21] а също така и у Й. Иванов.[22] След авторитетната работа на трите големи слависти и еднозначната употреба в техните трудове на термина „попгерасимово писмо“ възприемам това наименование за „александрийското писмо“ в неговата кирилска трансформация.

Отношението на гръцките буквени знаци към кирилските от попгерасимовото писмо се вижда на таблица № 1. В нея за основа на кирилската трансформация е използуван Евтимиевият служебник, при който за пръв път е приложено определението „попгерасимово писмо“. Таблицата е съставена и сравнена с таблиците у Гардхаузен (G). В дясната част са дадени някои по-стари датировки на гръцките писмени знаци, предхождащи далече появата на кирилицата. Употребата на сходни гръцки букви в попгерасимовото писмо варира от II до XI, като най-чести са знаците, датирани между VI—VIII до XI век. В попгерасимовото писмо както в Евтимиевия служебник, така и в други ръкописи от XIV в., писани с полуустав, *T* е сближено с τ от византийски паметници, датирани от XI столетие. Както ще видим, Евтимиевият служебник е един от най-късните, в който е писано с попгерасимово писмо. Понеже Б. Цонев въвежда наименованието на шрифта по него и понеже писмото на този ръкопис е особено характерно от палеографска гледна точка, сравненията между останалите ръкописи и изследването на самото попгерасимово писмо са направени по него (обр. 2).

Интересно е, че докато това писмо се развива под византийско влияние, българският кирилски устав от същия период — втората четвърт на XIV в. — приема много от своята собствена по-стара традиция.[23] Това

[17] Б. Цонев, Опис..., т. I, № 231.

[18] Пак там, с. 196.

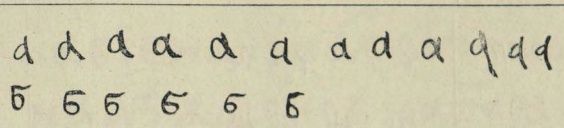
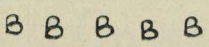
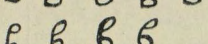
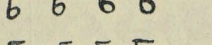
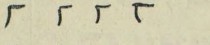
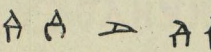
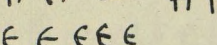
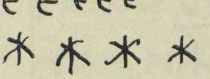
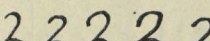
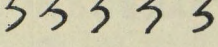
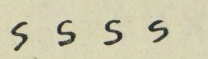
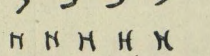
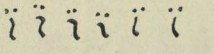
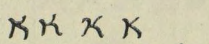
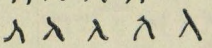
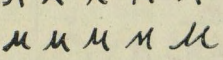
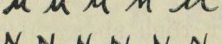
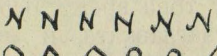
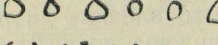
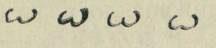
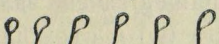
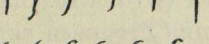
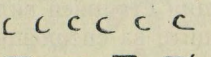
[19] Б. Цонев, цит. Описи. Славянски ръкописи в Българската академия на науките, Сб. БАН, Историко-филолог. науки, кн. VI, София, 1916. Славянски ръкописи във Виена, Год. Соф. университет, XXV, Историко-филолог. факултет, София, 1928—1929, с. 5. Слова на Йоан Синайски.

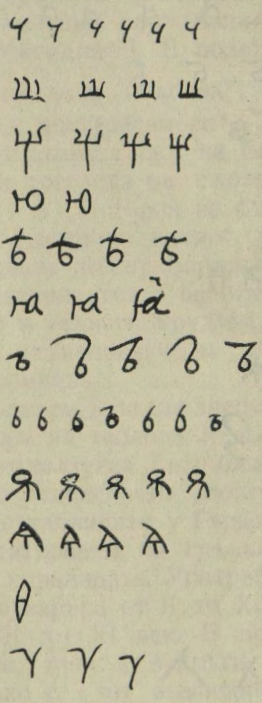
[20] Б. Цонев, История..., т. I, II изд., с. 213 сл.

[21] М. Г. Попруженко, Синодик..., с. 237.

[22] Й. Иванов, Български старини..., с. 237.

[23] Причина за това ще да е настъпилото раздвижване в книжовните и църковните кръгове по времето на цар Иван Асен II (1230—1241), когато се пренасят много мощи, книги и документи в Търново, особено около възстановяването на патриаршията, възобновяването на Атон. Вж. и М. Ласкарис, Ватопедската грамота на цар Иван Асеня II, София, 1930, с. 30—35.

G	Евтимиев служебник, № 213, НБКМ	G
Taf. 4a . 238/7		Taf.1.99—100 n.Chr.
Taf. 9 . 1186		също
Taf. 9 . 1231		
Taf. 9 . 1196		Taf. 1. 1—2 (?)
Taf. 6 . 694—1083		също
Taf. 6 . 953—1027		също
Taf. 6 . 990—1027		
Taf. 4b. 839 n. Chr.		
Taf. 10. 835—S		
Taf. 6 . 1027		Taf. 1. 1—2. Jahrh.
също		също
също		също
също		също
също		също
Taf. 4b. ca.350 ca.839		Taf. 4a. 15 n. 6
Taf. 6 . 1027		Taf. 2. 697
Taf. 6. 1027		Taf. 1. 1—2. Jahrh.
Taf. 6 . 990		също
Taf. 6 . 1027		също
≈Taf. 8 . 1124		
Taf. 3. X; Taf. 6 . 1027		Taf. 10. a. 1273
Taf. 6. 953 ; Taf.9.a.1172		Taf. 2. 675—680
Taf. 8. 1136		
Taf. 6 .1 127		
		

G	Евтимиев служебник, № 213, НБКМ	G
към t от Taf. 4a . 238/7		

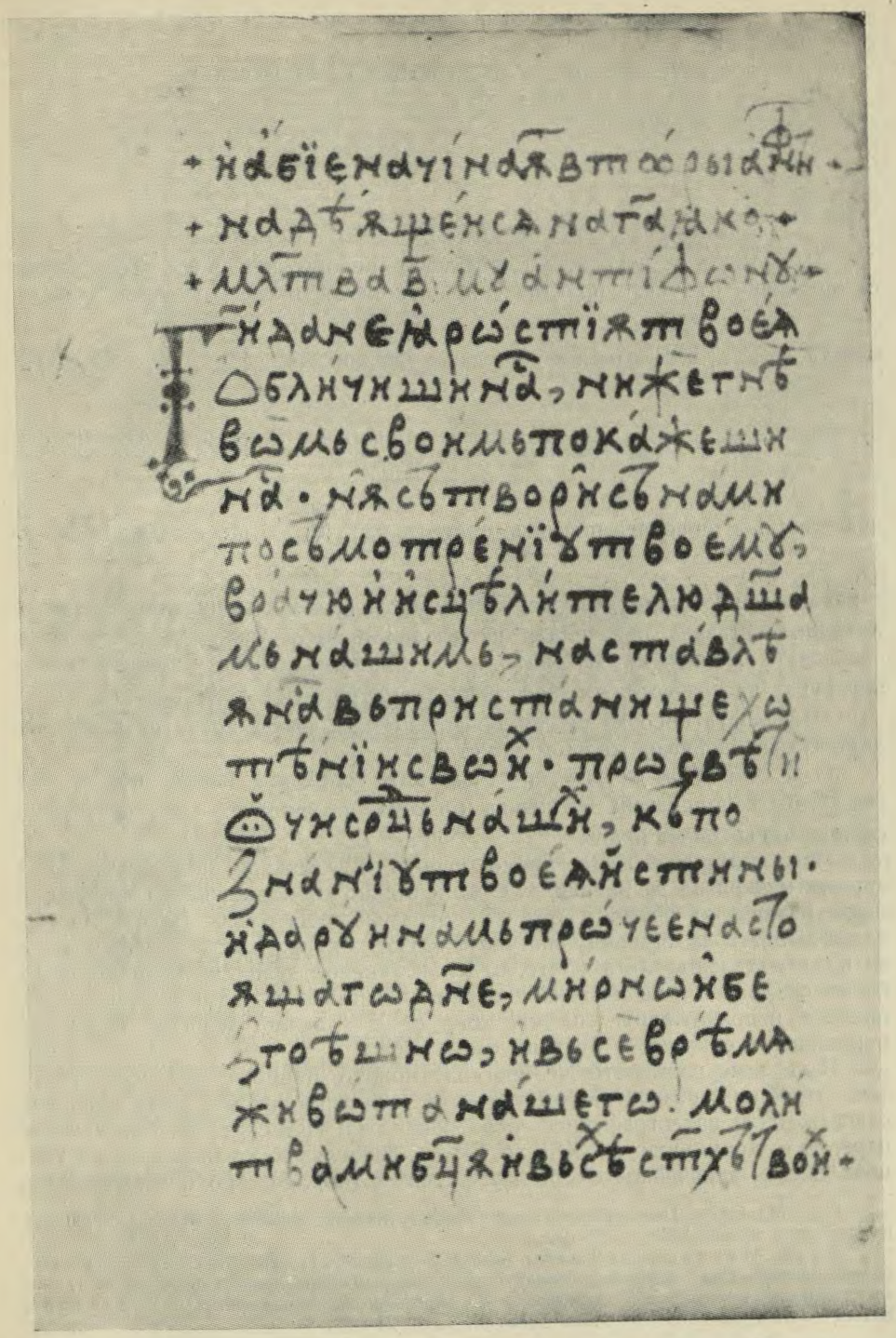
е така и във византийските източници от това време, особено що се отнася до орнамента — в инициала и в заглавката, в миниатюрата и в стила „вяз“, където се открива безспорното влияние на XI в.

От таблицата се вижда, че ѧ се доближава до алфа (*α*), ѩ до ро (*ϱ*), ѧ до ламбда (*λ*), ѥ до бета в два варианта ѥ, *β*, ѧ до делта (*Δ*), ѿ до тета (*τ*), ѕ в числена и звукова стойност се пише отдясно наляво, а не отляво надясно, както в по-стария период,[25] омега (ѡ) е със силно издути странични дъги и вече не е подведена под общия старинен вид на кирилицата, т. е. към графичния тип на ш и щ.[26] Знаците за специфичните български

[24] М. В. Щепкина, Болгарская миниатюра..., с. 38—59. K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10 Jahrhunderts..., S. 130—149.

[25] К. Мирчев, Историческа граматика..., с. 25—33, „се връща към вида от старобългарския период.

[26] М. и Р. Љубинковић, Црква у Доњој Каменици, Старинар, I, Београд, 1950. (Надписи към стенописите). Л. Мавродинова, Стенописите в Долна Каменица. София, 1969, ил. 33. Е. Коцева, Надписи към стенописите от параклиса на Хрельовата кула в Рилския манастир. — Музеи и паметници на културата, кн. 4, 1969, с. 20—22. Някои особености на надписите в църквата „Св. Богородица“ в с. Долна Каменица, ИИИ, БАН, т. XIV, 1970, с. 233—248.



Обр. 2. Ръкопис № 231. Евтимиев служебник, НБКМ

звуци, т. е. отношението между фонема — графема (алограф) се полага по следния начин:

а) Ъгловатите петлици са избягнати и се закръглят:

от ѧ до *α*

от ѣ до

от ѥ до *β*

б) Хастите се удължават и излизат високо над реда. Тези случаи са наложени от чисто практически причини — избягва се уподобяването между ь, ѣ, ъ, ѣ. В това ни убеждават вариантите

но винаги, ; ѣ е винаги с подчертана пресечна. Ако проследим замаха и посоката при начертанието на ще се убедим, че тя е писана с един замах, отгоре надолу, като ь, а хоризонталната е допълнително поставена, при силен натиск на перото. Високите хасти представляват вариант на високото т — в самостоятелна употреба или в лигатура -тр-, известна от български паметници още от края на XIII в.

в) Малката носовка се доближава до ламбда (*λ*), което си кореспондира с възобновяването на ѧ в устава.

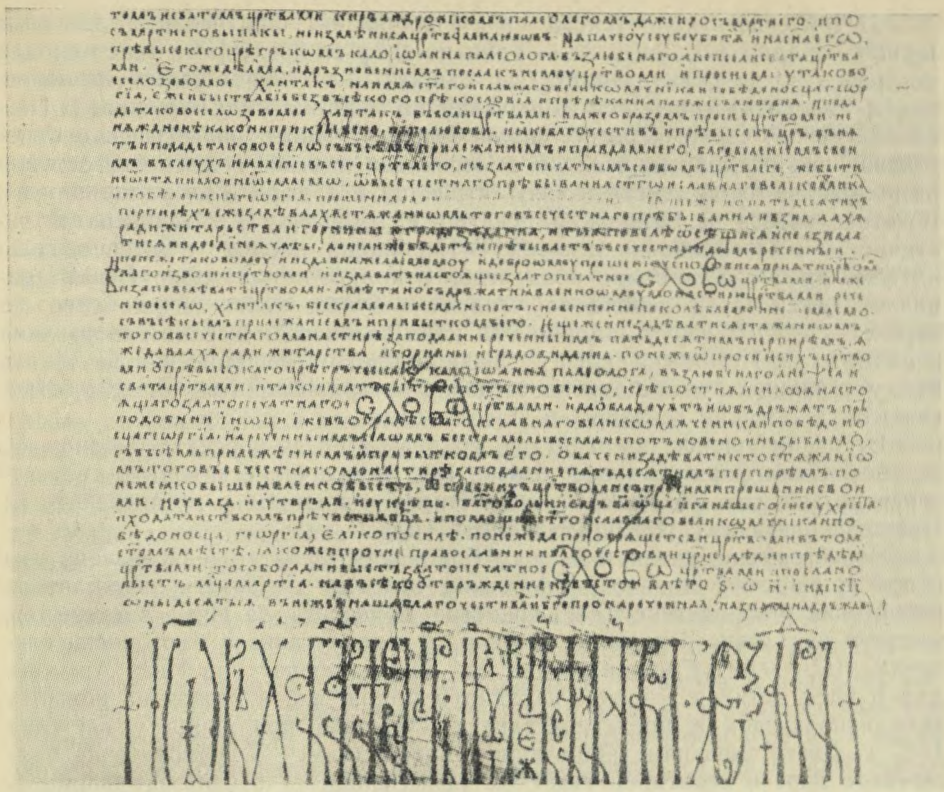
г) ж се състои от три пресечни, като средната излиза под и над реда.[27] Тя е подсказана от начина, по който се пише χ — две пресичащи се под остър ъгъл прави.

При попгерасимовото писмо перото е държано под остър ъгъл спрямо материала за писане, т. е. максимално свободно, както при днешното „ръкописно писмо." Това се е отразявало на бързината при писане, възможността за индивидуална изява (дуксус и пр.), както и върху опита за пръв път, извън лигатурите, отделни буквени знаци на кирилицата да бъдат свързвани и изписвани едновременно. Както виждаме от посочените примери и приложените снимки, това се е удавало особено лесно при гърцизираните букви и буквени елементи.

Беше вече споменато, че попгерасимовото писмо е логически свързано с общия развой на българското кирилско писмо. Така Илински, разглеждайки палеографските особености на грамотите на българските царе, т. е. документи от XIII до XIV в., отбелязва спецификата на тяхното писмо, наричайки го „беглый устав"[28] (обр. 3). Ако обаче приемем,

[27] К. Миятев, Палеографски бележки върху няколко търновски надписа, Годишник на Народния музей, 1920, с. 89—90.

[28] Г. А. Илиньский, Грамоты болгарских царей, Москва, 1911, с. 37. Определението „беглый устав" включва: а) полууставни и бързописни елементи в устава на грамотите; б) изменения в общата подредба, броя и характера на съкращенията; М. Ласкарис, Ватопедската грамота на цар Иван Асеня II, С., с. 21—23.



Обр. 3. Зографска грамота, 1342

че грамотите се отнасят към писмената дейност на преписвачи от определен и неангажиран с по-високи норми кръг, при това дейност строго административна, то ще трябва да се обърнем към обичаен в книжовната практика текст, еднакво възпроизвеждан в манастирска и друга среда. Тук ние ще потърсим най-ранни податки на попгерасимовото писмо по датирани среднобългарски ръкописи от столичната продукция. Ограничената задача — проследяване и групиране на ръкописите, повлияни или изцяло написани с попгерасимово писмо — позволява да се спрем само на някои страни от писмото на тези ръкописи. Популярността на Болонския[29] и Погодиновия псалтир[30] дава възможност за съпоставка с най-ранния ръкопис от библиотеката на Иван Александър — Софийския песнивец (Софийски псалтир от 1337 г.).[31]

---

[29] Ив. Дуйчев, Болонски псалтир, български книжовен паметник от XIII век, София, 1968.

[30] V. Jagić, Словенская псалтырь. Psalterium Bononiense. Vindobonae—Berolini—Petropoli, 1907, p. 706 ec.

[31] Б. Цонев, Славянски ръкописи в БАН..., с. 4—13, № 1; А. С. Архангельский, Болгарский „Песнивец" 1377 года, Похвала и отрывок псалтырного текста, Известия ОРЯС, II, кн. 3, 1897, с. 786—794; К. Мирчев, Историческа граматика..., с. 17, 152 и др.

И трите псалтирни текста са с тълкувания. Употребен е два вида шрифт от един и същи стил — един по-едър за псалтирния текст и един по-дребен — за тълкуванията. Със същата цел — различаване на основния и тълкуван текст — са използувани по няколко вида мастило. В Песнивеца те са: черно, червено, синьо, зелено. Общото палеографско съпоставяне на Погодиновия псалтир с Песнивеца показва голяма близост при разположението на текста върху страницата и дори в избрания шрифт. Богатата украса на Болонския псалтир е избягната в Песнивеца и частично — в Погодиновия псалтир. В Песнивеца писмото е уставно, сравнително дребно и по-скоро квадратно, отколкото удължено. Освен инициалите всеки стих започва с уголемена буква, която за удобство ще наречем *среден шрифт*. Именно той носи главната и характерна разлика в писмото на Песнивеца срещу традиционното разположение на текста върху страницата и общото впечатление за архаизация на шрифта, отнесен към Болонския псалтир[32] и Погодиновия.

В средния шрифт на псалтира, предназначен за царската библиотека, са употребени форми, съвсем близки или идентични с гръцките съответствия на знаците: *М, В, Е*, срещу общата тенденция у преписвачите на трите ръкописа да архаизират писмото си.[33]

Палеографски разлики между Болонския псалтир и Песнивеца има и при приписките. Докато в Болонския псалтир те винаги изхождат от шрифтовия стил на текста, в Песнивеца похвалата за Иван Александър, макар и изпълнена с червено мастило, е полууставна с бързописни елементи. Песнивецът е предназначен за „книголюбеца" цар Иван Александър и като датиран маркира изходното положение в развоя на шрифтовете, използувани в представителната книжовна продукция у нас след 1337 г. Двата типа паметници, които проследихме — грамотите на българските царе и псалтирен текст[34] с тълкувания, — отбелязват формирането и систематизирането на буквените знаци, които ще станат *елементи* на попгерасимовото писмо. Измежду тях Песнивецът е най-ранният столичен паметник.

П. Лавров започва палеографския преглед на среднобългарските паметници в своето „Палеографическое обозрение . . ." със следните думи: „Мы уже видели что еще в рукописях XIII века начались в начертаниях букв разные отступления от правильного уставного типа. Стоя в конце строки, а иногда и середине, буквы вытягивались . . . Наиболее частые и характерные пере мены относятся к Б, В, Є, Ж, S, З, Т, 8, Ч, Ъ, Ь . . .[35] В болгарских рукописях уже в XIV в. можно указать приписки, в которых начинают появлятся скорописные типы букв (рукопись в собр. П. Лихачева, № 38)."[36]

---

[32] В Болонския псалтир преписвачите предпочитат простото геометрично стилизиране на буквите от средния шрифт, напомнящо старобългарски паметници. Палеографско описание у П. Лавров, Палеографическое обозрение . . ., с. 5, 45, 62.

[33] Разликата между написването на Болонския псалтир и Песнивеца е почти 100 години — 1230/41—1337 г. За датировката — И в. Дуйчев, Болонски псалтир . . ., с. XXXVI.

[34] Псалтирът и акатистът дават теми и сюжети на монументалната и миниатюрната живопис през XIV в., често съпровождани със съответния текст. К. Кръстев, Средновековни стенописи в Хрельовата кула на Рилския манастир. — Известия на Инст. за изобразителни изкуства, кн. I, 1956; Л. Прашков, Новооткритите фрески в Хрельовата кула на Рилския манастир. — Изкуство, кн. 2, 1968, с. 34—40.

[35] Цит. съч., с. 163.

[36] Пак там, с. 170.

Подобни отлики бяха изтъкнати и за написания за Иван Александър Песнивец от 1337 г., при който в най-общ смисъл можем да твърдим, че имаме един популярен и традиционен текст.[37]

При първия сигурен новопреведен от гръцки текст обаче всички постепенно натрупани отлики в полуустава, т. е. неговото обедняване откъм стилно-традиционни елементи и обогатяването му с бързописни, преминават в шрифт, който вече не се вмества в границите на устава или полуустава в класическия смисъл на думата. Става дума за шрифта *попгерасимово писмо*, с който започва първата част от Сборника от 1345/1346 г. на Иван Александър, именно за Манасиевата летопис, московски препис.[38] В случая е от особена важност, че тъкмо първата част на Сборника, т. е. новопреведената започва с шрифт, близък до византийските шрифтове от XI—XII в.[39] От палеографско-езикова гледна точка тук наново ще трябва да обърнем внимание на израза прнпнса сѧ вм. прѣпнса сѧ, употребен от поп Филип в приписката към хрониката, а не към целия текст. Една част от Сборника е написана с традиционно за времето си уставно писмо, както и приписката на поп Филип. Наскоро се появява Ватиканският препис,[40] изпълнен в тържествения български устав, документиран от Лондонското евангелие[41] на Иван Александър и Томичевия псалтир.[42] Новият преписвач е запазил във Ватиканската летопис като декоративни елементи: оформянето на текста под формата на фестон,[43] гръцкото писане на „амин“ (*αμιν*), *α* като алфа, *ϱ* като ро, широко *Ⳁ*, *в*, *Мμ* като ми, *ϵ*,[44] форми, които наново възхождат към византийските шрифтове от XI в. Този декоративен подход към шрифта не отхвърля, а подкрепя мнението, че в своите първи варианти новопреведените на български език съчинения са запазили и поддържали графическите особености на първообраза си, особеностите на византийския шрифт са били прехвърляни върху особеностите на кирилския.[45]

---

[37] В смисъл, че е бил задължителен и необходим в църковната практика, често преписван.

[38] П. Лавров, Палеографическое обозрение ..., с. 165, „Сборник 1345 года: Письмо этой рукописи интересно прежде всего потому, что на нем заметно влияние греческого письма — *α*, *їα*, *λ*, *ε*, *ϱ*. Что касается остальных букв, одни напоминают старые приемы письма, другие *слышком новые* ѣ, ѣ, ѧ, ѥ, Ѥ, ѕ, ѯ, ѣ, ь, симметрическое ї с двумя точками; ѡ, *ѡ*, ѻ, ѡ, ѳ; различные формы, широкие χ, ѕ, ц, п, довольно широкие ѿ, ѵ, новое, ь, ъ, ы, ѳ“.

[39] А. Божков, Миниатюрите от мадридския ръкопис на Скилица — бисери от съкровищницата на световното изкуство. — Изкуство, кн. 3, 1969, с. 8—29. За наблюдение са използувани публикуваните и авторски византийски текстове, илюстриращи палеографските особености на *оригинална византийска хроника* от XIII в.

[40] Ив. Дуйчев, Летописта на Константин Манасий, София, 1963, с. VI—VII; Henri Boissin, Le Manassés moyen-bulgare, Paris, 1964; К. Мирчев, Историческа граматика ..., с. 146, 147, 149, 150, 151, 153, 155, 244 и др.

[41] Б. Филов, Лондонското евангелие на цар Иван Александър, София, 1936.

[42] М. В. Щепкина, Болгарская миниатюра XIV века, Москва, 1963, с. 35—36 (л. 172—174).

[43] Ив. Дуйчев, Летописта . . ., с. 125.

[44] Цит. съч., с. 57, 66, 67, 73, 77, 80 и другаде.

[45] Най-вероятно е поп Филип да е предложил за „одобрение“ превода си и във връзка с това да се обръща към книголюбеца цар. Можем да допуснем въз основа на Манасиевата хроника — първи препис, както и въз основа на някои други ръкописи, че попгерасимовото писмо е удобно за бърза работа, за „чернови“ преди окончателното редактиране на книгата. Т. е. попгерасимовото писмо се появява и поради чисто практически

В предложния преглед на среднобългарски ръкописи от втората половина на XIV в. московският препис на Манасиевата летопис от 1345—1346 г. е първият търновски ръкопис, в който системно се използуват най-характерните начертания от попгерасимовото писмо.

Следващият ръкопис, на който ще се спрем като илюстрация за влиянието и развитието на попгерасимовото писмо в търновските ръкописи, е Сборникът от 16 слова на Григорий Богослов,[46] преписан за логотета на Иван Александър Мита.[47] От друга страна, този Сборник е изо-

---

причини. В такъв смисъл изразът на поп Филип прнпнса сѧ ще трябва да се тълкува в смисъл „вложи, приложи към сборника с определено съдържание", „попълни с определен текст".

Двата близки по време на възникване ръкописа (Московски и Ватикански) обясняват задоволително: а) наличието на елементи от попгерасимовото писмо в ръкописи като Пандектите на Никон Черногорец и Рилската лествица от 1364 г.; б) задраскванията и други технически несъвършенства в Зографския сборник, съотношението между двете части на Бориловия Синодик (Палаузовски прелис), където със същинско попгерасимово писмо са писани *само* статиите за църковните събори.

[46] Б. Цонев, Опис . . ., т. II, с. 198—201, № 674.

[47] Малко известната приписка, поместена на л. 292б и 293а, предлагаме в следния новобългарски превод (четене за среднобългарския текст по Б. Цонев):

о хс естїнарχн кαї тело

нсточнникоу оубw на мѣстѣ сѫщ8. н животныѫ воды нстачѣѫщоу. тѣм же н хс къ самарѣныни водѫ просн. жено дажъ мн водѫ пнтн. н азъ да тебѣ воды пнтн іако да въ вѣкы не възъжѫжѣшн. тѣм же оубw н сна книга нсточнникоу есть подна. еѫ же аще кто съ оусрьдїемъ разгънѫ въпрочьтетъ, напонтъ дшѫ своѫ живоносныѫ н вѣчныѫ воды н въ вѣкы не възъжѫжетсѧ ~

Nѫ вы оубо прѣбладзнн гн мон, трієвъселенъстїн стле н оучнтеле і рнгорїе, н васлїе н iwанъ златооу прїнмѣте вашего раба ходаго мнта логофетѣ малое прнношенїе, вѣщанїа нзранаа вгослова го грігорїа. прмждрааго оучнтелѣ н наставнника. трцн сѫ поконнка н сѫпостатw еѫ раздрѣшнка, ї ересемъ прогоннтел: ~

Nѫ напнсавы снѫ книгѫ пръвославъ нарнцаахсѧ самѣм повѣлѣнїемъ всепочътенаго въ вламжже вагарскаго црва логофетѣ мнта. тогда же прѣнмѣщ8, хwрген вагарскаго стола , прѣвысwкын н самодръжецъ всѣмъ вагарw н грькw чрі їw, алеѯандр. н прі црцн его новопросвѣщенном н вговѣрном феwрѣ. н прн снѣ н шншманѣ мадаw црн

Молѧ же всѣкого нск8снаго помощн напастеованном8 w сѫпостата не зословнтн недостк8 wскжнаго 8ма помннажще

Чако нмѣѫ н съвръшеное тъчїѫ е . . въ памать томоу самомоу вели . . . нт8 . . . вѣнжѫ. н вгодарованнкы . . . дом . . . н въ градѫщомъ вѣцѣ въ вѣкы вѣкомъ: амннъ

. . . Христос, който е извор, бликащ животворна вода, поиска вода от самаритянката: „Жено, дай ми да пия и аз ще ти дам да пиеш вода, така, че никога не ще ожаднееш." Така също и тази книга е подобна на извор. Този, който я разгърне с усърдие, [за да] я прочете, ще напои душата си с живоносна и вечна вода и во веки не ще ожаднее.

Но вие, преблаги господари мои, тривселенски светители и учители — Григорий и Василий, и Йоан Златоуст, приемете от вашия роб, бедния Мита логотет, [това] малко приношение — [словата] на изрядния богослов Григорий, премъдрия учител и наставник,

лиран между преводните съчинения на Григорий Богослов в славянските литератури, защото е без тълкуванията на Никита Хераклийски (XI в.). Два други сборника, при същата редакция на текста, сръбски правопис, от началото на XV в., определят заедно с него една самостоятелна група. В нея най-ранен е преписът за логотета Мита, т. е. търновският от втората половина на XIV в.

Кратката история на текста е следната. За пръв път Сборник със слова на Григорий Богослов, неговите прочути ὁμῖλίαι, Homiliœ,[48] се появява в старата българска литература през IX—X в.[49] Според А. С. Будилович и А. Востоков словата, известни в препис с руски правопис от XI в., имат определени български езикови и палеографски белези.[50] От този ръкопис е и богатият илюстративен материал в речниците на Миклошич[51] и Срезневски.[52] Сборникът за логогета Мита включва осем от словата на стария сборник (XI в.) при нова номерация, но близки лексикално-стилистически към текста от руска редакция. Среднобългарските особености на Сборника за логотета Мита се изразяват в промени на падежните окончания, формите за мн. число на имена от мъжки род (по стара о-основа), фонетично писане на някои думи, сложни калки и субстантивирани имена.[53] Книжовникът Пръвослав не употребява често ударения и придихания, но пунктуационната система е правилна. Правилно са предадени според гръцкия правопис библейските имена, но са вмъкнати простонародните разговорни форми: фасха вместо пасха; олимпнїска вместо олимпїска. Други езикови примери: бгоподвижноу (л. 197а); вндѣтеле и свѣдателе (л. 5б); четанне (л. 15б); възненавндѣтель (л. 185а) велнкодоушенъ (л. 188а); їако подобат мн к боу вьзытн (л. 252б); гаснтель (л. 171а); ржкоемлѧ, двончнн (л. 210а); добро вндѣнїе (л. 251а); добростастнемъ л. 270б); добросмѣреномждрїе (л. 250б); добромлыва (л. 250а); жестоковорцн

на [единната] троица поклонник и на нейните врагове унищожител, и на ересите прогонител.

Тази книга е написана [от мене], [който] се наричах Пръвослав, по повелята на всепочитания между велможите на българското царство логотета Мита.

Тогава държеше хоругвите на българския престол превисокият и самодържец на всички българи и гърци Йоан Александър, и при неговата царица — новопросветената и благоверна Теодора, и при Шишман, младия цар . . .

Моля всеки искусен да ми помогне — на мен, напътствувания от злото. [И нека той] да не злослови недостатъците на оскъдния ум на споменатия . . .

. . . на хората [има(?] и съвършено [същото ?] е . . . в памет на самия този вели [к?] [. . . М ?] иту на вечната и богодарувана [. . . . църква ?] [. . . гра ?] дом, т. е. от града . . . и в бъдния век и нине . . . во веки веков, амин.

[48] Migne, Patrologia graeca, t. 35, 36, col. 912, 396, 608 sq.

[49] А. Востоков, Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума, СПб., 1842, III. 899, с. 154, № 15; Љ. Стојановић, Каталог Народне библиотеке у Београда. Београд, 1901, № 449, с. 233—235; М. Стоянов — Хр. Кодов, Опис на ръкописите в Софийската народна библиотека. София, 1963, с. 204—207, № 1028.

[50] А. С. Будилович, XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе, СПб., 1875, с. 5; XIII слов Григория Богослова XI столетия, СПб., 1872.

[51] Fr. Miklošich, Lexikon palaeslovenico-graeco-latinum, Vindobonae, 1862—1865, p. X.

[52] И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, СПб., 1843, т. I, Указатель сокращении, с. 8.

[53] Б. Цонев, Опис . . ., т. II, с. 200—201.

(л. 213а); оуходнвленїе (л. 223а); кошове (л. 41б); кошнница (л. 41); мнродръжнтель (262б); оумоу дебелство (л. 14б); не вѣмъ ѡ кждоу да спаем въсѧ нлн погоубнмъ (л. 242б); прнемѣте ѡ нницелюбїн слово не оубого, нж чьстнолюбно, да цр҃вние wбогатнте. (л. 249а); плачнодоброторенїе(л. 275б); свѣтло паче снѣга снажце, паче млѣка оусыренн. паче камене самфнра блъщжще сѧ (л. 183а); копрнва (л. 220б), жега (л. 203а).

Ръкописът се датира по водни знаци на хартията, по имената Иван Александър, „новопросветената" Теодора и „младия цар" Иван Шишман между 1350—1360 г. В последните нечетливи редове на приписката все още ясно се вижда думата „бг҃нсенъ", епитет за столицата или града, патриаршеско седалище — в случая Търново. Следователно това е ръкопис, който не само е преписан в столицата, но може да се датира с точност до десет години. Той е предназначен за логотета Мита — „пръв между велможите" на царя. Сборникът дава ценни сведения за *неизвестния търновски* книжовник Пръвослав и *неизвестно досега* историческо лице — логотета Мита.[54]

Търновският сборник с 16 слова на Григорий Богослов е написан с хубаво, средно по размери уставно писмо, с лек наклон надясно.[55] Окончанията на думите се пишат понякога слято, особено в случаите -wхъ, -мъ, -ахъ. Поради недостиг на място се употребява *а* (л. 259, 262 и др.), среща се в лигатури и надредно. На л. 6а, 205а, 248а е писано „амин" с византийски бързопис. Тук *ν* (ни) е обратно написано, както във византийската практика от XI в.[56] По линията на българската палеография се обяснява старинността на ϴ (за обозначаване на числото 9, девето слово), s със стойност 6 при пагинацията, разнообразни з. Както във Ватиканския препис на Манасиевата хроника и Зографския сборник, текстът е оформен във ф҃естон (л. 248б), другаде — в кръст (л. 256б). Срещат се ж ж ж = ж, *в*, *ε*, стоящи между цитираното определение на Илински „беглый устав" и попгерасимовото писмо на Московската летопис. Преобладават високите хасти за ь, ъ, т. Началото на приписката е изпълнено в среден шрифт, но не „вяз", с който са оформени заглавията на отделните слова. За означаване на нова мисъл са употребени пет главни букви, написани с червено мастило. Съкращенията са две срещу общия брой на употребените думи (155).

---

[54] М. Г. Попруженко, Синодик..., вечная память, в 137.

[55] Почеркът напомня Никоновите Пандекти — Н. П. Лихачев, Рукопись с подписью патриарха Феодосия Терновского. — Известия ОРЯС, т. X, кн. 4, 1905, с. 312; прилича и на Рилската грамота от 1378 г., Г. А. Илиньский, Грамоты..., табл. 6.

[56] V. Gardthausen, Griechische Palaeographie..., Taf. 6. 1027.

Освен пълната изолираност на този препис от 16 слова на Григорий Богослов в българската книжнина от XIV в. ръкописът се отличава и със силно влияние на попгерасимовото писмо, прокарване на византийско влияние при разполагането на текста върху страницата, високи надредни хасти, слято писане на отделни срички и сложни лигатури. Лексикалният материал отговаря на подобни случаи, посочени у П. Лавров, К. Радченко, М. Г. Попруженко, К. Мирчев.[57] Приписката по обем и стилистическа окраска се нарежда веднага след известните похвали за Иван Александър, а по писмо — до типичните преходи към шрифта на същинското попгерасимово писмо от типа на Евтимиевия служебник.

Друг точно датиран и локално определен ръкопис, който се сочи за новопреведен през XIV в., е Рилската лествица от 1364 г., писана „въ мѣстѣ ѕсты“ край Търново от Теодосий Псилица.[58] Според Горски и Невоструев[59] преводът на църковните отци и философи, между които и Йоан Синайски (Лествичник), е забележително събитие в духовния и религиозния живот на православните славяни, защото тези съчинения свидетелствуват за преводаческите възможности на старобългарските книжовници,[60] за техните религиозно-литературни интереси и философска насоченост. Ако Григорий Богослов изпълва своите поетични слова с лирически отклонения, пейзажни описания и цитати от древните философи и митология, Йоан Лествичник, игумен на прочутия Синайски манастир през VII в., съставя най-известното си съчинение[61] *Κλίμαξ* („Стълбица“) като философско-психологически трактат. Тук сложни хиперболи и олицетворения, написани във витиеват и трудно разбираем стил, са изразните средства на писателя. Мистик, който подтиква монашеството към размисли за смъртта и преходното в живота, Йоан Лествичник изгражда на тридесет стъпала своите поучения в Лествицата за духовното съвършенство на иночеството. Самите определения на психологическите категории на това усъвършенствуване у Йоан Лествичник засягат същността

---

[57] П. Лавров, Палеографическое обозрение . . ., речника. К. Радченко, Религиозное и литературное движение . . ., с. 333—334. М. Г. Попруженко, Синодик . . ., с. III, XXXVI. К. Мирчев, Историческа граматика . . ., с. 144—184.

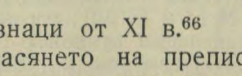
[58] Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир, София, 1902, с. 63—64, с. 64—65. (Прил. 4.)

[59] А. В. Горский и К. И. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, II, 1, Москва, 1857, V, с. 5 и сл.

[60] Най-старият известен славянски препис на Лествицата е от XII в., руски правопис с много българизми. Вж.: А. Х. Востоков, Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, № LII, с. 899, с. 253, № LI и XCVIII; тук под № CC, Сборник с произведенията на Григорий Синаит, 1431 г., преписан от монах Гавриил и съдържащ Лествица. П. Успенский в своето знаменито Путешествие . . ., 1842, с. 219, с. 214—216, говорейки за Постния и Цветния триод, изпратени от серския митрополит Яков на Синайския манастир, изказва предположението, че известният български книжовник — старецът Йоан, е превел и Лествицата; други бълг. преписи на Лествицата: Отчет императорской Публичной библиотеки за 1868 г., с. 62—65 и 88—98, Лествица, XIV в., бълг. правопис от монах Данаил (Собр. Гильфердинг, № 48); А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек, Сборник ОРЯС, т. 79, СПб., 1905, с. 704—715 (прилича на Зографския сборник, правопис — среднобълг., XV в.); с. 442, № 136/287, полуустав и бързопис, почеркът напомня Гавриил от Нямцу, XV в.; с. 443, № 137/187, молдавско писмо, среднобълг. правопис, XV в.; Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, Београд, 1902, књ. 1, с. 57, 58, 70; друг препис — до 1356—66 г., Импер. публ. библ. Q. I, 747.

[61] Migne, Patrologia gr., 88, col. 596 sq.

на исихазма според изложението на К. Радченко и П. Сирку.[62] Появата на Рилската лествица тъкмо в Търново не е случайна. Като автор Йоан Синайски е бил познат у нас още през (X)IX—XII в. След два века и половина интересът към него се съживява (1364 г.), както това става и със съчиненията на Григорий Богослов. От втората половина на XIV в. до XV в. са известни вече множество български преписи на Лествицата от Йоан Синайски. От тях Рилският, Софийският[63] и Виенският[64] илюстрират развоя на попгерасимовото писмо в обновените български преводи и преписи. Следните езикови примери показват среднобългарските особености на търновския ръкопис: памѧть тѣнкаго любопрьдрѣнныхъ дховнаа же видѣнїа тѣнкы помыслъ (л. 36б); страннѣчьствоуж> блюд са ходца и сластолюбиваго бѣса (л. 20а); бранное прѣбываниѥ прнемъ (л. 4а); мсмое страданїе съпротивобожно и грѣдостн> мчнѣние (л. 5а); слава же чѧчѣ, ражаетъ прѣзорство (л. 93а).

Рилската лествица от 1364 г. е без украса, заглавията на словата са написани с червено мастило, заглавните букви са просто орнаментирани. Почеркът е дребен, с характерни ѧ, ѧ, ρ, χ. Изобилствуват високи т, ρ като ро, сложни лигатури. Софийският ръкопис е различен от Рилския по подредба, писмо и език. Изпълнен е в небрежно, но характерно попгерасимово писмо. Преписвачът тук отива още по-напред в свободното отношение към буквения знак, т. е. към избрания стил писмо. Нарушена е вече дори еднаквата височина на буквите, съставени от едни и същи елементи н, п, и, ц. Решаваща роля играе индивидуалният замах. Почеркът е едър — до 0,5 см, и разлат, появява се разстояние между буквените знаци, което инстинктивно е диктувало въвеждането на разстояние между отделните думи. Интересно е, че книжовникът употребява ѧ, ѧ,[65] което показва познаване на по-стари текстове или се дължи на школуването му. Измежду всички ръкописи с попгерасимово писмо Софийският препис на Слова от Йоан Синайски се отличава с начертанията на  , които възхождат към съответните византийски знаци от XI в.[66]

Отнасянето на преписи от произведенията на Йоан Синайски към книжнината на търновския монашески кръг, изхождайки от съдържанието и палеографските особености, се опира и на следните съображения. Датираната Рилска лествица (1364) се появява една година след смъртта

---

[62] К. Радченко, Религиозное и литературное движение . . ., с. 51—98, 169—179; П. Сырку, К истории исправления книг . . . вып. I, с. 256 сл.

[63] Б. Цонев, Опис. . . ., т. II, с. 201—206, № 675.

[64] Б. Цонев, Славянските ръкописи във Виена, Год. СУ, Ист.-фил. факултет, София, 1929, с. 5.

[65] Б. Цонев, Опис . . ., т. II, монашески сборници, напр. № 672.

[66] V. Gardthausen, Griechische Palaeographie . . . Taf. 6. 1027.

на Теодосий Търновски (23. XII. 1363 г.) в столичния търновски манастир в Усте.[67] Към края на века славянските литератури изобилствуват с преписи на Лествицата, от които най-важни преводи и преписи са на Киприан от 1387 г.[68] и поръчаният от известния сръбски деспот Георги Бранкович.[69] Касае се за необходимо монашеско ръководство, интересуващо най-отговорни среди. Типичната и интересна Рилска лествица от 1364 г. в много отношения би могла да бъде характерна за начина и стила на превеждане в близката предевтимиева епоха. Специално текстологическо проучване заслужава и Сборникът със слова на Йоан Схоластик, намиращ се в Софийската нар. библиотека (№ 675), споменат тук като Софийски (обр. 4).

Ценното указание, което дава П. Лавров за палеографските особености на Пандектите на Никон Черногорец, подарени от патриарх Теодосий Търновски на Зографския манастир, е вторият ограничителен пункт на отговора — ръководният книжовнически кръг е разпространител и консуматор на новия кирилски шрифт — попгерасимовото писмо.[70] Доколкото можем да съдим от съществуващите описания и снимки на Никоновите Пандекти,[71] те са писани от двама души, като първият си служи с устав, близък до устава на книжовника Пръвослав. Вторият използува вече новия тип устав — с полууставни елементи от стария курсив и попгерасимово писмо (обр. 5). Хастите са удължени под и над реда, появява се ℘ като ро, направени са разяснения в полетата, както в Рилската лествица и Апостол № 94 от сбирката на НБ „Кирил и Методий". И в този случай среднобългарските книжовници и нещо повече — самият български патриарх се обръщат към автор — радетел на православието и монашеството, своеобразен историограф на борбите на православната църква и взаимоотношенията между църковната и светската власт във Византия.

Най-късният ръкопис, представляващ преход между полуустава и същинското попгерасимово писмо на Евтимиевия служебник, са словата

---

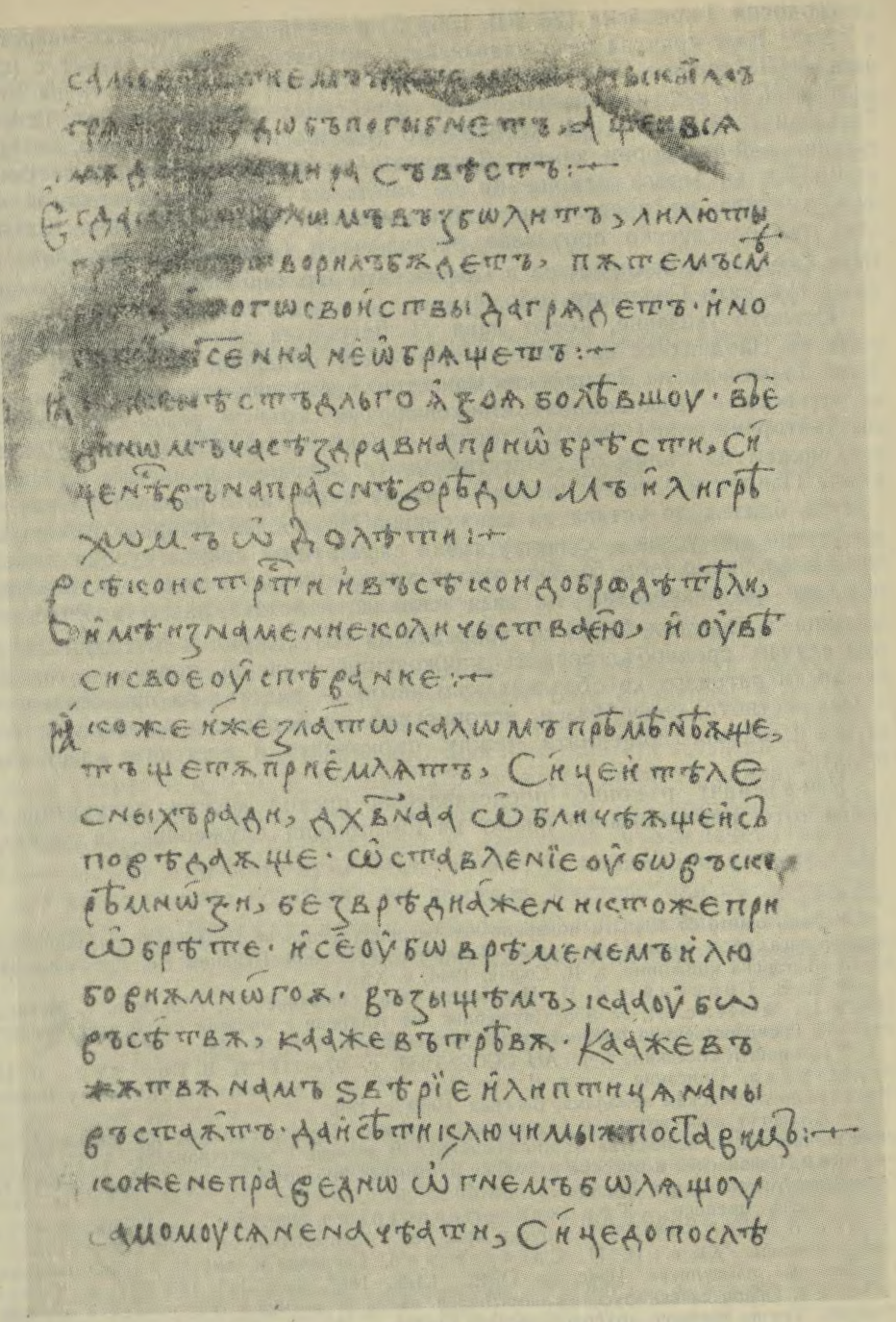
[67] Евангелието от 1346 г., подарено от патриарх Теодосий на Зографския манастир, се предполага, че е писано от същия Теодосий (Теотокий) Псилица. Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, т. II, София, 1944, с. XXXV.

[68] А. В. Горский — К. И. Невоструев, Описание . . ., т. III, вып. 1, Москва, 1869, с. 11, № 344: с. 54, № 355, Служебник на Киприан с молитви на Василий Велики, днес — в Государственной библиотеке имени Ленина, ф. 173, № 152.

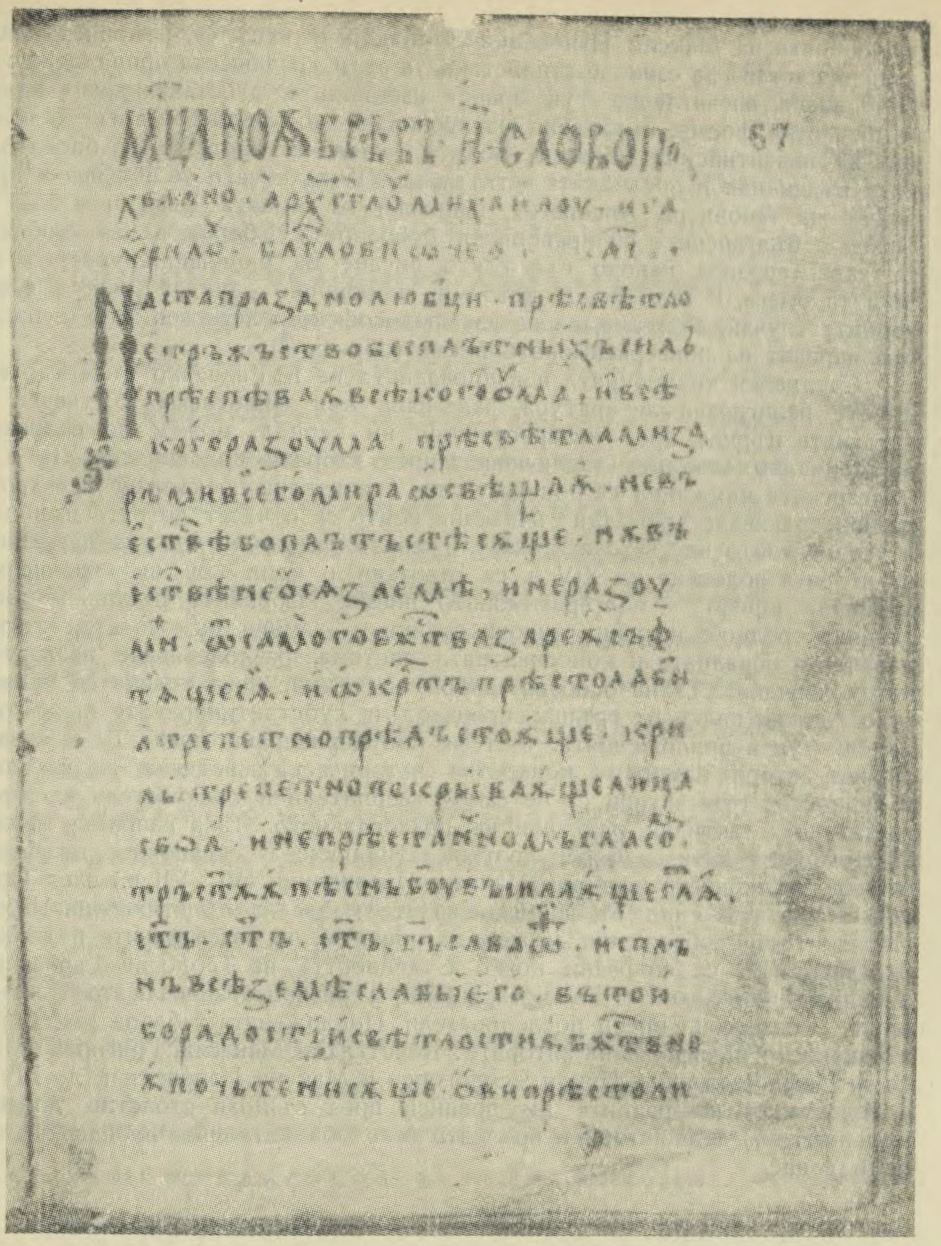
[69] История Югославии, т. I. АН СССР, 1963, с. 97—111; А. В. Горский — К. И. Невоструев, Описание . . ., т. II, вып. 2, с. 207; Б. Ферјанчић, Деспоти у Византији и јужнословенским земљама, Београд, 1960, с. 189.

[70] Шрифтът има връзка и с „атонското писмо". Попгерасимовото писмо, както ще видим по-нататък, се използува от книжовниците на атонските манастири. Вж. А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек . . . с. 781; Б. Цонев, Славянските ръкописи във Виена . . ., SI. 50.

[71] Други преписи — Горский — Невоструев, Описание . . ., II, вып. 3, с. 1, № 217; с. 6, № 218 — от 1381 г., руски правопис с българизми; с. 11, № 219 — българосръбски правопис, XV в.; И. И. Срезневский, Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, Известия ОРЯС, СПб., 1867, II, с. 111, 189, 221; Е. Калужняцкий, Обзор славянорусских памятников языка и письма в библиотеках и архивах львовских. Труды третьего археологического съезда в России, т. VI, Киев, 1878, с. 251; Подобно писмо — в Германовия сборник от 1359 г. — I. Iufu, Sbornikul lui Gherman (1359). Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romine, Bukuresti, XII, No. 2, 1960.



Обр. 4. Ръкопис № 675, Слова на Йоан Схоластик, НБКМ



Обр. 5. Германов сборник, 1359

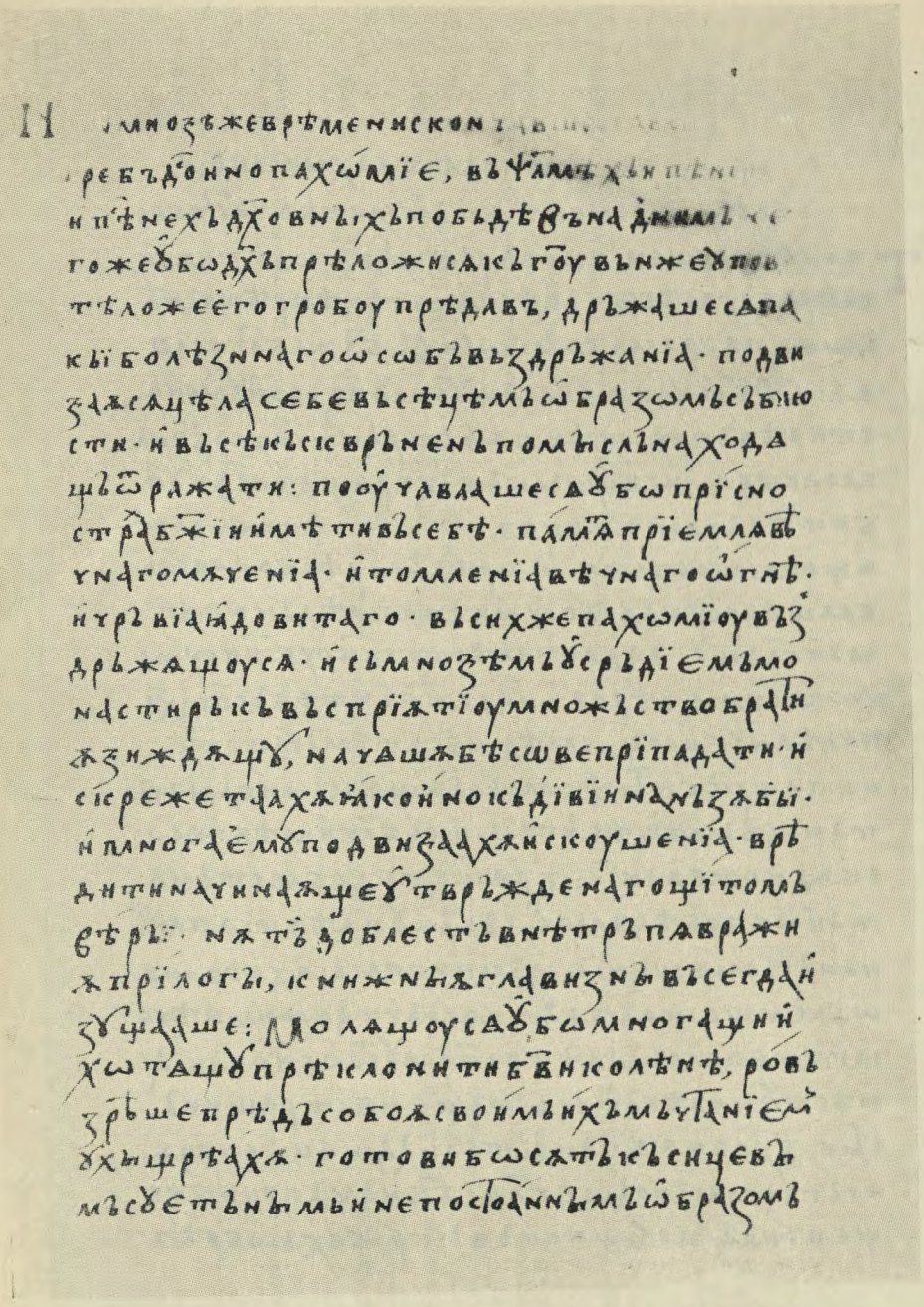
за любовта на Максим Изповедник.[72] Макар и непълен, ръкописът дава ясна представа за езиково-стилистичната си и графическа принадлежност. По-особено впечатление тук правят изобилните субстантивирани имена и причастни форми, създадени от преводача под непосредственото влияние на византийския образец. Водите знаци на хартията го определят като възникнал в последната четвърт на XIV в., когато се появява и преводът на Дионисий Ареопагит, направен от монаха Исай през 1371 г. Освен с българските си правописни особености Сборникът за любовта се характеризира наново със слято писане на окончания, употреба на широка омега, Р като ро, М като ми, скорописно „амин". Както и в погорните случаи, виждаме, че важен философско-религиозен труд е писан във вариант на попгерасимовото писмо (обр. 6, 7).

Следвайки концепцията в издирванията на К. Радченко[73] относно видовете религиозна литература, залегнала във философското учение на източната църква през интересуващия ни период, можем да направим по-специално следните заключения: през втората половина на XIV в. в българската книжнина се появяват след значително прекъсване в тяхното разпространяване преводни съчинения, които се отнасят до организацията и устройството на светската власт. Техните *най-ранни датирани* преписи от втората половина на XIV в. са свързани с един нов, византинизиран кирилски шрифт — попгерасимовото писмо. Избраните ръкописи имат типични среднобългарски езикови отлики — замяна на юсовете, затвърдяване на вокалната и консонантната система, разколебаване на падежните окончания. Тяхна особена езикова и стилистична отлика са множество сложни калки от гръцки произход и субстантивираните причастия, дадени тук в приложенията. У тези популяризирани през XIV в. византийски автори намираме конкретни исторически сведения за събития и личности; тези автори са не само съзерцатели и тълкуватели на религията, но и активни радетели на православието. Така например Никон Черногорец е активен борец против латиняните и сарацините, познаващ отлично църковната история. Максим Изповедник (VI—VII в.) след Ориген се смята за един от най-издигнатите умове на християнския Изток. Поради тези съображения можем да приемем, че разгледаните ръкописи отразяват или са свързани пряко с дейността на Теодосий Търновски, а книжовниците, които са превеждали и разпространявали тази книжнина — са негови преки последователи. Приложената таблица за разпространението по векове на авторите: Константин Манасий, Григорий Богослов, Йоан Лествички, Никон Черногорец и Максим Изповедник до XIV в. и появата на най-ранните им преписи през същото столетие доказва значението на тези автори и връзката им с обновителните процеси, настъпили у нас.

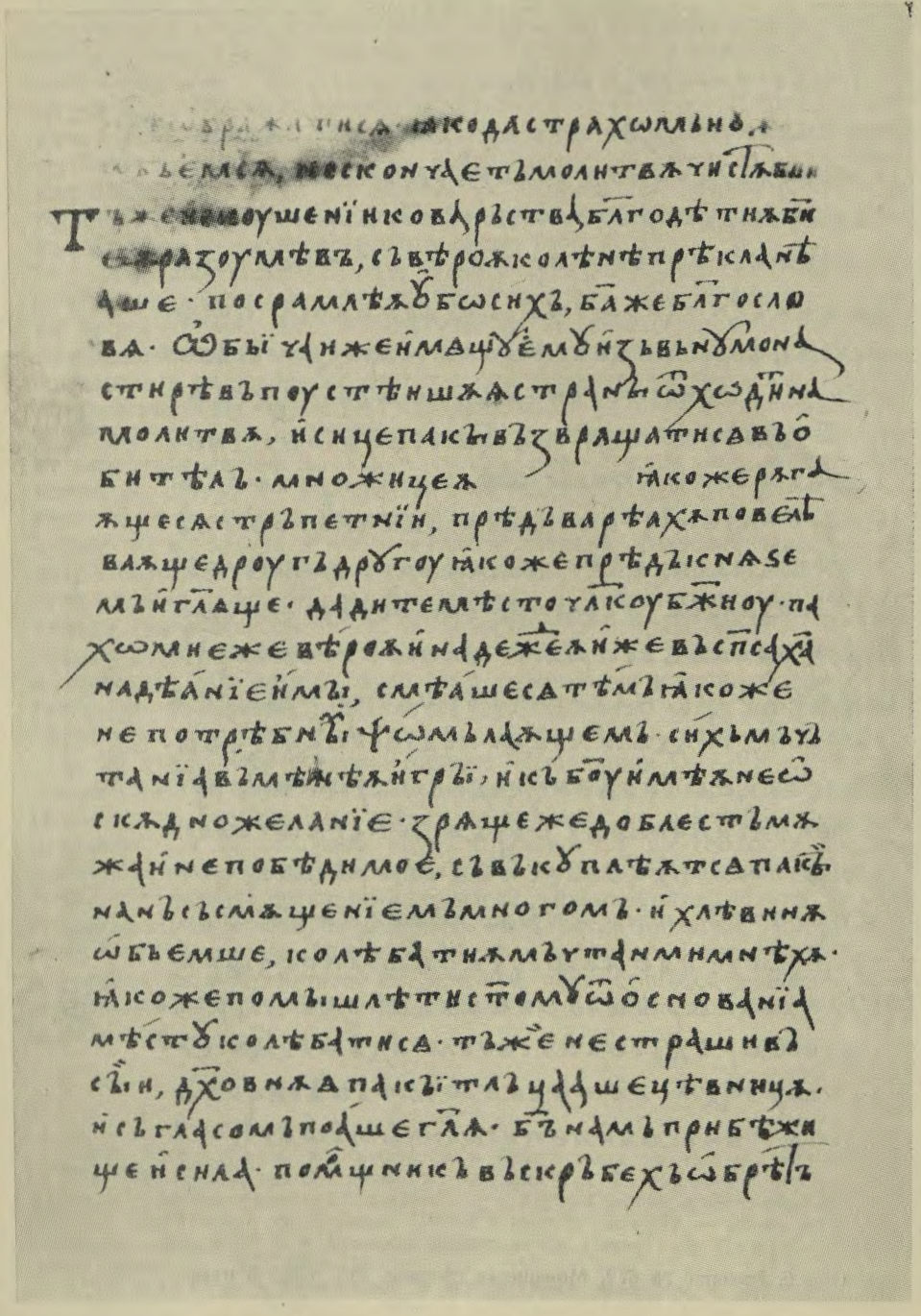
---

[72] Е. Спространов, Ръкописите в библиотеката на Рилския манастир, с. 67, № 3/13. Този сборник прилича повече на описания у А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек . . . , с. 818 — Сборник аскетический (5); с. 785 — Сборник аскетического содержания XIV—XV вв.; с. 785—787 — „Тому же письцу, работавшему в начале XV в. в Афонском монастыре Св. Павла"; Љ. Стојановић, Стари српски записи . . . , 2, с. 90 и 125.

[73] К. Радченко, Религиозное и литературное движение, с. 259—281 и 321, 335.



Обр. 6. Ръкопис № 672, Монашески сборник, НЗ КМ, II ръка



Обр. 7. Ръкопис № 672, Монашески сборник, НБКМ, III ръка

Таблица 2

Автор/произведение	Преписи до XIV в.	Преписи през XIV в.				
		година	книжовник	писмо	местопроизход, истор. личност	сег. местонаходище
Константин Манасий Хроника XII в.	—	1345/1346	поп Филип	попгерасимово с архаизми	Търново (?), Иван Александър	Москва
Григорий Богослов Слова III—IV в.	XIII слова, XI в., руски правопис с българизми	1350/1360 до 1370	Пръвослав (XVI слова)	устав с попгерасимово	Търново (?), Ив. Александър, Ив. Шишман, Теодора-Сара	София
Йоан Лествичник Лествица VII в.	XII в., руски правопис с българизми	1364	Теодосий	полуустав/попгерасимово	манастир Усте край Търново, Иван Александър, Теодора-Сара	Рилски манастир
Никон Черногорец Пандекти XI в.	XI—XII в., руски правопис с българизми	до 1363	?	архаизиран устав (нов устав) попгерасимово	Търново (?), патриарх Теодосий	Ленинград
Максим Изповедник Слова за любовта VI—VII в.	?	след 1370	?	полуустав — попгерасимово	Търново (?)	Рилски манастир

* * *

Редица важни преписи на преводната и оригиналната литература представляват същинската група на ръкописите, писани с попгерасимово писмо. Основното ядро на тази група се отличава по време на възникването си — последните двадесет години на XIV в. и началото на XV столетие. Като подгрупа, що се отнася до езиковите отлики, се явяват ръкописите от същото време, но със сръбски правопис, текстологически отнасящи се към едни архетипове с българските преписи. Тази подгрупа заедно с останалите дава възможност да се обяснят задоволително местопроизходът и разпространението на шрифта.

В приложения списък е отбелязан броят на преписвачите (една ръка, две ръце и пр.), тъй като особени разлики в *графическата* подготовка на българските книжовници *няма*, а са налице само индивидуални особености на почерка.

Манасиева хроника, Московски препис, 1345/1346 г., среднобългарски правопис, две ръце, ГБЛ,[74] сег. № 1428.

Недатирани ръкописи, евтимиев правопис, от края на XIV — началото на XV в.:

а. *Ръкописи, намиращи се в България*

1. Псалтир, три ръце, НБКМ, № 3.
2. Борилов синодик, II ч., две ръце, НБКМ, № 289.
3. Служебник, две ръце, НБКМ, № 231.
4. Евангелие, една ръка, НБИВ,[75] № 10.
5. Слова на Йоан Схоластик, езикови архаизми, една ръка, НБКМ, № 675.
6. Слова за любовта на Максим Изповедник, езикови архаизми, една ръка, НМРМ,[76] № 3/13.

б. *Ръкописи извън България*

1. Зографски сборник, три ръце, Зогр. манастир, № 103. II. 6.
2. Евангелие, една ръка (?), Ленинград, Рукоп. отд. АН СССР, № 50.
3. Полемически сборник, една ръка (?), Ленинград, Рукоп. отд. АН СССР, № 50.20.[77]
4. Правила на Василий Велики, една ръка (?), Зогр. манастир, № 3.
5. Сборник от 1432 г., една ръка (?), Ленинград, Рукоп. отд. АН СССР, № 50.19.
6. Сборник от 1448 г., една ръка (?), Ленинград, Рукоп. отд. АН СССР, № 50.18.

в. *Ръкописи, сръбски правопис с българизми*

1. Синодик на Киприан, (?) ръце, ГБЛ, ф. 173.4.
2. Молитвеник на Киприан, (?), ГБЛ, ф. 173.140.
3. Псалтир на Киприан, (?) ръце, ГБЛ, ф. 173.142.

---

[74] ГБЛ, Государственная библиотека имени Ленина.

[75] НБИВ, Народна библиотека Иван Вазов, Пловдив.

[76] НМРМ, Национален музей Рилски манастир.

[77] Ръкописи от фонд 173, № 142, 144 и 152 на Государственная библиотека имени Ленина ми бяха посочени от Б. Ст. Ангелов, за което му благодаря. Пак той смята, че писани от поп Герасим са ръкописите от събранието на А. И. Яцимирски, Ленинград—София, Научен архив при Централната библиотека на БАН, № 13.3/18, 19, 20. Последната цифра отговаря на посочените у Яцимирский, Григорий Цамблак, С.-Петербург, 1904, табл. IX, X, XI, XII.

4. Лествица на Киприан, (?) ръце, 1387 г., ГБЛ, ф. 173.152.
5. Дионисий Ареопагит, (?) ръце, 1371 г., ГБЛ, ф. 173.144.
6. Сборник с разнообразно съдържание (Евтимий Зигавин), ГБЛ, ф. 173.159.

С оглед на значението им за българистиката измежду тези ръкописи ще се спрем по-обстойно на палеографските особености в почерка на Евтимиевия служебник (Софийски препис), втората част на Бориловия синодик (Палаузовски препис) и на Зографския сборник[78] (обр. 8, 9, 10).

При преките наблюдения върху първите два ръкописа прави впечатление доста грубата, сиво-белезникава хартия с водни знаци от края на XIV в. Ръкописите са еднакви по размери — 8°, по брой на редовете на страница — от 18—19 до 20 реда, с големи полета — до 5 см и проста украса в червено — змиевидна линия, завършваща с растителна пъпка. Инициалите са върху растителен мотив, неовизантийска арабеска. Писано е с дебело перо, което веднага прави впечатление и каквото можем да видим само у Гардхаузен.[79] Зографският сборник, вероятно поради по-големия си обем, има и по-големи размери — голям 8° или пълна 4°. Все по същите причини — големината на сборника — са увеличени и редовете на страница — до 29—30 реда. Доколкото можем да съдим по снимките, с друг цвят мастило са направени само началата на словата. Известни части от текстовете са маркирани с изнесени в полето „запетаи", вероятно за да се подчертае съдържанието на пасажа.[80] На няколко места в Сборника има задрасквания в текста, съвременни на преписването.[81] При опита да се доберем до данни за книжовника, работил върху тези ръкописи, стана ясно, че изказаното предположение от Б. Цонев за едно и също лице, работило върху втората част на Бориловия Синодик и Евтимиевия служебник, е вярно. За преписвача на Зографския сборник Й. Иванов пише: „Твърде е възможно преписвачът да е бил самият автор на житието, Патриарх Евтимий, или най-малкото един от неговите близки ученици-сътрудници. Със заобления бързопис на споменатите по-горе сборници са преписани и Евтимиевите служебници." (Не е много ясно дали се визира и Софийският Евтимиев служебник или само тези, видени в Зограф.[82])

Идентичността на почерка в Евтимиевия служебник и втората част на Синодика[83] се доказва от:

еднаквия наклон (дуктус) в ѧ, ѧ, м; еднаквия ъгъл, който сключват със съответната пресечна хастите на ъ, ь, т; еднакво подостреното перо и разстоянието между отделните букви и буквени съчетания; еднаквата

---

[78] Кл. Иванова, Зографският сборник, паметник от XIV век, Изв. Инст. бълг. език, XVII, София, 1969, с. 105—147. Авторката прави подредба на словата и се спира на тяхното разпространение в славянските литератури.

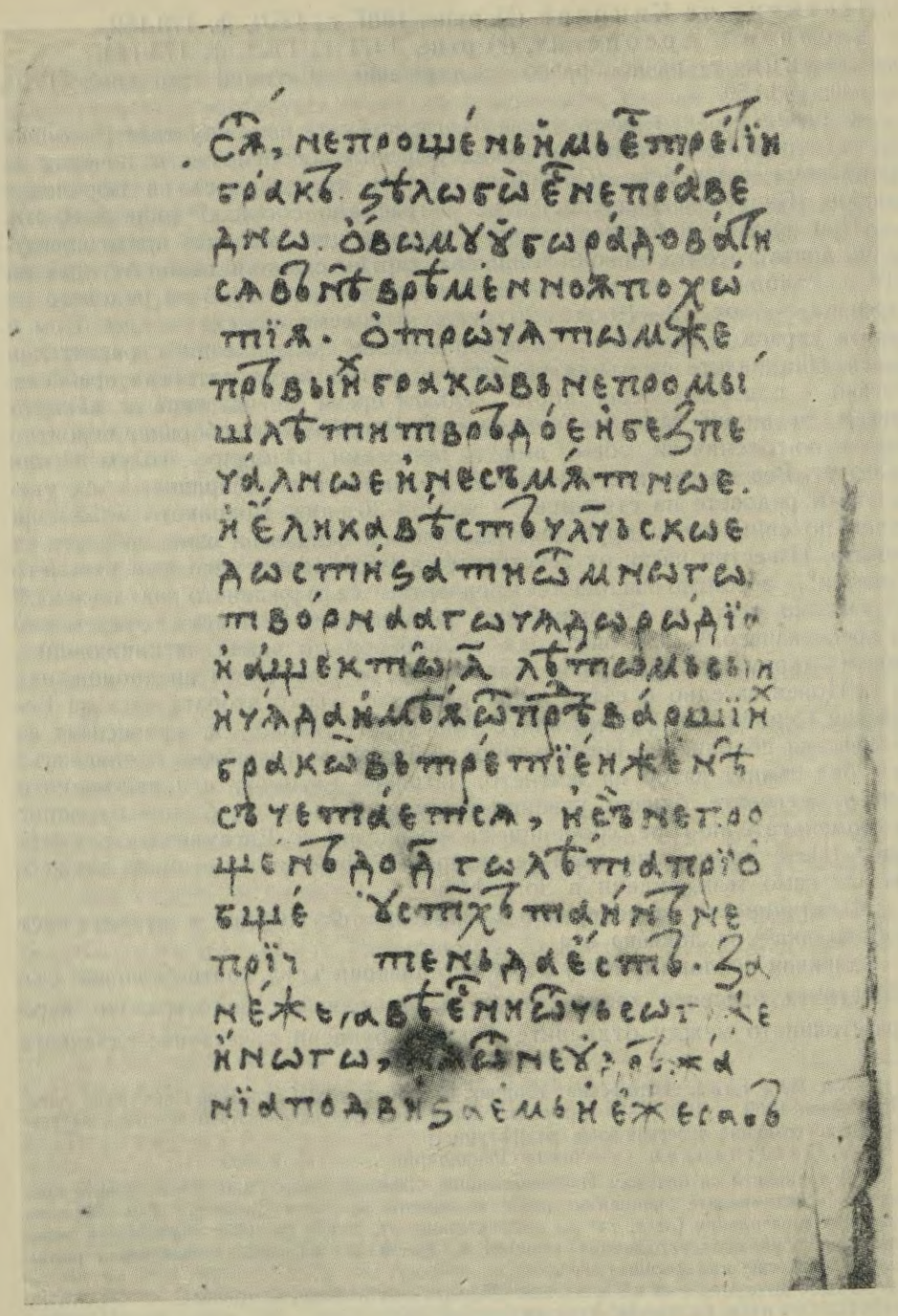
[79] V. Gardthausen, Griechische Paläographie . . ., Taf. 2. 680.

[80] В архивните си бележки Й. Иванов пише: „Ръката, която пише Климентовите произведения и Евтимиевите съчинения, пише и словото за свети Димитър." Той отбелязва съвременната пагинация (от л. 74ª до л. 82ª), също от л. 129 до 145б, търновската змиевидна линия в украсата, архаичния инициал А. Както и Пръвослав, книжовникът разполага някои текстове във формата на кръст.

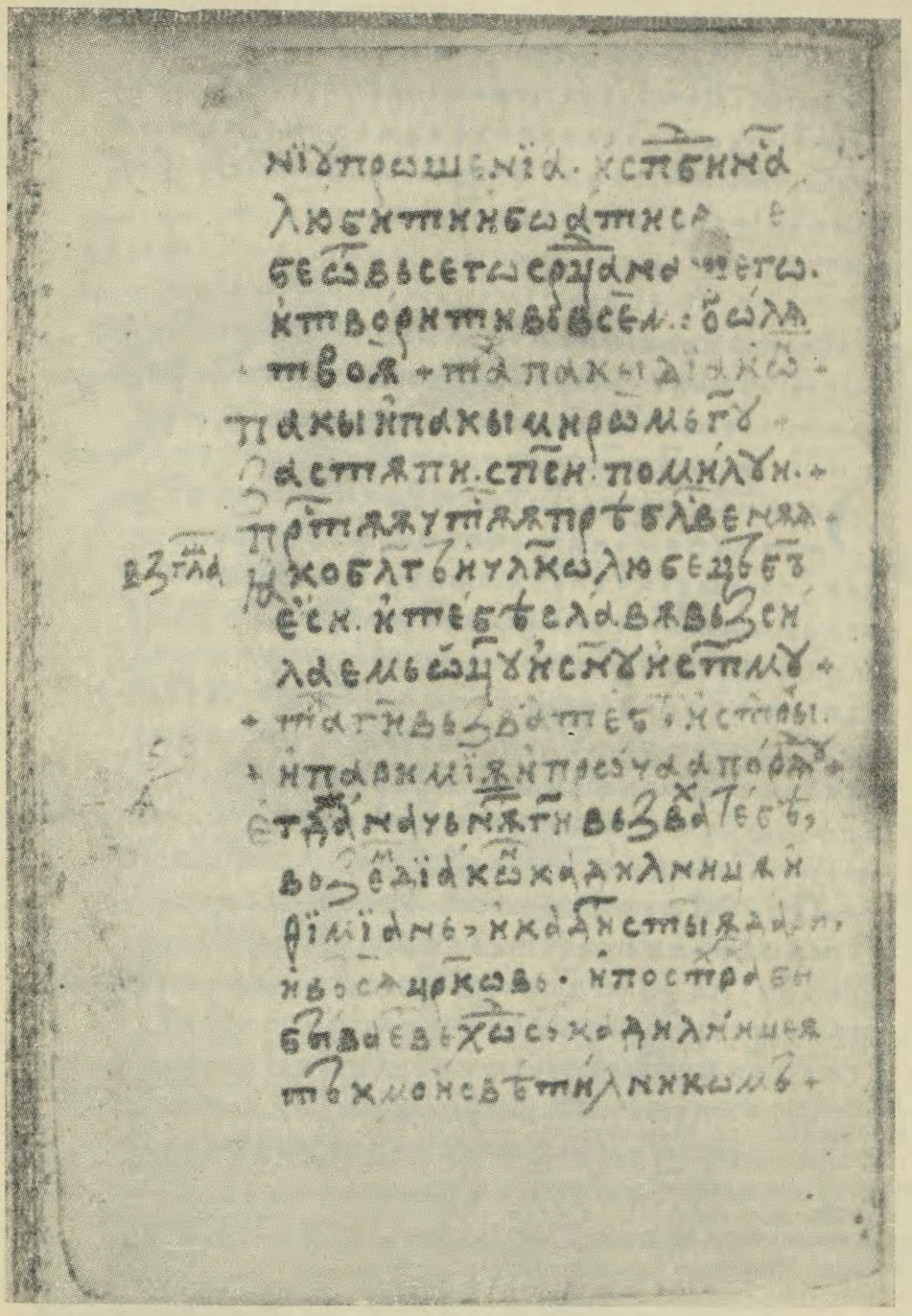
[81] Подобни случаи има в Песнивеца, Московската Манасиева хроника.

[82] Й. Иванов, Български старини . . ., с. 369.

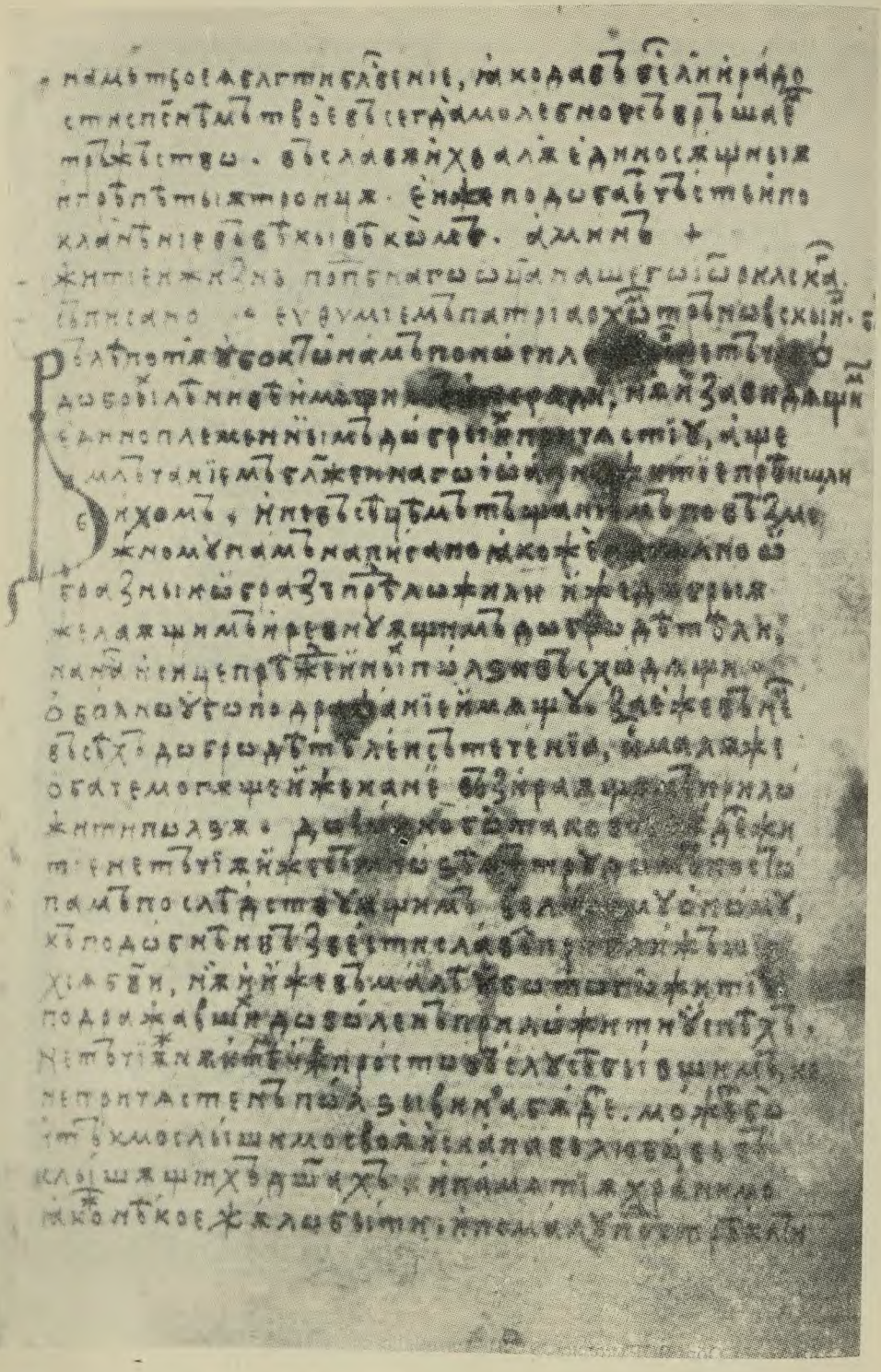
[83] При графологическата експертиза ми беше изключително полезен с литература и пряко ръководство покойният експерт-графолог Данаил Зографски.



Обр. 8. Ръкопис № 289, Борилов Синодик (II ръка), НБКМ

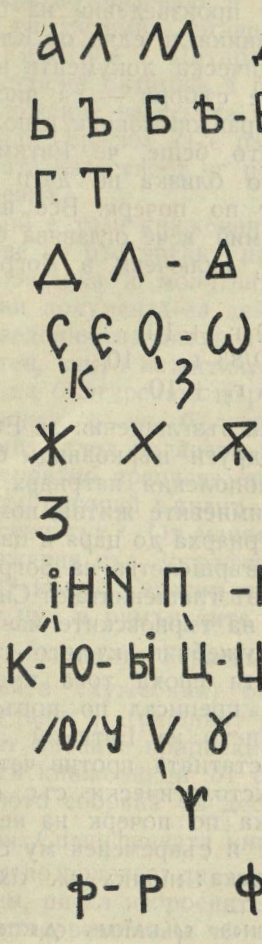
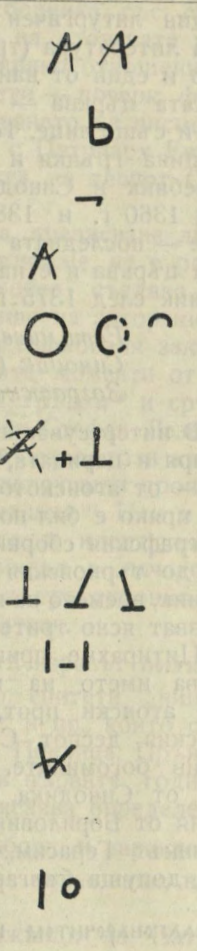


Обр. 9. Ръкопис № 231, Евтимиев служебник, НБКМ



Обр. 10. Зографски сборник

Таблица за сравняване на буквените елементи

Букви и буквени елементи от един порядък	Характеристика
	

дъга, която описват з и ѕ; еднаквата надредна система и много характерните надредни д и т.

Придържайки се към мнението на Й. Иванов за трима преписвачи, работили в Зографския сборник, и след съпоставянето на Евтимиевите жития и Словото на Климент със Синодика (II част) и Евтимиевия служебник се вижда, че това е един и същ почерк. Появилите се разлики в Зографския сборник и другите два ръкописа от едрината на писмото, дебелината на перото и броя на редовете на страница са чисто механични. При работата със Зографския сборник изключително по снимки бяха на-

правени по сто проби на посочените елементи. Мерене на ъглите и дъгите при работа на докуматор или по снимки дава грешки, отчетени и взети под внимание. Така можем да приемем, че един и същи книжовник е взел участие при написването на трите ръкописа. Установяваме, че един литургичен текст, четири оригинални произведения на българската литература (три съвременни на книжовника и едно от Климент), както и един от най-важните религиозно-юридически документи на българската църква — решенията на църковните събори — са писани от едно и също лице. Това е бил високо квалифициран книжовник, използуващ с вещина гръцки и български език. Изтъкнато беше, че Евтимиевият служебник и Синодикът (II част) имат много близка по дати хартия (след 1360 г. и 1380/1386 г.) и си съвпадат по почерк. Все по това време — последната четвърт на века — Евтимий вече оглавява българската църква и е написал произведенията си, включени в Зографския сборник след 1375 г.),[84] т. е.:

Евтимиев служебник — след 1360 г. ± 10
Синодик (II ч.) — 1380/83 г. ± 10
Зографски сборник — след 1375 г. ± 10

В интересуващата ни част от Синодика има възглашения за Евтимий за царя и царицата,[85] без да се споменават други църковници с висок сан — от атонското братство или константинополския патриарх, на когото пряко е бил подчинен Атон. Според Евтимиевите жития, поместени в Зографския сборник, те са адресирани от патриарха до царя и царицата, т. е. до търновския двор. Техническите несъвършенства на Зографския сборник, времето на възникването от житията и възглашенията от Синодика свързват ясно трите ръкописа с продукцията на търновските манастири.

Цитирахме приписката от Евтимиевия служебник, където се споменава името на поп Герасим. През същата епоха това име носи един атонски прот,[86] както и книжовникът, преписал по поръчка на сръбския деспот Стефан Лазаревич съчинението на Евтимий Зигавин против богомилите. Сборникът[87] съдържа и статията против четвъртия брак от Синодика. Тази статия съвпада текстологически със същата статия от Бориловия синодик (II ч.) и е близка по почерк на нея. Книжовникът Герасим, който пише на правилен и съвременен му сръбски език, допуща българизми. Ето и самата приписка: ѥ҃ѣспѣса сѧ сїа книга въсеблагонарочитом и хѡлюбивом҃ великом҃ гно҃ сръблѣмь деспотоу ки стефан҃ роукою гьраснма бльгарина в' стѣи горѣи аѳонстѣи въ монастирѣ глѣеми хилендарѣ. Що се отнася до статията против многобрачието, Евтимий също я използува в своите трудове, когато вече е бил патриарх — във второто си послание до Никодим Тисменски.[88] Следователно

[84] История на българската литература, т. I. Старобългарска литература, с. 288—289
[85] Синодик, л. 85.
[86] Г. Острогорски, Серска област после Душанове смрти, Београд, 1965, с. 7^{23}, 110^{28}, 125, 126.
[87] В. Мочульский, Летопись Историко-филологического общества императорского Новороссийского университета, Одесса, 1868, с. 65, Приложение III, с. 10; Н. С. Тихонравов, Памятники отреченной литературы, С.-Петербург, 1863, т. II, с. 323.
[88] К. Радченко, Религиозное и литературное движение . . ., с. 300—314.

книжовник на име Герасим действително е работил в Атон и Търново към края на XIV и началото на XV в. Занимавайки се с документално-историческата страна на въпроса, Г. Острогорски[89] отбелязва гръцкия (или гърцизиран, б. м.) подпис на атонския прот Герасим. Името Герасим е конкретно посочено в Евтимиевия служебник, сборника със съчиненията на Евтимий Зигавин и в няколко документа на атонската управа след 1363/1364 г. Цитираните ръкописи имат най-пряко отношение към дейността на Евтимий, а палеографските им особености — почерк, формат, разположение на текста върху страницата, гърцизирането на писмото — допущат Герасим да е работил в най-тясна връзка с Патриарх Евтимий. Неговата известност се потвърждава и от поръчката на деспот Стефан Лазаревич.

Кой е този книжовник, комуто са поверени за преписване личните трудове на българския патриарх и за когото установихме, че е работил над Синодика и молитвите на Василий Велики; който създава трите основни документа за дейността на Евтимий — препис на авторските му произведения, на литургическите му преводи и на църковния законник, обогатен, както и житията на Евтимий с най-важните моменти от историята на българската църква? Той владее български, гръцки[90] и сръбски, приближен е на българския патриарх и на деспот Стефан Лазаревич. В Нямцу, след падането на България под турско робство, този книжовник вероятно преписва евангелие и два сборника, включващи произведения на Григорий Синаит и други идеолози на исихазма.[91] Или и те са пренесени тук? От манастира в Нямцу произхожда и идентичният по съдържание със Зографския сборник препис, възникнал в началото на XV в.[92] Името Герасим по-късно става популярно и традиционно монашеско име в румънските манастири Нямцу и Бисеричани.

Около името Герасим известни бележки повдига изразът помѣнн гн (Евтимиев служебник) без обичайните за времето епитети „нищият", „последният", „грешният", „ръководеният от злото" и пр., които съпътствуват личните приписки на поп Филип, Теодосий Псилица, Пръвослав и други книжовници от същия период. Писаният в първите години на робството сборник за деспот Стефан Лазаревич обяснява определението бл҃гаѓнн. Специфичната книжовна област, в която работи, и характерният почерк позволяват да идентифицираме един и същ книжовник, на име Герасим, писал изброените трудове.

Установеното — че един от близките сподвижници на Патриарх Евтимий си служи с попгерасимово писмо, поставя въпроса за мястото на възникване на шрифта и неговото точно стилово определение. Както беше казано, това писмо се употребява в паметници, актуални по съдържание за епохата — новопреведени, прередактирани или оригинални. Дейността на поп Герасим в Хилендарския манастир и шрифтът на пис-

---

[89] Цит. съч. разглежда не само положението на Серската област, но и редица атонски документи, взаимоотношенията между Душановите наследници и Атон.

[90] Подобно предположение изказва М. Г. Попруженко за отношението между текста, писан с попгерасимово писмо, и гръцкия оригинал в Синодика (XIV в.).

[91] А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек . . ., с. 414, 672.

[92] Цит. съч., с. 458—464.

мото в Киприановите ръкописи, по-специално на неговата Лествица, писана в Студийския манастир край Цариград, търновската група ръкописи, ни насочват към най-известните монашески средища на полуострова. В Атон и Цариград славянските книжовници са могли да използуват като образци различни по-стари византийски източници. В този смисъл ни говори и общата графическа система на попгерасимовото писмо — изхождайки само от базата на кирилицата, то не би могло да възпроизведе начертания и лигатури, характерни за византийското писмо от XI—XII в. и дори от по-ранна епоха. Яцимирски приема термина „атонско писмо" за един шрифт, употребяван в Света гора в ръкописи, произхождащи от края на XIV и началото на XV в. Този шрифт за разлика от попгерасимовото писмо обхваща и другите, по-последователни традиции — руската и сръбската. Връзките, които осъществява още Теодосий Търновски, а след него Евтимий и Киприан с атонските и цариградските манастири, ще са спомогнали за разпространението на попгерасимовото писмо и в търновските книжовни огнища. Тук то има характера на „служебно, бързо" писмо. Ясната му система не допуща да бъде прието като „бързопис" в класическия смисъл на термина, а като „полуустав, минаващ в бързопис". Ако се обърнем наново към шрифтовете в грамотите на българските царе, ще се убедим, че действително попгерасимовото писмо е „служебно". Впрочем В. Мошин[93] изказва подобна мисъл за характера на българския полуустав от XIV в., а нека си припомним и двата преписа на Манасиевата хроника. Рязкото обръщане на книжовниците от България и Румъния през XV и XVI в. към представителното уставно писмо ограничава разпространението на попгерасимовото и го обвързва с разцвета на Атон и цариградските манастири през втората половина на XIV в. и тяхното влияние върху духовния и книжовния живот у нас. Възникнало в непосредствена близост с византийската книжнина, но характерно само за българската кирилица, попгерасимовото писмо не се вмества в класическите кирилски шрифтове и трябва да бъде обозначено със свой термин в славянската палеография.

Опитът да се проследи възникването и развоят на попгерасимовото писмо през втората половина на XIV в. предимно върху търновски ръкописи далече не изчерпва случаите на неговото влияние или пълно използуване. По-особен интерес представлява Апостол № 94 от сбирката на НБ „Кирил и Методий" — София, за който Б. Цонев допуща, че е новопреведен, ръкописи с български и сръбски правопис, като № 847, 896, 898, 902, 1027, 1028, 1036 (НБКМ), Слепчанският сборник, Лесновският паренесис от 1353 г. и др. По-нататъшните издирвания и изследвания на отделни текстове биха разкрили още по-пълно употребата на попгерасимовото писмо в типични по съдържание и автори ръкописи.

* * *

1. Възникването и развитието на попгерасимовото писмо през втората половина на XIV в. е важен момент в развоя на кирилицата, на нейните утилитарни и комуникативни възможности.

---

[93] V. Mošin, Ćirilske rukopisi Jugoslavske akademije, Opis rukopisa, Zagreb, 1955, s. 22.

2. По палеографски белези, съдържание и идентичност на почерка в една група се обединяват такива паметници на българската културна, политическа и религиозна история като Зографския сборник (жития от Патриарх Евтимий, Похвално слово за Михаил и Гавраил от Климент Охридски), Синодика (препис от XIV в., II ч.) и молитвите на Василий Велики. Около тази група се подреждат и локализират редица ръкописи, произхождащи от втората половина на XIV в.

3. Опитът в настоящата работа да се проследи развоят на попгерасимовото писмо по представителни български паметници от втората половина на XIV в. не изчерпва, а само поставя въпроса за взаимоотношенията между византийската и българската книжнина по формални и идейно-естетически белези.

4. Ръкописите, цитирани в настоящата работа и писани с попгерасимово писмо, са произведения, засягащи дейността на българската държава и църква. Някои от тях са известни по малко преписи от XI—XII в. и се разпространяват широко едва през XIV в. По теми те засягат борбата против ересите, латиняните и сарацините, исихастката идеология, устройството на монашеския живот, взаимоотношенията между духовната и светската власт. Това са съчинения и автори, които допринасят за зараждането на историческата тема и пренасянето ѝ извън рамките на хрониката, сказанието и пр. Чрез превода на Дионисий Ареопагит и Максим Изповедник се утвърждава неоплатоничната философия и у други, с не така ясно изразена философска концепция автори, популярни в българската книжнина от тази епоха.

5. Попгерасимовото писмо още веднъж поставя въпроса за ролята и влиянието на атонските и цариградските манастири и връзката им с дейността на търновските; за насоките и подготовката на Патриарх Евтимий и митрополит Киприан, чиито най-близки сподвижници преписват за тях Синодика, Лествицата, Дионисий Ареопагит, Служебник с молитвите на Василий Велики. Българските архетипове, на които почиват различните преписи на тези ръкописи, възникнали по едно и също време — последната четвърт на XIV столетие, преписите на сръбски език, шрифтът, разкриват широката основа, върху която се изгражда идейното раздвижване през епохата.

6. Някои от цитираните ръкописи обогатяват историята на българската литература с имената на малко известни книжовници — поп Герасим и Пръвослав, работили по заръка на високопоставени лица.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЕДИН НЕИЗВЕСТЕН СОФИЙСКИ МЪЧЕНИК

АПОСТОЛ МИХАЙЛОВ

В атинското тримесечно списание „Ортодоксос парусия“ (кн. I—II, 1964) Хр. Г. Патринелис обнародва статия под заглавие „Един неиздаден разказ за неизвестния новомъченик Георги“[1]. Поради особения интерес, който представя този „разказ“ за нашата средновековна история, намираме за полезно да дадем тук по-подробни сведения за неизвестния мъченик Георги, като предадем накратко съдържанието на това повествование и приложим накрая целия гръцки текст.

Този неизвестен досега у нас мъченик би могъл да се нарече свети Георги Стари за разлика от св. Георги Нови и св. Георги Новейши, в сравнение с които той от хронологическа гледна точка е по-стар (умрял е в 1437), докато те са живели през първата половина на XVI в. Подобре е обаче той да бъде наречен Георги Средецки по името на града, в който се е родил, и с оглед към едно по-удобно книжовно и научно споменаване.

Текстът на житието е запазен в единствен препис в гръцкия ръкопис II 50 от Марцианската библиотека във Венеция. Кодексът се датира от XVI в. Житието е поместено на л. 235а—242а. Въпреки че текстът е бил известен на някои учени,[2] до преди няколко години той не бе издаден.

Хр. Г. Патринелис в своя предговор към обнародваното от него житие на този новооткрит софийски мъченик пише: „С превземането на Галиполи в 1354 г. отоманските турци стъпиха за пръв път като завоеватели в европейските провинции на Византия. Сто години по-късно почти целият Балкански полуостров от Дунав надолу беше преминал под турско владичество. Балканските народи навлизаха в голямата зимна нощ от своята история. Как успяха тези народи да просъществуват и кои са били онези извори, от които са черпели вдъхновение и кураж да се противопоставят на рушителната и асимилаторската сила на завоевателя, е голям и сложен въпрос. На всеки случай едно е безспорно, че най-спло-

[1] Духовна култура, кн. 5—6, май—юни 1965.
[2] H. Delehaye, Analecta Bollandiana, 24, 1905, с. 209—210; F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca, III, 30.

тяващата и запазваща ги сила е била простата може би, но жива религиозна вяра на поробените християни и тяхната привързаност към православието. И както по-късно пробуждането на националното съзнание на балканските народи доведе до въоръжена съпротива и създаде народните герои, така и християнската ревност и преданост към родната религия ги подтикна към една мълчалива пасивна съпротива, която също даде своите герои — новите мъченици. Затова и мартирологиите, т. е. книгите, които разказват с един епичен тон за живота и мъченическия им край, са били широко разпространявани през годините на турското робство."

Някои от тези мъченици са били официално признати от църквата и са намерили своето място в православния синаксар, но хиляди други са останали неизвестни или с течение на времето паметта им е била заличена. Един от тях е и св. Георги, загинал мъченически за православната вяра в Одрин през 1437 г., т. е. в много ранната епоха на турското владичество. Неизвестният автор на житието му ни дава много оскъдни биографични данни. На всеки случай отбелязва, че произхожда от София, населявана в онази епоха изключително от българи, че е бил военен, неизвестно обаче дали е бил на служба в турската или византийската войска, че е загинал на 26 март 1437 г. на тридесетгодишна възраст. Заслужава да се отбележи и това, че родният град на светеца не се нарича вече Триадица, а София. Има изрази в житието, от които може да се вади заключение за големите размери, които е взело насилственото помохамеданчване на православното население в Тракия по онова време.

Анонимният автор на разказа, макар и невисоко образован, е чел доста литература, особено църковна, и се старае да подражава на нейния стил. На много места разтяга речта, а понякога започва с едно изречение, усложнява го и накрая забравя да го завърши. Достоверността обаче на разказа е безспорна. Самият автор, както пише, е бил очевидец на онова, за което разказва. Това се потвърждава и от епилога, и от някои други подробности, които споменава — дати, имена и пр. Този документ трябва да е писан наскоро след събитието, което се описва, т. е. наскоро след 26 март 1437 г., и то преди смъртта на цариградския патриарх Йосиф II (умрял юни 1439 г.), когото похвалява в края на разказа. Трябва да се отбележи, че текстът не е бил предназначен за богослужебна употреба, т. е. не е житие в истинския смисъл на думата. Това без друго проличава и от обстоятелството, че авторът често говори в първо лице, а в края на повествованието призовава застъпничеството на новия мъченик за някои лични свои нужди.

Състоянието, в което ни е предаден текстът, е окаяно. Преписвачът не само е бил малограмотен, но и крайно невнимателен. Преписвал е механично, като е изпускал някои думи, а други е записал погрешно. Има извънредно много правописни грешки. На две-три места текстът е непоправимо повреден. Трябва обаче да се отбележи, че въпреки всичко разказът не е шаблонен и представя интерес. Тук предаваме накратко съдържанието му на български език, а целия гръцки текст поместваме накрая за по-специални научни проучвания.

* * *

Един мъж с красиво лице, но с още по-красива душа, както му се сторило, приблизително на тридесет години, без да знае как, се намерил в Адрианополис (Одрин), който някога бил честит, а сега нещастен и пълен със заблуди, както когато господствувал тук нечестивият род на идолопоклонците. Само това се знаело, че този мъж произхождал от града, който се наричал София.

Този мъж прочее отишъл при един агарянин (мюсюлманин), майстор на лъкове, за да си поправи лъка, но главно, както предполагал, със силно желание да спечели небесна слава и да изобличи вярата на агарянския майстор на лъкове. Този нов мъченик, на име Георги, по професия бил военен, както личало от дрехите, пояса и вида на оръжието му. Агарянинът, майсторът на лъкове, обаче хулил нашия господ Исус Христос, дошъл на земята заради нашето спасение и взел човешка плът от пречистата дева.

Понеже майсторът на лъкове продължавал да богохулствува, новият мъченик Георги не можал повече да го понася и изпълнен с гняв и свещено негодувание, дръзновено и гръмогласно извикал сред улицата, която била пълна с народ: „Велик е само господ Исус Христос, нашият бог, и безпределна е неговата мъдрост, а вашият Мохамед, когото наричате пророк, не представлява нищо... Кой е по-прославен от господ Исус Христос, нашия бог, който живее във висините и отгоре гледа смирените? Само един е светият, един е господ Исус Христос за слава на бога отца. Той е единственият създател на вселената."

Като чули тези предизвикателни слова, мохамеданите, които по това време се случили да бъдат на пътя, се нахвърлили срещу него и искали да го разкъсат с ноктите си. Но доблестният Христов подвижник не се изплашил и не се огънал. Те го оставили полумъртъв на земята, прекарали му през врата примка от тетивата на лъка и започнали да го увещават да се разкае за думите, които е изрекъл, но той с всичка сила извикал: „Това, което казах, казах, и вярвам, че ще умра за моя господ, и напълно съм уверен, че ще наследя вечна радост и мир при оня, който е княз на истинския мир. Ако вие искате да ме отведете при вашия управител и ме умъртвите, аз на драго сърце и с голяма радост ще ви последвам."

С тежки белезици на ръце мъченикът бил отведен при един от управителите, шепнейки по пътя този трогателен псалом на пророк Давид: „Блажени са непорочните, които вървят по господния път... Ти, господи, виждаш вярата ми. Не ме изоставяй!" Изправен пред съдилището и запитан да разкаже случката, той започнал спокойно да говори и да разкрива цялата истина. Затова войниците мюсюлмани се нахвърлили върху него и започнали жестоко да го бият. След това го извикали оттам, като да бил по-долен и от животно, и го завели при другия управител, за да се оправдава и пред него.

След като за втори път разказал случката, управителят с престорен глас започнал да го увещава: „Покай се за страшната хула и оскърблението, което си нанесъл на нашия пророк, и ще получиш от нас големи дарове." Но доблестният Христов подвижник смело отговорил: „Дано никога не се отрека от моя Христос и тази нечестива мисъл изобщо ни-

кога да не минава през ума ми. Напротив, дръзновено пред всички изповядвам дълбоката си вяра и обич, които чувствувам към него; и с него искам вечно да живея в царството му.“ След това управителят започнал да го заплашва: „Ще те предам на разярената тълпа и жив ще те изгорят на кладата.“ Добродушният Георги не се изплашил, а с усмивка на уста отговорил: „Ако ти станеш причина аз да се удостоя с едно такова велико благодеяние, ненаситно ще целувам ръцете ти.“

Управителят, след тези думи на мъченика, заповядал: „Затворете го, докато реша какво наказание да му наложа.“ Но през време на отвеждането му под конвой към тъмницата върху него се нахвърлили възбудените мюсюлмани и започнали да го бият, като едни го удряли с юмруци, а други с подигравки го заплювали в лицето. Разярената тълпа го следвала и всеки един поотделно му причинявял с нещо болка. Лицето обаче на мъченика било озарено с някаква таинствена светлина. След много страдания той стигнал до тъмницата, в която с блъскане и дюдюкания го затворили.

На другия ден сутринта улемите (мюсюлманските свещеноучители) и много първенци, които се гордеели с потеклото си, че водили началото си от Мохамедовия род, и минавали за много почитани човеци, като стадо дошли и се представили на най-големия местен управител,[3] представител на Амира,[4] който неотдавна бил починал. Когато управителят ги видял, смутил се и с недоумение попитал какъв е този шум и това стечение на толкова голямо множество народ пред дома му. Тогава улемите, които били най-фанатизираните от тълпата, с много силни слова и заканително клатейки глави започнали ужасно да клеветят мъченика. Дори един, който изглеждало, че бил най-главният между тях, самохвално казал на управителя: „Ние не дойдохме тук от Изток за друго, а само да проповядваме и разпространяваме вярата във великия ни Мохамед. А сега пророка, за когото ние искаме да проповядваме, тук неверните открито по мегданите хулят. Дори ако се намирахме в Константинопол, който е гордост за неверните гърци, или в древния Рим и слушахме някой да ругае и толкова много да хули великия ни пророк, такъв щяхме да го убием. А тук, където мюсюлманското население е повече от християнското, ние не можем равнодушно да гледаме как се хули нашият пророк.“

Управителят, като изслушал с голямо внимание това, разгневен извикал: „Кой е този проклет хулител? Веднага да бъде доведен тук.“ И наредил на войниците да го доведат, но само че много внимателно, без да посегне някой да го бие по пътя. Войниците едва се сдържали, стискали зъби и като диви зверове, пред които се намирала жертвата им, го отвели отново при управителя, както им било наредено. Мъченикът Георги вървял радостен и весел, с очи устремени към небето, като да отивал не на лобно място, а на някакво религиозно тържество. И всички се удивлявали на държането му.

Когато стигнал до страшното съдилище на управителя, той не отрекъл това, което бил вече казал. След свършване на разпита управителят рекъл: „Аз, който познавам добре законите на страната, реших този

[3] Става дума за великия везир, какъвто по това време е бил Коджа Мехмед Низамедим паша (1429—1438).

[4] Амир значи султан, т. е. Мурат II (1421—1451).

да бъде подложен на бичуване, но не и да бъде изгорен от вас на клада.“ Тълпата обаче, която чакала навън, започнала да вика: „Бързо, бързо да бъде изгорен.“ Управителят, изплашен от разярената тълпа, заповядал: „Вземете го оттук и го съдете по вашите закони.“

Възбудената от слепия фанатизъм тълпа грабнала Георги и го отвела при една пещ, която, ако някой каже, че е била седем пъти нагорещявана, няма да сгреши. Мъченикът бил спокоен, защото, съгласно с учението на нашия Исус, не се страхувал от тези, които могли да убият тленното тяло, а безсмъртната душа не могли да погубят. Добродушният Георги с поглед, устремен към небето, горещо се молил. Един обаче от тълпата измъкнал остър меч и го наранил в гърба. Бликнала мъченическа кръв и обагрила наоколо земята. Мъчителите му, смятайки, че сега е благоприятно времето да го съблазнят, започнали да го обсипват с обещания и ласки. Мъченикът обаче бил твърд и непоклатим като скала, не се поддавал на изкушенията, не се отричал от истинската вяра и не тръгнал по лъжливата вяра на псевдопророка Мохамед. Само се молил със сълзи на очи, думайки: „Господи, виждаш колко страдам за твоята любов, понеже не се отричам от вярата си в тебе, и дано никога не ме постигне това ужасно зло. Ти, който си дълготърпелив и многомилостив, прости моите прегрешения, които съм извършил още от малък, защото не познавам друг бог освен тебе. Удостой ме да вляза в царството ти.“ През време на тази молитва всички кръвожадни мюсюлмани като с една ръка хвърлили коша, в който били го поставили, в огъня, в който едни хвърляли дърва, други сухи тръстикови стъбла, а трети смола от бор. Когато свещеното тяло на мъченика започнало да гори и да потреперва от болки, един пробол с копие корема му и вътрешностите на мъченика се изсипали в огъня.

Демоничните мюсюлмани, за да лишат християните от светите мощи на новия мъченик, хвърлили в огъня и кучета.

Всичко, което по-горе разказал, видял го със собствените си очи и призовал за свидетели повече от десет хиляди души. Това се случило на 26 март 1437 г., на великия вторник, при царуването на Йоан Палеолог. „И ти, новомъченице Георги, вярвам, че ще живееш близо до обичния си господ и ще искаш от него всичко, каквото пожелаеш за спасение. Помоли го, с твое застъпничество, да прости греховете ми, защото нему е славата, честта и поклонението заедно с отца и светия дух. Амин.“

ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΜΑΡΤΥΡΟΣ ’ΕΝ ΤΟΙΣ ‘ΗΜΕΤΕΡΟΙΣ ΜΑΡΤΥΡΗΣΑΝΤΟΣ ΧΡΟΝΟΙΣ

Δέσποτα, εὐλόγησον

Ἐγένετο κατὰ μὲν τὸ ἀνθρώπινον δέους πλῆρες τεράστιον ἤδη — τοῦτο μὲν ὅτι ἀσθενὴς ἡ σάρξ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐ πρὸς ταῦτα νῦν ζῆλος — κατὰ δὲ τὰ ἐλπιζόμενα γέρα λίαν εὐφρόσυνον καὶ μακάριον. Τί γὰρ ἄμεμπτον βάπτισμα, ὃ δευτέρους οὐ μολύνεται ῥύπους, ἀλλὰ τὸν λαβόντα φίλον Θεοῦ καὶ υἱὸν κατὰ μέθεξιν ἐργαζόμενον; Τῷ τοι διηγητέον, ὡς ἂν Θεὸς μεγαλύνοιτο, ὁ τοιοῦτος ἔχων ἐν γῇ ἐκλεκτούς, καὶ ζηλοτυπήσωσιν οἱ βουλόμενοι καθέξειν τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν τὴν εὐπρέπειαν, ἃ νοῦς οὐκ οἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.

Ἄνθρωπός τις εὐειδὴς τὸ εἶδος, εὐειδέστερος τὴν ψυχήν, ἀνύων, ὡς οἶμαι, τὸ τριακοστόν που ἔτος, οὔκ οἶδ' ὅπως καὶ κατὰ τίνα τύχην, εὑρέθη ἐν Ἀδριανουπόλει — τῇ ποτὲ μὲν μακαρίᾳ, ὡς ἐνεγκαμένῃ χριστώνυμον πλῆθος, ἤδη δὲ δυστυχεῖ, βριθούσῃ τῇ πλάνῃ, ὡς ὅτε καὶ πρὶν τὸ τῶν Ἑλλήνων [ἐκράτει] μιαρὸν γένος — οἶδαμεν δὲ μόνον, ὅτι ὥρμητο ἐκ τῆς Σοφίας πόλεω οὕτω λεγομένης. Ὅς πορευθεὶς ἔν τινι τῶν τὰ τόξα ποιούντων Ἀγαρηνῶν, βουλόμενος τὸ ἑαυτοῦ καταρτίσαι τόξον, οἶμαι δὲ πάντως, ζηλῶν τὴν ἣν ἐκτήσατο δόξαν ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν βελοποιῶν καιρίαν πληγήν· Ἦν δὲ ὁ καλὸς μάρτυς νέος Γεώργιος στρατιωτικοῦ σχήματος, ὥς γ' ἐκ τῶν ἱματίων καὶ ζώνης, σχήματός τε καὶ ὅπλων, τῆς τε περικεφαλαίας δεδήλωται, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ νοητόν, κατὰ τρόπαιον μέγιστον ἀνεστήσατο. Ἐκεῖσε δὲ τοῦ τοξοποιοῦ Ἀγαρηνοῦ βλασφημίαις χρησαμένου κατὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κατελθόντος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν καὶ σάρκα ἐκ τῆς ἀχράντου δανεισαμένου κόρης, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀπαθανατίσῃ. Ὅθεν τοῦ σκανδαλουργοῦ Σατὰν ὁδοὺς πλείστας εἰς ἀπώλειαν ἀπαγούσας προξενήσαντος τοῖς ἀνθρώποις, ὡς ἐκ προοιμίων εὐθὺς τῷ προπάτορι, οὕτω δὴ προὐξένησε καὶ τῷ δηλωθέντι γένει, ψιλὸν ἄνθρωπον — φεῦ τῆς ἀτοπίας — τὸν δημιουργὸν πάντων Θεὸν λέγειν, τὸν Κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν. Κἀντεῦθεν τοῦ τοξοποιοῦ βλασφημοῦντος, ὁ ἅγιος νέος Γεώργιος οὐκ ἀνεκτὸς ἦν, ἀλλ' ἐσφαδάζετο καὶ — ἐπεὶ ἡ ἀγάπη πάντα ὑπομένει, κατὰ τὸ ἀποστολικὸν λόγιον — ὅλος τε θυμοῦ καὶ θάρσους πλησθείς, μεγάλῃ τε καὶ λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ἀνεβόησέ. „Μέγας μόνος Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμός, ὁ δ' ὑμέτερος, ὃν ὑμεῖς φατὲ προφήτην, οὐδὲ κἂν γοῦν κυνὸς κατέχει τάξιν. Τίς ὡς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν; Εἷς μόνος ἅγιος, εἷς Κύριος, εἷς προσκυνητὸς μόνος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός, ἀμήν. Τίς Θεὸς μόνος, ὡς ὁ Θεὸς ἡμῶν; Αὐτὸς οὗτος μόνος δημιουργός, πάντα δὲ δημιουργήματα." Ἦν δὲ ὁ γενναῖος μάρτυς καὶ γραμμάτων πεπειραμένος. Τούτων δ' ὡς ἤκουσαν οἱ πλησίον καταμένοντες, ἐν γὰρ τῇ ἀγορᾷ ταῦτα ἐπράχθη, ἀνωρμησαν πῶς δοκεῖς. Καὶ πρῶτα μὲν κατὰ κόρρης ἐράπισαν· ὁ δὲ μὴ πτοηθείς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀτρέμας, γεγωνοτέρᾳ τῇ φωνῇ καὶ στερρῷ τῷ εἴδει, ἃ προδεδηλώκαμεν, ἐξεφώνει. Εἶτα τὴν τοῦ τόξου λαβόντες χορδὴν ἐπέδησαν τὸν αὐτοῦ τράχηλον, εἰς δὲ τοὔπισθεν βιαζόμενοι κατασχεῖν τὸ χεῖρε, οὐχ εὕρισκον τὸν γεννάδα πειθόμενον — ἦν δὲ καὶ ῥωμαλέος τὴν φύσιν — ἀλλ' ἐβόα „ἃ γέγραφα, γέγραφα καὶ ἅπαξ ἀποθανεῖν ὤμοσα σαρκικῶς τῷ Κυρίῳ μου· πέπεισμαι γὰρ τὴν ἄμετρον καὶ μακαρίαν ζωὴν ἐν αὐτῷ ζῆσαι, εἰ δὲ κἂν ὑμεῖς βούλησθε θανατῶσαί με ἢ πρὸς ἡγεμόνα ἀπαγαγεῖν, προθύμως ἐφέλκομαι, ὅπου ἂν ὑμῖν βουλητόν". Τοίνυν ἤγετο χειροπέδαις ὁ μάρτυς πρὸς ἕνα τῶν ἡγεμόνων, τὴν μακαρίαν ὑποψιθυρίζων φωνήν· „μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου", καὶ συνεχῶς πλέον βοῶν· „σύ μου τὴν ὁμολογίαν ὁρᾷς, Κύριε, μὴ ἐγκαταλείπεις με".

Ἕστη οὖν ἐπὶ βήματος τοῦ ἡγεμόνος καὶ ἐρωτηθεὶς τὰ παραπλήσια ἢ μᾶλλον καὶ πλείονα τῶν προτέρων ἀκαταπλήκτως τὸ παράπαν ἐξέφηνε. διὸ ταθεὶς τύπτεται ἱκανῶς. Εἶτα πρὸς ἄλλον ἐκπέμπεται· καὶ ὃς πρὸς αὐτόν· „ὡς ἤκουσταί μοι, κατάρατε, οὕτως ἔχει;" Ὁ δὲ μάρτυς, συσταλεὶς τῷ φόβῳ μικρόν, οἶμαι, τὸ σμῆνος ἐκφυγεῖν βουληθεὶς ἢ ὥσπερ καὶ ὁ Σωτὴρ τὸν Ἡρῴδην· καὶ τοῦτο τῆς ἐντολῆς κελευούσης, μέχρι γάρ καὶ τοῦτο ἐπείθετο ὡς ἂν τρόπαιον μενομισμὲ καὶ συνετῶς ἀναστήσῃ ὁ ἀθλητὴς ἀνεγείρη. Ὅμως δ' ἐπιτεινομένων καὶ δίκην μελιττῶν παραβαλλόμενοι, οἴδασι γὰρ [οἱ] τὸν τόπον τό τε πλῆθος καὶ τὸν πρὸς κακίαν ὃν ἔχουσι ζῆλον οἱ τῶν τοιούτων πεπειραμένοι, ἐπεβόων ἃ ἐξέθετο. Ὁ δ' ὥσπερ ἔνθους γενόμενος, „τί μοι" φησὶ „τὴν ἀλήθειαν ἐκκαλύπτειν; Ἃ γέγραφα, γέγραφα. Ναί, τύραννε, εἶπον ὁπόσων καὶ νῦν ἀκούεις". Καὶ τῶν προτέρων καθάπτεται μηδοποσοῦν δειλιάσας, ἀλλ'

οὕτως ἤλεγχεν αὐτοὺς σταθηρῷ τῷ φρονήματι, ὡς ἂν εἰ ἄλλος τις ἐπαινῶν ἦν. Καὶ ὁ ἡγεμὼν πρὸς αὐτόν· „ἐπίστρεψον, ὁμολόγησον εἰς ὃν ἐβλασφήμησας ἡμέτερον προφήτην, ὃς ὃν τιμῆς ἐπιτύχῃς παρ' ἡμῶν καὶ μεγάλων δωρεῶν". Ὁ δέ· „μή μοι γένοιτο τοῦτο, συναπολεσθῆναί με θνητῷ ἀνθρώπῳ, μὴ τὸ παράπαν εἰδότι ἓν εἶδος τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὁμολογῶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεόν μου καὶ πλάστην, ὃς βασιλεύει αἰωνίως. Ἔγωγε γὰρ πολὺ τῆς οἰκουμένης κατέτριψα, μὴ ἀπολειφθεὶς θεωρίας τε καὶ προσκυνήσεως τοῦ (τοῦ) Κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ζωοποιοῦ τάφου, ἀλλὰ δὴ μήτε τῆς θεωρίας ἀποτυχὼν τοῦ (τοῦ) ὃν ὑμεῖς πιστεύετε προφήτου· ὡς δὲ πιστεύω κηρύττω λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ὃν οἶδα ζῶντα, προκυνητόν τε καὶ θεὸν τέλειον, ἀπὸ δὲ τούτου φεύγω, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶ". „Ἰδοὺ οἱ ζητοῦντές σε πλῆθος καὶ οὐκ ἔχω τί πρὸς αὐτοὺς εἰπεῖν, ἀλλὰ πυρὸς παρανάλωμα γενήσει". Ὁ δὲ μάρτυς μειδιάσας· „τούτου μοι τοῦ ἀγαθοῦ" φησὶν „εἰ πρόξενος γένοιο, ὁμολογήσω σοι χάριτας ὅσας· εἰ δὲ καὶ προστάξεις νῦν τοῦτο, περιπτύσσαιμι ἂν ἀκορέστως τὴν χεῖρά σου". Ταῦτα τοῦ καλοῦ μάρτυρος ἐπειπόντος Γεωργίου, „ἄπιτε αὐτὸν" φησὶν „ἐν φρουρᾷ, ἕως ἂν τὰ κατ' αὐτὸν σκέψωμαι", πλείστας καὶ οὗτος τῷ μάρτυρι πληγὰς ἐπιθείς. Ἀπαγομένου δὲ ἐν τῇ φυλακῇ, ὁ μὲν ἔτυπτεν, ὁ δὲ ἐκονδύλιζεν, ὁ δὲ ἔπτυεν, ὁ δὲ ἐχλεύαζεν, ἄλλος ἄλλο καὶ ἄλλος ἄλλο εἶδος προσετίθετο τιμωρίας. Ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πλῆθος πολύ, ὧν οὐδεὶς ἄμοιρος ἀπελείφθη αἰκίζων τὸν ἀθλητήν. Τοῦ δὲ μάρτυρος ἡ ὄψις ἀνδρεία, τὸ ὄμμα βλοσυρὸν καὶ ὀξύ, ὅλος πάγιος, ἐν μηδενὶ σαλευόμενος. Ὅμως ἔφθασεν ἔνθα τὸ φρούριον ἦν, εἰς ὅπερ ὠθήσαντες κατέκλεισαν. Πότερον οὖν ἐπαινέσειας, τὸ ἀνδρεῖον ἢ τὸ σύντονον ἐπὶ τὸ βαπτισθῆναι τὸ μὴ αὖθις ὑπαινόμενον κάλλιστον βάπτισμα;

Τῇ δὲ ἐπαύριον τασιμάνιοι καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ὑπερέχοντες τῶν Ἀγαρηνῶν, οἱ δή τινες καὶ ἐκ τοῦ γένους καταγόμενοι τοῦ προφήτου ἑαυτῶν, ὡς λέγουσιν — ἔχουσι γὰρ τούτους λίαν αἰδεσίμους — σμηνηδὸν ἀνέδραμον πρὸς ἡγεμόνα τὸν πρῶτον, ὃς ἤδη φέρει πρόσωπον τοῦ ἀμιρᾶ, ἐπεὶ ἔλαχεν οὗτος ἀποδημῶν. Ὁ δὲ ἰδὼν ἐταράχθη, „τίς ἡ βοὴ καὶ ἡ παρουσία" ἐρωτήσας „τοῦ πλήθους;" Ὅμως ἐκάθησαν μεγαλορρημονοῦντες καὶ κατὰ τοῦ ἀθλητοῦ κινοῦντες τὰς κεφαλάς. Καὶ ἀποκριθεὶς μετὰ κόμπου εἷς, ὁ δοκῶν εἶναι μείζων τῶν ἄλλων, φησίν· „ἡμεῖς οὐκ ἤλθομεν ἐνταῦθα ἐκ τῆς ἑῴας — ἐκεῖθεν γὰρ παρεγένοντο — εἰμὴ κηρύττειν καὶ ἐπαυξάνειν τὴν πίστιν, οὐχὶ δ' ἄλλο τι. Νῦν δὲ ὃν προφήτην ἤκομεν κηρύττειν ὁρῶμεν ὑβριζόμενον ἐν ἀγορᾷ παρρησίᾳ. Καὶ εἰ ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἣ ἐστὶν αὔχημα τῶν Ῥωμαίων, ἢ ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν ἐν τοῖς τόποις τῶν χριστιανῶν [τισὶν] εὑρέθημεν, κἀκεῖσε ὑβρίζοντός τινος καὶ τοσαῦτα κατὰ τοῦ προφήτου λέγοντος ἀκηκόαμεν, εὐθὺς ἂν κατεσφάξαμεν αὐτόν, ὡς ἂν τὰ ἴσα πεπονθότες διὰ τὸν ἡμέτερον προφήτην ἔξωμεν γέρα. Ἐνταῦθα δέ, ἔνθα ἐστὶν αὔξησις τοῦ ἡμετέρου γένους καὶ ὡς ἂν εἴπῃ τις βασιλεία ἡμῶν, ὁρῶμεν ὅτι τὸ τῶν χριστιανῶν γένος καθ' ἡμῶν ὥρμησε". Καὶ ἄλλα ἐπειπόντες βλάσφημα, δι' ὧν ἡμεῖς παρρησιαζόμεθα, ἐπεὶ εἴρηκεν ὁ Σωτὴρ „ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου, ἀλλὰ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ ἀπόληται". Ὅμως μισούμενός τις ἔθος ὑβρίζεσθαι, τὰ γὰρ μίσους ὕβρεως πλήρη, ὅτι φθόνος οὐκ οἶδε προτιμᾶν τὸ συμφέρον. Πλὴν μετὰ τὴν πολλὴν ἀπειλὴν ἐκείνην ἔφη ὁ ἡγεμών· „τίς ἐστὶν οὗτος; Ἀχθήτω καὶ πρὸς ἡμᾶς, ἵνα γνῶμεν τὰ κατ' αὐτόν", στρατιώτας προστάξας μετὰ προσοχῆς ὅ, τι πλείστης ἀγαγεῖν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς εἱρκτῆς, ὡς ἂν μή τις ἐπιβάλῃ τὰς χεῖρας πρὸς αὐτὸν — ἔβρυχον γὰρ ἅπαντες κατ' αὐτοῦ τοὺς ὀδόντας, εἰ οἷόν τ' ἦν κατάβρωμα ποῆσαι ὡς ἀτίθασοι θῆρες — οἱ δ' ἤγαγον ὡς ἐτάχθησαν. Καὶ τοῦτό με περισσοτέρως ἐξέπληξε, πῶς οὐκ ἐμαλακίσθη μικρόν τι ἀλλ', ὡς εἰς βασιλέα πορευόμενος, οὕτως ἤγετο, χαίρων καὶ ἀγαλλόμενος καὶ ἑαυτὸν μακαρίζων, τοὺς δ' Ἀγαρηνοὺς μυκτηρίζων καὶ τὰ σεβάσματα αὐτῶν παμπόλλως ἐξουθενῶν· ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπαίρων πρὸς Θεόν, ἔλεγε σιωπηρῶς τὰ τῷ καιρῷ πρόσφορα.

Ὅμως ἐπὶ βήματος τοῦ ἡγεμόνος ἀχθείς, οὐδὲν ἀπεῖπε τῶν προτέρων, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ πλείονα προσετίθει, ὥσπερ τις στρατηγὸς ἄριστος, τὴν φήμην περισσοτέρως ἐπαύξων τοῖς τῶν πολλῶν χείλεσι. Τί δὲ ὁ ἡγεμών, πολλὰ εἰπὼν καὶ μηδὲν πλέον ἀνύσας; Ὅς ἐπεὶ τοιγαροῦν τοῦ σκοποῦ ἀπεῖπε, φησίν· „ἐγὼ μέν, τοὺς νόμους εἰδώς, κρίνω αὐτὸν ἄξιον μόνον μαστίγων, οὐχὶ δὲ γενέσθαι πυρίκαυστον“ — τοῦτο γὰρ ἅπαντες ἐβόων. Ἐπεὶ δ' ἐπὶ μᾶλλον ἔκραζον „ἆρον, ἆρον, φλέξον αὐτὸν τῷ πυρί“, τοῦ δὲ ἡγεμόνος φοβουμένου τὸν δῆμον καὶ εἰπόντος „λάβετε αὐτὸν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε“, ἔλαβον καὶ πρὸς τὸ πολὺ — ἂν εἴπῃ τις ἐπταπλάσιον, οὐχ ἁμάρτει — πῦρ ἐπορεύετο ὁ ἀριστεύς. Καὶ πλησίον τῆς πυρκαϊᾶς φθάσας, οὐκ ἐδειλίασεν, οὐκ ἐχαυνώθη τὸν τόνον, οὔκ ἐχρήσατο φωνὴν φιλοσώματον, ἀλλ' ὅλως ἦν, οἶμαι, τῶν παρόντων ἐκδημῆσας, πρὸς δὲ μόνα τὰ μέλλοντα ἑαυτὸν καταστήσας. Ὅθεν οὐκ ἐφοβεῖτο ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτενεῖν, ἀλλ' αὖθις ὅσα τὰ τοῦ καιροῦ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάρας πρὸς Θεόν, ἔλεγεν. Εἶτά τις, σπασάμενος μάχαιραν, ἐνέβαλε κατὰ καρδίας αὐτοῦ, ὁμοίως τε θάτερος. Καὶ ἰδοὺ δὴ ἐφοινίσσετο ἡ γῆ τοῦ μαρτυρικοῦ αἵματος ἐκείνου, ὁ δὲ μάρτυς τὴν φλόγα ἰδὼν ἀνάπτουσαν, ἠὐτομόλησεν εἰσελθεῖν, πλὴν ἐκωλύθη παρὰ τῶν ἐκεῖσε ἑστώτων, πειρωμένων αὐτὸν ἐπιστρέψαι, τὸ πῦρ φοβηθέντα. Ἀλλὰ καὶ δῶρα πολλὰ ὑπισχνοῦντο αὐτῷ προϊέναι καὶ θωπείαις ἐχρήσαντο, ὡς ἂν αὐτὸν μεταθῶσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' εἰς ἀφρόν, τὸ τοῦ λόγου, ἅπαν διελύθη. Τούτου οὖν γινιμένου, ὁπόσας κατὰ τῶν μιαφόνων ἐνέβαλεν ὕβρεις, οὐ ῥᾴδιον νῦν ἐξηγεῖσθαι ἡμᾶς, τῇ συντομίᾳ χρωμένους, πλὴν (ἵνα) συνελὼν εἴπω, ἔοικεν αὐτοὺς οὐδὲ κἂν ἀξίους κυσί. Εἶθ' οὕτως καλαθίσκον κομίσαντες, ἐνέβαλον αὐτῷ, πεπεδημένον ὄντα, τὸν ἀθλητήν, τὸν Θεόν θ' ἅμα ἐπικαλούμενον, αἴσθησίν τε καὶ νοῦν ἐπατατεινόμενον εἰς οὐρανὸν καὶ λέγοντα· „ὁρᾷς, ὁ ἐν τριάδι μόνος Θεὸς προσκυνούμενος, ὅσα διὰ σὲ πάσχω, ἐπεί, ἐπεὶ οὐκ ἀρνοῦμαι, μὴ δὲ γένοιτό μοι πυθεῖν τὸ ἀπεκταύτατον τοῦτο κακόν. ὅθεν, ὡς μακρόθυμος Κύριος, πάριδέ μου ὅσα σοι ἥμαρτον ἐκ νεότητος — οὐ γὰρ οἶδα Θεὸν ἕτερον πλὴν σοῦ τοῦ μόνου δοξαζομένου ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι — καὶ ἀξίωσόν με τῆς οὐρανίου βασιλείας σου“. Ἐν ὅσῳ δὲ τοῦτο ἐγίνετο, μιᾷ χειρὶ πάντες ἠκόντισαν τὸν καλαθίσκον ἐν τῷ πυρί, ἐν ᾧ μὲν ἄλλος ἐστὶν ἐπιρρίπτων ξύλα, ἄλλος ψιάθιον, ἄλλος ῥητίνην, ἄλλος ἄλλο καὶ ἄλλος ἄλλο. Ἐν τούτῳ δή γε καυθέντος τοῦ καλαθίσκου καὶ τοῦ μαρτυρικοῦ οἷον ἀνασκιρτήσαντος σώματος καὶ πάντων ἐνώπιον ἀναφανέντος, δόρει τὴν κοιλίαν ἐνέτρησαν καὶ οὕτως — ὦ παραδόξου θεάματος — ἐξεχύθησαν αἱ τῶν ἐγκάτων διατριβαί. Τότε τοίνυν ἐπταπλάσιον ἂν εἶδες πῦρ. Ἀλλ' ὁ χαρέκακος Σατάν, ὅς γέ τοι τὸν μέγαν πλοῦτον τὸν Ἀδὰμ ἀπεστέρησεν, οὗτος, οἶμαι, καὶ ἄλλην προὐβάλετο μηχανήν. Τί τοῦτο; Ἂν κύνας καὶ ἄλλα ζῳόθνητα συγκατακαύσωμεν τῷ ἀθλητῇ, ἀποστερήσωμεν τοὺς χριστιανοὺς μέγιστον ὄλβον, τὰ λείψανα.

Σοφὸς ἐστὶ τοῦ κακοποιῆσαι ὁ πονηρός. Οἴδασι ταῦτα, ἐπεὶ οἱ πλείονες ἀπὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἐξωλίσθησαν γένους, ἐφήμεροι ὄντες καὶ πρὸς μόνην τὴν ἀνθρωπίνην ὑπεριδόντες εὐημερίαν, δυστυχούντων ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι, ὅτε μὴ τὸ θέλημα ποιούντων Θεοῦ, ὥσπερ καί τις τῶν προφητῶν φάσκει· „ἐὰν μὴ τὰς ἀντολὰς Θεοῦ ποιήσητε, ποιήσει τὸν οὐρανὸν ὡς χαλκοῦν καὶ τὴν γῆν ὡς σιδηρᾶν καὶ ἐπαποστελεῖ εἰς ὑμᾶς θηρία ἄγρια“ καὶ ἄλλα ὁπόσα ἴσασι οἱ ἀναγινώσκοντες. Τῷ τοι δὴ τὰ θηρία ταῦτα διὰ τὰς ἡμῶν ἥκασιν ἁμαρτίας, ἃ μὴ καλῶς εἰδότες, τὸν νοῦν παρετράπησαν. Ἀλλὰ τί γε οὗτοι εἰσίν, εἰ ὁ μέγας Δαβὶδ ἐκεῖνος ἐστὶν ὅτ', ἐπὶ τοῦτο σκανδαλισθείς, φησίν· „ὡς ἀγαθὸς ὁ Θεὸς τῷ Ἰσραήλ, τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ, ἐμοῦ δὲ μικρὸν ἐσαλεύθησαν οἱ πόδες, παρ' ὀλίγον ἐξεχύθη τὰ διαβήματά μου“; Τίνες οὖν οὗτοι, μηδὲν γοῦν ἴχνος κεκτημένοι τοιαύτης συνέσεως; Ἀλλ' οὕπω ἤδη σαρκικῶς ὁ Σωτήρ, εἰ καὶ θεϊκῶς, παρῆν. Νῦν δὲ χρὴ τῷ Σωτῆρι ἀκολουθεῖν ζῶντι καὶ τὸ ζῆν πᾶσι νέμοντι καὶ τοῖς τῆς ἀληθείας κήρυξιν, ἀλλὰ καὶ τοῖε σημείοις

αὐτοῖς οὐκ ἐν ἐσοπτρῳ οὖσιν, (ὡς) ἐπὶ τοῦ Δαβίδ, ἀλλ' ἀναφαντόν καὶ ὑπερβάλλουσιν τὸν ἥλιον ταῖς μαρμαρυγαῖς λάμψεσιν. Οὔπω Δαβὶδ τότε ἦν τελείας συνέσεως, ἄρτι δὲ πᾶς τις χριστιανὸς τελείας ἠξιώθη συνέσεώς τε καὶ ἀναγεννήσεως αἱ γὰρ σκιαὶ καὶ τὰ γράμματα καὶ οἱ θεσμοὶ μετὰ τὸν ἥλιον καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν νομον παρέδραμον.

Ὅμως γέ πως ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανήξομεν. Πολλὰ τῶν ζῳοθνήτων τῇ, καμίνῳ ἐνέβαλον, ἀλλ' εἷς ἦν ὁ ἀστράπτων ἥλιος, ὁ μάρτυς Γεώργιος· ἐκὼν γὰρ ὁ ἥλιος καὶ βορβόρῳ ἐπέρχεται, ἀλλ' οὐδόλως ἀφίσταται τοῦ φυσικοῦ κάλλους, οὗ παρὰ Θεοῦ τέτακται ἔχειν. Κατέκαιον δὲ τὸν γεννάδα ἀπὸ ὥρας πέμπτης τῆς ἡμέρας ἕως τοῦ διαυγάσαι τὴν ἕξης ἕω καὶ τοῦ μαρτυρικοῦ κόνις γεγονότος σώματος — ὦ τῆς ἀκορέστου μανίας — ἐλίκμισαν αὐτὴν τῷ ἀέρι. Μὴ οὖν παρεῖδεν ὁ δοξάζων τοὺς αὐτὸν δοξάζοντας; Μὴ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν κακίαν καὶ μολυνθῆναι τὴν γῆν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, (καὶ) ταῖς σαρκικαῖς ὅλαις ἀκολουθησάντων ὀρέξεσιν, οὐκ ἐδόξασεν τὸν γεναῖον κατὰ τὸ παρόν; Οὐ μὲν οὖν. Ἀνέχεται γὰρ ὡς φιλόπαις πατὴρ καὶ μακροθυμεῖ ἐπὶ τοῖς ἡμῶν πλημμελήμασιν. Κατὰ γὰρ τὴν νύκτα ἐκείνην ἔστε στῦλος φωτὸς ἄνωθεν ἕως κάτω. Εἶδον αὐτὸν οὐ λαχὼν ὁποίου δ' ἂν εἴποιτις σχήματος, ἀλλ' ἱερεῖς, ἄρχοντες τῶν ἀξιοπίστων τῷ χώρῳ, ἔνθα τὸ μαρτυρικὸν κατεφλέχφη σκῆνος, ὧν ἀξιοπιστότεραι αἱ μαρτυρίαι κατὰ τὸ ᾀδόμενον. Ἔκτοτε δὲ ἀνεφάνη ποτὲ μὲν ὡς λαμπάς, ποτὲ δὲ ὡς θρυαλλίς, ἐνίοτε δὲ ὡς στῦλος, ἐνίοτε δὲ ὡς ἀστὴρ κατερχόμενος ἐφίστατο τοῦ μαρτυρικοῦ τόπου ἱκανὴν ὥραν.

Ταῦτα εἶδον ἐγὼ ὀφθαλμοῖς ἰδίοις, τὰ δ' ἤκουσα παρὰ ἀξιοπίστων προσώπων, μηδὲν τῆς ἀληθείας προτιμησάμενος, μάρτυρες δὲ ἐπάνω τῆς μυριάδος ἄνθρωοι. Ἐτελέσθη δὲ ταῦτα ἐν ἔτει 1437, ἰνδικτιῶνος ιέ, μηνὶ Μαρτίῳ 26, ἡμέρᾳ τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Τρίτῃ τῆς μεγάλης ἑβδομάδος, βασιλεύοντος ἡμῶν μετὰ Χριστόν, ἢ σὺν Χριστῷ μᾶλλον εἰπεῖν οἰκειότερον, ἀφ' οὗ καὶ τὸ κράτος ἐκτήσατο, πρὸς ὃν καὶ στηρίζεται, παρ' οὗ ἐπὶ μήκιστον αἰῶνα καὶ μακάριον ζήσαιτο, τῶν παρόντων σκολόπων ἀνώτερος γένοιτο, ἡμῶν ἐν ἑνὶ σκοπῷ θυμηδίας βασιλεύσοιτο, τοὺς ἐχθροὺς καθυποτάξοιτο τῷ σκήπτρῳ ἁμάχους καὶ φοβερὰς κατὰ τῶν ἀντοπάλων ἀπαστράψοιτο λαμπηδόνας καὶ ὁπηνίκα δὲ ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων οὐκ ἐν ἐσόπτρῳ ἀλλ' ἐμφανῶς ἐπιλάμψῃ τοῖς εὐαρεστήσασιν αὐτῷ, τῆς βασιλείας αὐτοῦ γένοιτο μέτοχος, τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου τοῦ βασιλέως, τὰ σπλάγχνα κεκτημένου πανάγια καὶ ἐλεήμονα, κὺρ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου, ὃν φύλαττε, ὁ Θεός, εὐχαῖς τῆς σῆς μητρός ἐμῆς δὲ κυρίας ἀειπαρθένου κόρης, καὶ τοὺς τῆς ἐκκλησίας οἴακας διευθύνοντος τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν αὐθέντου καὶ δεσπότου, τοῦ δίκην ἑωσφόρου ἀνατείλαντος ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας στερεώματι, τοῦ θειοτάτου πατριάρχου κὺρ Ἰωσήφ.

Σὺ δ', ὦ μάρτυς Γεώργιε, πέπεισμαι γὰρ ἐν Θεῷ ζῆν σε καὶ παρ' αὐτῷ ἐξαιτεῖν ὁπόσα καὶ βούλοιο, αἴτησον ἐξ αὐτοῦ μοι χρέος ἁμαρτιῶν καὶ λῦσόν με ταῖς πρὸς αὐτόν σου πρεσβείαις καὶ εὐχαῖς τῆς παρούσης, ἧς σὺ οἶδας, συμφορᾶς, διὰ τὸν πόθον, ὃν ἐν Χριστῷ ἐκτήσατο, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, τῇ μιᾷ καὶ ὁμοουσίῳ θεότητι. Ἀμήν.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ЧЕТИРИЕВАНГЕЛИЕТО НА ЙЕРОМОНАХ ЛАВРЕНТИЙ

(Среднобългарски паметник от XVI в.)

ПЕТЪР АТАНАСОВ

За йеромонах Лаврентий и дейността на неговата славянска печатница, основана през втората половина на XVI в., се знае много малко. Руският библиограф И. П. Каратаев, като съобщава в „Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами“ (Спб., 1861), под № 22[6] и 23, за две непълни четириевангелия от Румъния, дори и не споменава името на йеромонах Лаврентий. Той пише само, че едното от тях, което видял в Румянцевския музей, било отпечатано „към 1537 г.“, а другото — в частна сбирка — било отпечатано в първата половина на XVI в. Подобни сведения за екземпляра в Румянцевския музей дава и В. М. Ундолски в своя „Очерк славянорусской библиографии“ (Москва, 1871). Така е регистриран същият екземпляр и в „Отчет Публичного и Румянцевского музея за 1873—1875 г.“ (Москва, 1876). По-късно Каратаев в „Описание славянорусских книг, напечатанных кирилловскими буквами. 1491—1652.“ (Спб., 1883), отново описва споменатите два екземпляра и сочи йеромонах Лаврентий за гравьор на заставките. В заключение той добавя: „Тия две издания на четириевангелието са напечатани по всяка вероятност във Влашко, в първата половина на XVI в.“

Румънските учени също така не сочат точно кога, где и при какви обстоятелства са печатани тези издания. През 1903 г. Й. Биану и Н. Ходош поместват репродукция в първия том на Bibliografia românească veche (стр. 528) от лицевата страница на първия лист от 21-та тетрадка на четириевангелието на йеромонах Лаврентий. Но репродукцията е съпроводена със следната бележка: „В музея за старините в Букурещ се намират няколко листа от славянско евангелие, което сигурно е правено от славяно-румънски печатари през XVI в. Хартията има марка с герба на град Брашов.“

През 1925 г. библиотекарят Й. Рошу публикува кратка бележка, че в библиотеката на Университета в Клуж се намира едно славянско евангелие с изключителна стойност. То било предадено на библиотеката от проф. Крецу (?), който — според разказа на Й. Рошу — смятал, че е

било отпечатано през 1512 г. Рошу обаче допуска то да е било отпечатано от дякон Кореси преди 1670 г.[1]

Въз основа на информацията на Й. Рошу още същата година Н. Йорга направил кратко съобщение в едно от заседанията на Румънската академия.[2] Тогава за пръв път се изтъква, че въпросното четириевангелие е било отпечатано от йеромонах Лаврентий. Заедно с това Н. Йорга е направил и една грешка, като идентифицира йеромонах Лаврентий с дяк Лоринц, който в 1579 г. отпечатва в Алба Юлия (Трансилвания) друго славянско четириевангелие. Това идентифициране се възприема от мнозина румънски учени.

Десет години по-късно Е. Барбул публикува кратко описание на същото четириевангелие в изданието, посветено на Университетската библиотека в Клуж. Той повтаря идентификацията на Н. Йорга и заключава, че изданието е осъществено с помощта на дякон Кореси през 70-те години на XVI в. Разказва и за начина, по който е достигнал екземплярът в библиотеката. Той бил купен през 1668 г. за църквата в Лугош, дето се пазел до 1922 г., когато бил занесен в Клуж от проф. Й. Попович, а след неговата смърт проф. Ем. Петрович го предал на Университетската библиотека.[3]

По-грижливо и същевременно компетентно описание на клужкия екземпляр направи Д. Симонеску в прибавката към том IV на Bibliografia românească veche. Но и той смята мнението на Н. Йорга относно идентификацията Лаврентий — Лоринц за правдиво.

Срещу идентификацията Лаврентий — Лоринц пръв се противопоставя унгарският учен Ф. Хервай. Освен това той заяви, че характерните белези на споменатото четириевангелие не съвпадат с особеностите в книгите на дякон Кореси.[4] Но в своето „Табло за книгите, печатани с кирилица във Влашко и Трансилвания", не посочва годината и местопечатането на четириевангелието.[5]

През 1969 г. се появи още едно кратко описание на четириевангелието на йеромонах Лаврентий от румънския учен д-р Л. Демени.[6] В него Лаврентий пак се нарича „трансилвански типограф", но решително се отхвърля твърдението за еднаквост с изданията на Кореси, както и идентификацията Лаврентий — Лоринц. Демени отделя повече внимание на екземпляра, съхраняван в Публичната библиотека „М. Е. Салтиков-Шчедрин" в Ленинград. Той го съпоставя с екземпляра в Клужката университетска библиотека и намира, че и двата екземпляра са от едно и също издание.

От славянското четириевангелие на йеромонах Лаврентий в нашите книгохранилища и музеи се съхраняват четири екземпляра: три от първото издание и един от второто.

---

[1] I. Roşi, Cărţi vechi româneşti. În Societatea de mîine, 1925/2, nr. 7, p. 112.

[2] N. Iorga, Cea dintîi istorie universala tipărita în Transilvania. În: Anelle Academiei Române. Momoriile secţiunii Istorice, serie III, tomul IV, 1925, Bucureşti, p. 389.

[3] E. Barbul, Biblioteca Universităţii Regele Ferdinand I din Cluj, 1935, p. 100—102.

[4] F. Hervay, L'imprimerie cyrillique de Transylvanie au XVIe siecle, în Magyar Könyvszemle, 1965/3, Szamabol.

[5] Пак там.

[6] D-r L. Demeny, Noi contribuţii la activitatea tipografica a lui Lavrentie. Revista bibliotecilor, № 4, 1969, Bucureşti.

Най-добре е запазен екземплярът в сбирката на Църковния исторически и археологически музей при Синода в София под № 35. Той е описан накратко от Е. Спространов, който го сочи като „паметник среднобългарски, редакция бълґарска“, без да може да съобщи къде и кога е печатан.[7] По-късно Ив. Гошев споменава, че е печатан от Лаврентий, но заключава: „Изглежда, че евангелието е било печатано във Венеция наскоро след Постен триод от 1561 г.“[8]

Екземплярът е подвързан с дъски, облечени в кожа, върху които са поставени пресовани ламаринени листове с плетеници и в средата щит с кръст. Двете закопчалки от широки кожени ремъчки и накрая с метални петлици са запазени. Подвързията е подновявана през XVIII в.

Сега екземплярът има 209 листа, неномерирани, формат 30/19 см. Отпосле с ръчен номератор е направена номерация на страниците. В нея обаче не са включени листове 5 и 6 от 5-та тетрадка и лист 5 от 16-та тетрадка. Пълният комплект на книгата е имал 27 тетрадки (коли), всички с по 8 листа, а накрая е добавено и едно фолио с послеслова, или всичко 218 листа. Кирилската сигнатура е отпечатана под текста на първата и последната страница на всяка тетрадка, по средата на долното бяло поле. Тя обаче не е поставена правилно във всички тетрадки. Тринадесетата тетрадка е без сигнатура. В следващата тетрадка сигнатурата изпуска в броя си 14 и 15 и е отпечатано $\overline{\text{SI}}$. Някой от притежателите на книгата е зачеркнал погрешната печатна сигнатура и е надписал отстрани с черно мастило $\overline{\text{Д}}$і. В същата тетрадка на фолиото от листата 4 и 5 е поставена сигнатура $\overline{\text{З}}$і. В следващата тетрадка тази сигнатура е повторена на първата и последната страница. На 22-та (20-та) тетрадка липсва сигнатура. В 25-та (23-та) тетрадка второто фолио погрешно е сгънато и поставено като първо, та сега лист 2 е заел мястото на лист 8, а лист 7 — на лист 1 от тетрадката.

В екземпляра липсват листата 2, 3, 4, 5, 6 и 7 от първата тетрадка. Лист 7 от 3-та тетрадка е поставен погрешно след л. 8. Лицевата страница на лист 1 от 13-та тетрадка е празна. Лист 1 от 19-та (17-та) тетрадка е сложен погрешно в 22-та (20-та) тетрадка. Лист 7 от 29-та (27-ма) тетрадка липсва, а лист 8 е поставен за лист 2 в началото на екземпляра.

Хартията, на която е отпечатан екземплярът, е производство на Брашовската работилница. В нея се срещат четири филиграна с герба на Брашов: № 37 — 12 пъти, № 38 — 45 пъти, № 40 — 20 пъти и № 45 — 17 пъти (номерата на филиграните се посочват според таблата на Ливиа Бакиру).[9]

В екземпляра има незначителни приписки: На л. 48^6 и на л. 136^6 е написано от ръка: селw Вулуіакъ, а на л. 116 имената Цветко, Тота, Паун, Велчо, Стоилко и др.

---

[7] Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката на св. Синод, София, 1900, с. 58—59.

[8] Ив. Гошев, Стари записки и надписи. — Годишник на Соф. у-т, Бог. фак., кн. VI, 1937, с. 3.

[9] L. Bacîru, Valourea documentară a filigranelor, cu privire specială asupra cartilor românești tipărite în seculue al XVI-lea, Studii şi cercetarĕ de ducumentare şi bibliologie, № 3, 1965. Tabl. 9 и 10.

Екземплярът е намерен в църквата „Св. Никола“, София.

От същото четириевангелие открихме 17 листа, вмъкнати в ръкописното четириевангелие от XVI в., № 493 (77) на Народна библиотека „Кирил и Методий“. Тия листа, които заместват липсващите ръкописни листа, са вложени в книгата, когато нейната подвързия е била „подновена“ през XVII в. Б. Цонев погрешно смята, че въпросните листа са „от печатно българско евангелие от 1546 (?)“[10].

Вмъкнатите листа от четириевангелието на Лаврентий са по сегашната номерация на ръкописа, направена с молив, 181, 300—308 и 325—331. На лист 181 лицевата страница е празна. На гърба започва текстът от евангелието на Лука. Това е лист 3 от 13-та тетрадка на печатното четириевангелие. Листата 300—308 са: първите три от 24-та (22-ра) тетрадка, а следващите шест от 25-та (23-та) тетрадка на печатната книга. На тях е текст от евангелието на Йоан. Листата 325—331 са от 28-ма (26-та) тетрадка.

В ръкописа има приписки от 1741 г. и една от по-ново време — че е продаден за една турска лира в Кюстендил.

Най-голям интерес представлява екземплярът, който се съхранява в музея „Алеко Константинов“ в Свищов. От една кратка приписка на последния форзац личи, че е бил първо притежание на поп Йорго от с. Килифарево. Не е известно кога е донесен в Свищов. Книгата е била подвързана с дъски, обвити в кожа, но сега са оголени и слабо прикрепени към книжното тяло. Налице са само 198 листа, формат 29/19 см, номерирани отпосле с молив. Липсват: л. 1 и 2 от първа тетрадка, л. 1, 2, 3, 6, 7 и 8 от втора тетрадка, л. 1 от трета тетрадка. В 17-та тетрадка погрешно е вложен л. 7 от първа тетрадка (№ 97). Липсват още: л. 8 от 20-та тетрадка, цялата 25-та тетрадка и л. 1 и 2 от 26-та тетрадка. В тази тетрадка погрешно е вложен л. 8 от първа тетрадка. След 29-та (27-ма) тетрадка е поставен един лист, на гърба на който започва началото на послеслова. То има следния текст:

„Понеже нже въ трондн покланѣемн Бь благонзволн цр҃ковь свое нспълннтн стым҃ книгамн, въ славослов҃іе н ползѫ прочнтаѫщн, сего рад҃н н азь Іермонахь Лаврентїе възрѣновахь поспѣшенне҃ стго дха҃ н любwвїе, еже къ бжтъвнн н стыимь цр҃ква, н напнсахь сїѧ дшеспснѫ книгѫ четво҃робговѣстїе, жже дхь стын апльскыимн оустн wрнгнѫ. Въ позна҃нїе н нспълненїе слав҃ослов҃ію трнсланчнаго въ едннъствѣ покланѣемаго бжтва. Въ днн благочтнвомѫ н хѫлюбнвомѫ гдднин нашемѫ їнw Алнѫадрѫ воев҃ода прн архїерен кнрь владцѣ Ѳ҃ѳене, сего рад҃н азь, хѫ рабь н меншн въ нноцѣ їер҃монахь Лаврентїе н съ оученнко мон҃ Іwвань, трѫднмо се бльізь гра Бо҃рещь на реце Колентина н сьтво҃рнхо мон҃астнр҃ хр҃а стаго прр҃ока прѣтечѣ крнтелѣ Іwана, н въ не сътво҃рнхо тнпарн сїе. Трѫднхо і лѣть, дондеже сьставнхо

[10] Б. Цонев, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. II, София, 1923, с. 29.

фоурме и мандре, и почехъ прьва роукá и съпúсахъ дшеполезнїе сїе бжтьвнїе кнúгы тетроилї.

Тѣмже колѣнѣпрѣклонь мла се и мúлн се ...ж (скъсано) пожщи млн прочнтащи млн прѣпн..."

Последната дума от горния текст е прекъсната и нейната втора част (свжщнм) е пренесена на следващия лист, тъй като с нея завършва последният ред от страницата (обр. 8). В свищовския екземпляр липсва следващият лист. Прекъснатата дума обаче дава точно указание, че намерениият от Л. Демени фрагмент в ленинградския екземпляр от четириевангелието на Лаврентий е краят на същия послеслов. Фрагментът започва с втората част от прекъснатата дума (прѣпи...):

„... свжщнм, где вѣдет (что погрѣшено, испра)влїайте и на всем трѣдившх се (благословн)те, а не кльнете, понéже не пнса дхь сты, нн аггль, нь рѣка брéнна, и дхь грéшнн и оумúль. Сїе съврьшн се въ лѣто ѿ рождьства Хва ,ѧ ф п в" (=1582).[11]

При това положение трябва да смятаме, че послесловът е бил напечатан на два листа, като текстът е бил поместен на вътрешното фолио (на гръбната страница на първия лист и на лицевата страница на втория лист).

От така напечатания послеслов научаваме:

1. *Мястото на печатницата*: близо до Букурещ в манастира „Св. Йоан Предтеча" на река Колентина, с което се слага край на досегашните предположения, че изданията, свързани с името на йеромонах Лаврентий, са печатани в Брашов или другаде в Трансилвания.

2. *Името на сътрудника на Лаврентий*, неговият ученик Иван, с което се отстраняват всички предположения за участието на дякон Кореси.

3. *Подробности относно изливането на шрифта*: десет години са били необходими, за да се изготвят патриците и матриците (мандре) и да се излеят буквите.

4. Преди да започне съоръжаването на печатницата, йеромонах Лаврентий и неговият ученик Иван „сътворили" манастирския храм „Св. Йоан Предтеча". Това е станало през времето на Александър воевода (1568—1577) и митрополит Евтимий (1569—1576) или десет години преди излизането на книгата, към 1572 г.

Трябва да изтъкнем още, че уводната част на послеслова съвпада дума по дума с послеслова на славянското четириевангелие, отпечатано през 1512 г. в Мунтения от йеромонах Макарий. Изпуснати са само името и титлите на владетеля, а вместо тях е поставено името на печатаря. Различието започва едва с разказа за изграждането на манастирския храм и изготвянето на шрифта за печатницата. Засега това е единственото известие в славянските издания от XVI в. за времетраенето на подготвителната работа около съоръжаването на тогавашните печатници.

[11] L. Demeny, цит. съч., с. 226.

Голяма прилика има и в състава на двете четириевангелия. От описаните от нас три екземпляра от четириевангелието на йеромонах Лаврентий може да се установи, че то има следното съдържание:

1. Оглавление на евангелието от Матея (л. 1).
2. Предисловие от Теофилакта архиепископа охридски към евангелието от Матея (л. 2—4^{а}).
3. Евангелие от Матея (л. 4^{б} — л. 3^{б}, тетрадка 8).
4. Оглавление на евангелието от Марко (л. 4, т. 8).
5. Предисловие към евангелието от Марко (л. 5^{а}—6^{а}, т. 8).
6. Евангелие от Марко (л. 6^{б}, т. 8 — л. 8^{б}, т. 12).
7. Оглавление на евангелието от Лука (л. 1—2^{а}, т. 13).
8. Предисловие към евангелието от Лука (л. 2^{б}, т. 13).
9. Евангелие от Лука (л. 3^{б}, т. 13 — л. 4^{б}, т. 22).
10. Оглавление на евангелието от Йоанна (л. 5^{а}, т. 22).
11. Предисловие към евангелието от Йоанна (л. 5^{б}—7^{а}, т. 22).
12. Евангелие от Йоанна (л. 7^{б}, т. 22 — л. 2^{б}, т. 28).
13. Указание за начина, по който трябва да се редуват евангелските четива (л. 3, т. 28).
14. Таблици за ежедневните евангелски четива (л. 4^{а}—8^{б}, т. 28).
15. Месецеслов (л. 1—7^{а}, т. 29).
16. Указания как да се намират ежедневните евангелски четива (л. 7^{б}—8^{а}, т. 29).
17. Таблица на църковните гласове и утренните евангелия (л. 8^{б}, т. 29).
18. Послеслов на печатаря (на отделно фолио).

Този състав следва реда на всички славянски четириевангелия, печатани в Румъния през XVI в. Заедно с основните раздели на книгата — четирите евангелия и предисловията към тях от Теофилакта — са и оглавленията. Но в спомагателните материали или, казано на съвременен език, в справочния апарат са допуснати известни промени и изоставяния. Така например в четириевангелията, отпечатани с участието на дякон Кореси (1562 и 1579 г.), спомагателният апарат започва с таблиците за ежедневните евангелски четива. Изоставени са указанията за начина, по който трябва да се редуват евангелските четива. Лаврентий обаче пропуска Кратки стихове въскръсни за утренни четения, които намираме в четириевангелието на йеромонах Макарий от 1512 г.

Преди четириевангелието на Лаврентий в Румъния се отпечатват шест славянски четириевангелия: от йеромонах Макарий в 1512 г., от Филип Молдованин в 1546 г., от дякон Кореси в 1562 г., от дяк Калин в 1565 г., от дякон Кореси и Манойло в 1579 г., от дяк Лоринц пак в 1579 г. Всички румънски учени са единодушни в твърдението си, че текстът в четириевангелието на йеромонах Макарий е послужил за оригинал на останалите пет. При сравнение на текстовете в четириевангелието на Лаврентий и на Макарий веднага изпъкват някои различия. Така например:

Евангелие от Лука, зачало 28:

Макарий:	Лаврентий:
Рéче гь: что мѧ зовете, гн гн и нетвóрнте їаже глѧ...	Рéче гь: что́ мѧ глѧте, гн, гн и неслышнте їаже глѧ...

Такива различия изобилствуват в текстовете и на четирите евангелия. Ще посочим за допълнение само няколко от евангелието на Йоан. А за да не се сметне промяната у Лаврентий за лична, ще добавим, че редакцията на неговия текст срещаме в Зографското и в Мариинското глаголическо евангелие, в Добрейшовото и Врачанското евангелие от XIII в. и в четириевангелието от XV в., инвентарен № 213 на Църковния исторически и археологически музей в София.

Зачало 27

Макарий:	Лаврентий:
їако пророкь ѡ Галїлéѫ не въстáеть.	їако прркь ѡ Галилéѫ не прихѡдить.

В Зографското и Мариинското евангелие е не прихоодитъ.

Зачало 28

Макарий:	Лаврентий:
Оучнтелю, сїѫ ѡбрѣтохѡ нн̄ѣ прелюбодѣствемѫ...	Оучи́телю, сїа жéна ѧта е нúнѣ въ прелюбодѣáнн...
Прѣжде кáмень на на да връжеть.	Прѣжде връзн кáмень на нѧ̄.

В Добрейшовото евангелие:
Оучетнтелю, сн жена їата есть ннинѣ въ прелюбодѣаннн.
Прѣжде връзн каменъ на нѫ.
В ръкопис № 213:
Оучнтелю, сїа жéна ѫта е въ прелюбодѣанн.
Прѣжде връзн каме на нѧ.

Зачало 29

Макарий:	Лаврентий:
Ази́ есмь свѣдѣтелствоуѫн о себѣ самомь.	Ази́ есмь свѣдѣтелствуѫ н о мнѣ самѡ.

Във Врачанското евангелие:
Ази есьмь свѣтельствѣѫ н о мнѣ самомь.
В Зографското и Мариинското евангелие е също мънѣ.

Зачало 30

Макарий:	Лаврентий:
Аще оубо не вѣроуете.	Аще бо не имете вѣры

В Добрейшовото евангелие:
Аще (бо) вѣры не немлете.

В ръкопис № 213: Аще бо не имѣте вѣры.

Зачало 32

Макарий:	Лаврентий:
Не вѣроуете мнѣ.	Не емлете вѣ ы мнѣ.

В Добрейшовото евангелие: Вѣры не немлете мнѣ.

В ръкопис № 213: Вѣры не емлете мнѣ.

От този род текстови различия явно свидетелствуват, че йеромонах Лаврентий и неговите сътрудници не са използували за оригинал някое от по-рано отпечатаните в Румъния славянски четириевангелия. Те са имали пред себе си преписи от по-стари български четириевангелия, изготвени от ученици на Търновската книжовна школа. А точното следване на тия преписи може да се таксува и като указание за народностната принадлежност на формиралата се славянска книжовна група при новосъградения манастир „Св. Йоан Предтеча“ край Букурещ. Към това ни навежда и правописът, и езикът на четириевангелието. В него Лаврентий и неговите сътрудници строго следват правописните и езиковите норми, санкционирани в българската книга през времето на Патриарх Евтимий.

В четириевангелието Ъ и Ь не се употребяват произволно, а по строго проведено правило. В предлозите и средисловието, дето има еров звук, винаги се поставя големият ер (Ъ), а малкият ер (Ь) в краесловието, където замества безгласен еров знак. Например: възѣзь, дъждь, бракь и т. н.

Последователно е прокарано и правилото да не се поставят две еднакви носовки една до друга. Навсякъде имаме: новжа, пръжа, алчащжа, любящжа и т. н.

В четириевангелието не се срещат йотованите носовки (Ѭ и Ѩ). Навсякъде се употребява само Ѫ и Ѧ. Йотованото Ѥ се среща само в лигатурата Ꙗ̀, докато йотованото Ѩ намираме и в началото, и в средата на редица думи.

Наред с обикновеното е се употребява и така нареченото широко Є. То стои там, където би се очаквало йотовано е (Ѥ), т. е. в началото на думите: еже, егда, егоже, есмь, еще и др.

Навсякъде се употребява Н, а Ї се поставя само пред гласна: пріиде, сїа, дїаволь, одѣанїе, възпїеть и т. н.

За звука о се употребяват три знака: обикновено о (тясно), широко ѻ (с гривни отгоре и отдолу) и ѡ (омега). В началото на думите най-често се поставя широко о, но предлога отъ винаги се набира с ѡ̆. Всички форми на думата окно са набрани с широко о. Употребява ѕ и ꙁ, а покрай обикновеното оу се среща и ꙋ. ы е вредом с ѣ. Гръцката по произход буква пси (ѱ) се среща не само в думата ѱалмь, но и в битовата лексика, например ѱом, ѱи и др.

От препинателните знаци най-често се среща точката, която се слага за отделяне на стиховете, и то не на долната шрифтова линия, а по средата. Тя има две форми: кръговидна и ромбовидна. Среща се, но порядко, и запетая.

Над всяка гласна, която е в началото на думата, има тънко придихание (spiritus lenis). Такова придихание се поставя и над гласна в сродисловието на сложни думи, чиято втора съставка започва с гласна. Двойният гравис се слага върху едносричните думи с отворена сричка.

За знак на съкращение се употребява титла, а над мястото на изпуснатия еров знак в сродисловието се поставя паерчик.

Йеромонах Лаврентий предава точно не само ортографията, но и езика на своя извод. Поради това трудно могат да се доловят в неговото четириевангелие извършващите се промени в говоримия български език отвъд Дунав. То е запазило всички особености на търновския текст, който е господствувал сред българските книжовници в края на XIV в.

Строгото спазване на правилото да се поставя вредом в предлозите и сродисловието големият ер (ъ) показва, че в преписа, който Лаврентий използува за оригинал, малкият ер (ь) е загубил вече своя палатален характер. В краесловието той се поставя по традиция, но като звук е напълно изчезнал.

Еровият знак (ъ) стои по правописна традиция и там, дето в много среднобългарски ръкописи е бил вече изчезнал. Така е например с корена въс — във всичките му разнообразни форми — имаме: въсѣ, въсе, въсен, въсеж, въсн, въсѣхь, въсѣмь и др. Но всички образувания с предлозите без-, въз-, нз-, ннз-, об-, от-, прѣд-, раз- са без ер: въздвиженїе, възданїе, въздатн и др. Изключение има само във възпнша, нзъмблака.

Има обаче случаи, в които ер малък (ь) се е запазил в сродисловието като звук, за да се избегне образуването на мъчно произносими съгласкови групи — най-често след ж, ч, ш. Например: множьство, благочьстнвь и др. Но в богатьство, довольство и др. еровият знак е останал по традиция, без да означава някакъв звук.

При групите ръ и лъ еровият знак стои винаги след плавната р или л: пръвн, длъжнпкь, длъгь, връхоу, стлъпь, зръно и т. н.

Вокализацията на еровете в затворените срички е, както и в другите среднобългарски ръкописи от североизточните краища. Малкият ер в суфиксни срички и в падежни окончания редовно се вокализира в є:

а) при -ьнь: страшень, странень, вѣрень, повнненъ и т. н.;

б) при -ЬЦЬ: конець, вѣнець, лъстець, чътець, и много други;

в) в окончание -ьхь: словесехь.

Най-редовно е прокарана вокализацията на Ь във всички форми на корена ШЬД-: шедь, пришедь, изшедша, низшедшен и т. н.

Срещат се и случаи на вокализиран Ъ: вратопь, четвратокь, патокь.

Всичко това свидетелствува, че в четириевангелието на йеромонах Лаврентий има същите данни за развитието на еровете, каквито срещаме и в известните среднобългарски паметници от Търновската книжовна школа — Песнивеца на цар Иван-Александър, Лондонското евангелие от 1356 г., Томичевия псалтир от XIV в. и др.

Навсякъде в четириевангелието Ѣ стои на етимологичните си места. Това неизменно се следва във всички многообразни форми на коренните срички: прѣд-, вѣр-, гнѣв-, грѣх-, дѣл-, мѣр-, мѣст-, лѣп-, свѣт-, слѣд-, срѣд-, тѣл-, прѣ-, прѣд-, цѣл- и др.

Освен на етимологичните места Ѣ стои навсякъде и след меките съгласни, за да означи звука ЙА: кончинѣ, землѣ, утешителѣ, дѣлателѣ и др.

Епентетичното Л в групите БЛ' ПЛ' ВЛ' МЛ' е запазено: корабль, оставленъ и др.

В четириевангелието на Лаврентий старобългарските носовки след твърдите съгласни както в корена, така и във флексията напълно запазват своето етимологично място: сѫдь, мѫжь, начать, чадо и др. В началото на думите преобладава Ѧ: ѧзыкь, ѧзыцѣ, ѧзычникь, ѧже, ѧглу, ѧчмѣнь и др. Срещат се обаче и жглу, жзыкь, жза, жже.

След гласните А, Є, І, О, ОУ и Ѣ имаме предимно Ж. Така например: дѣлаж, знаж, неж, сеж, пїж, змїж, стож, многож, вѣроуж, властвоужщу, имѣж, ботатѣж и т. н.

След Ы има обаче Ѧ: моцныѧ, хромыѧ, живыѧ и др.

След съгласните Ж и Ш имаме обикновено Ж: лжж, мрѣжж, жатва и др. спящж, зовящж, лежащж и др. А след Ч и Ш винаги Ѧ: чаша, ваша, рѣша, часть, плача, чадомь и др.

След Ц поставянето на Ж и Ѧ е проведено по морфологична категория: в ед. ч. имаме Ж, а в множествено число Ѧ. Например: пшеницж, стъклѣницж, темницж, житницж, овцж и т. н., а в множествено число: овцѧ, мрътвцѧ и др.

След старите палатални съгласни (л' н' р') намираме ѧ във вола, моля, нана, твора, вечера и много други.

Други фонетични особености е минаването на звучната редица съгласни (Б, В, Г, Д, З, Ж) в беззвучни (П, Ф, К, Т, С, Ш) под асимилационното въздействие на следващата съгласна. То личи най-добре в предлозите из-, въз-, без-; испълнь, искушаж, растрънжть и др. Но често след уподобяването настава и сливане на двете еднакви съгласни: въстанжть, въспомнинаніе и др.

Всичко това показва, че четириевангелието на Лаврентий представлява точно възпроизвеждане на „Търновския извод“, в който здраво са залегнали санкционираните от Патриарх Евтимий правописни правила и езикови норми.

Тези правила и езикови норми виждаме и в послеслова на четириевангелието. В своята по-голяма част той е съставен от фрази и пасажи, които срещаме не само в послесловите на печатаните в Румъния славянски книги, но и в цетинските славянски инкунабули, и във венецианските славянски издания на Вуковичите и на Яков Крайков. Същите фрази се срещат и в нашите ръкописи, особено калугерската молба за изправяне на грешките. Но и при заимствуването на тези фрази Лаврентий е наложил търновския правопис. Замяната на носовките ѫ и ѧ с ѹ и є в някои думи е отражение на съвременното състояние на българския език във Влашко. На същото се дължат и някои глаголни промени в разказа за съоръжаването на печатницата. Но това са малки отклонения. В своята цялост и послесловът на Лаврентий следва търновските правописно-езикови норми.

* * *

По своето полиграфическо изпълнение и художествено оформление четириевангелието на йеромонах Лаврентий заема особено място сред предшествуващите го печатни славянски издания в Румъния. Неговият шрифт се различава както по височина (кегел), така и по изливане от другите славянски кирилски шрифтове в Румъния. По рисунка някои букви се родеят с първия славянски кирилски шрифт в Румъния на йеромонах Макарий. Но не може да се каже, че шрифтът на Макарий е послужил за образец. Лаврентий е преди всичко калиграф, и то калиграф, влюбен в най-красивото търновско писмо — търновския литургически устав. Той обаче не е изкусен гравьор и шрифтоливец, та не е могъл да предаде напълно неговата красота. Не е могъл и да дисциплинира шрифта си. Явно личи нарушеното съотношение между основните и съединителните щрихи в образа на буквите. Тяхното изтъняване и надебеляване е най-различно. Ръката на калиграфа не е свикнала с твърдостта на метала. За нея е по-леко да работи с пачето перо по хартията, отколкото с резеца по стоманата. Тя няма и опита, и вкуса на полиграфиста, а не може и да се откъсне от традицията на калиграфите. Затова и повечето от стълбовете на буквите са изкривени, с форма на дъги, а други са полегнали леко наляво или надясно, което придава неспокоен вид на страницата. В буквите като Т, Ѣ, Ъ серифите са нееднакви. От едната страна на напречника са твърде много издължени и достигат под оптическата среда на буквата, а от другата — едва очертани триъгълници. Има и скрити серифи — като надебеляване на отвесните греди. Общо казано, в шрифта липсва стройност и ритъм. Не са спазени никакви типографски принципи. Наистина забелязва се стремеж за изграждане на буквите по отвесна ос, но общо изрезът му не е единно оформен. Някои като буквата ѳ и производните на нея (ѥ, ҁ, ѡ) са получили заострена елипсовидна форма. Към тях се приближават и буквите Л, Д, Л, Р, ѹ, Ь. Други се отклоняват от елипсовидната форма и се разширяват. Широ-

кото Ѳ, изградено от два широки полукръга с права ос и гривни отгоре и отдолу, е подвело към широко изграждане и буквите Є и С (унциални), М и Ф. С голям полукръг е и долната част на буквата З, който е пробил долната шрифтова линия и е навлязъл дълбоко в междуредието. Но има и букви със заострена форма, но изградени върху широка основа. Такава е носовката Ѧ, която представлява широко разкрачен циркуляр, с напречник и късо краче в средата. Тя не се свързва с другите букви в реда. Накъсва думите, защото от двете ѝ страни остава много бяло поле.

Буквите без долни и горни придадени елементи имат височина на образа обикновено 4 мм. Но има и с 5 и 6 мм и техните образи са излезли извън шрифтовите линии. Буквите с долни елементи (опашки) Д, З, Р, Х, Ц, Ш имат височина на образа 5, 6, 7 мм. С горни израстъци са буквите Ѱ (7 мм) и Ѣ (6 мм). Горни и долни придадени елементи има само буквата Ф с височина на образа 7 мм.

Наистина несръчността на гравьора и шрифтоливеца е отнело много от красотата на Търновския литургически устав, но не е заличило неговото голямо въздействие върху начертанието на буквите.

Най-близки по начертание до търновския литургически устав са буквите А, Б, В, Є (тясно), З, І, Н, К, О (широко), Ѡ, С (тясно), Ы, Ѣ, Ѩ и Ѧ. От тях с начертанието в Томичевия псалтир са буквите (обр. 10-а):

Б — със стълб, слабо наклонен надясно, и малка петлица, прилична повече на триъгълник. Хоризонталът отгоре също завършва с триъгълен сериф.

В — стълбът е слабо наклонен надясно. Нарушената симетрия и пропорционалност на овалите е характерен белег на буквата в търновския литургически устав. Горният овал наподобява със стълба малък триъгълник, а долният — започва от върха на триъгълника и с малка извивка достига долната шрифтова линия, откъдето с тънък хоризонтал се съединява със стълба. Във венецианските славянски издания на Вуковичите и двата овала са еднакви по големина. Такива са те и в четириевангелието на дякон Кореси, напечатано през 1562 г. в Брашов.

Є — тясно и гротесково.

Ї — двете точки са високо над стълба.

К — със слабо наклонен надясно стълб, до който не се допират двете части отдясно.

Ы — изградена от двете букви Ъ и І без точка. Помежду им няма съединителен щрих.

Ѩ — съединителният щрих е близо до горния край на І и се опира до А малко под върха на петлицата.

С начертанието в Лондонското евангелие са буквите (обр. 10б):

Ж — с висока талия.

З — диагоналът от горната част на буквата достига до долната шрифтова линия. Дъгата, долната част на буквата, навлиза дълбоко в междуредието.

Н — със слабо полегнали навътре с горните си части стълбове. Съединителният щрих е по-горе от оптическата среда.

О — изградено от два широки полукръга. Отгоре и отдолу са поставени гривни.

С — тясно и с гротесков вид.

Ѣ — с извисен и извит надясно стълб. Петлицата отдясно е малка. Напречникът се равнява с горната шрифтова линия и завършва с неравномерни серифи.

С начертанието в Манасиевата хроника във Ватикана са буквите (обр. 10 в):

А — със стълб наклонен наляво, а петлицата започва почти от неговия горен край и при завоя на долната шрифтова линия е надебелена.

ф — с широко разтегнат кръг, отгоре малко заострен и пресечен по средата от стълб. Запазено е по средата на стълба и топчето.

Л — десният диагонал излиза над левия и образуват широко разтворен ъгъл с острието нагоре. Езичето е късо и точно от средата изтегля надолу напречника.

Влиянието на търновския литургически устав се чувствува и в буквите: Г, П, ч, Х, Щ, ѱ.

Приликата в начертанието на буквите В, Г, Д, Н, N, О (широко), Р, У и Х с това в шрифта на йеромонах Макарий се дължи на използуване и от последния на образци от търновския литургически устав.

Още първите печатари на славянски книги се сблъскват с проблемата за предаване в печата надредните знаци. С тази проблема се сблъсква и Гутенберг, тъй като и готическото писмо е имало много знаци между редовете. Той дублирал отделните букви, като отливал всяка буква в няколко варианта — с различни надредни знаци. Същия начин възприели и славянските първопечатници в Румъния. Йеромонах Макарий е изливал своя шрифт с големи междуредия и придадените елементи на буквите не се пресичат. Същото е и с всички надредни знаци, изливани заедно с буквите, над които са поставени. В набора на Макарий няма надреден знак, който да е отпечатан над две букви.

Шрифтът на Димитър Любавик, с който си служи отпосле и дякон Кореси, има букви с доста къси опашки и израстъци, което позволява свободно да се вместят в междуредията надредните знаци. На същия принцип са изработени и другите шрифтове на дякон Кореси.

При Лаврентий линията на израстъците на буквите от втория ред е по-висока от линията на опашките на буквите от първия ред. Този начин на пресичане на редовете позволява да се имитира много по-сполучливо ръкописната книга.

Лаврентий е отливал буквите на основен и съкратен кегел. Затова първоначално редът от текста се набирал с буквите на основния кегел. След това буквите, над които е трябвало да се поставят надредни знаци или букви, се изваждали от набора и заменяли с такива на съкратения кегел, а в образуваната празнина се поставяли надредните букви и знаци. Със съкратен кегел се поставяли в редовете и букви на местата, над които се намирали букви с опашки от предшествуващия ред. Всичко това не само е усложнявало техниката на набора, но е налагало да се из-

ливат множество варианти от едни и същи знаци и букви. В много случаи е трябвало да се прибягва до специално подготвени букви с изрезки в тяхната горница или долница, за да могат да се вместят надредните знаци. Понякога се е прибягвало и до изпиляване на израстъците или опашките на буквите. Тази техника на набора свидетелствува за едно оригинално и самостоятелно усвояване на техническите основи на книгопечатането, което е струвало десетгодишен труд на майстора и ученика.

Всички славянски печатници през XVI в. в Румъния копират големите орнаментирани инициали на първия типограф йеромонах Макарий. В четириевангелието на Лаврентий такива орнаментирани букви няма. Вместо тях той използува за начални букви ломбарди с проста украса, каквито изобилствуват и в нашите ръкописи с по-бедна украса. Те се доближават и до киноварните началки във венецианските славянски издания на Вуковичите. Разликата между едните и другите се дължи и на по-малката сръчност у Лаврентий. Не бива да забравяме, че печатницата на Вуковичите широко използува опита и голямото майсторство на гръцките и латинските типографи във Венеция, докато Лаврентий работи с примитивна техника и малка опитност.

В Четириевангелието има 11 ломбарди, отпечатани с 25 дъски. Те са врязани в текста срещу 2, 3, 4, 5, 6 реда и имат различни размери: Б — 35/16 мм, В — 35/18 мм; 35/17 мм; 34/17 мм; 34/16 мм; 28/13 мм; 27/16 мм; 19/12 мм; 18/9 мм; Є — 38/17 мм; Л — 24/8 мм; М — 24/12 мм; Ѡ — 37/19 мм; П — 22/11 мм; Р — 34/15 мм; 33/14 мм; 33/13 мм; 32/12 мм; 30/12 мм; 27/14 мм; 16/7 мм; С — 35/20 мм и ІЛ — 34/18 мм.

Всички ломбарди са строени от надебелени стълбове, на чиито горници са поставени напречници или плавно очертани овали, например в буквите П, Г, В, Р. Долните овали обаче приличат повече на неправилни четириъгълници, чиято горна линия върви по диагонална посока. Повечето от ломбардите са без украса или само с по едно-две топчета отстрани на стълбовете или по заобленитe части. Някои имат и по-богата украса от тревни листа, поставени от двете страни на стълбовете или овалите (обр. 7).

Най-голям интерес от ломбардите представлява йотованото л (ІЛ), с което започва текстът на предисловието към евангелието от Йоана. Гравьорът е изрязал рисунката върху дъската в нормален вид, та на отпечатъка се е получила в огледален (обратен) вид.

За оглавяване началото на текстовете в четириевангелието на Лаврентий се използуват две заставки. Първата, която срещаме още в началния лист на книгата, има размери 115 мм ширина и 93 мм височина (обр. 4). Тя е копие от заставката на Божидар Вукович, използувана в съборник [празничен миней], отпечатан през 1538 г. във Венеция (обр. 2). Но и Божидаровата заставка не е напълно оригинална. Нейната странична украса и вътрешна плетеница са заимствувани от заставката в Четириевангелието на йеромонах Макарий, напечатано в Румъния през 1512 г. (обр. 1). Венецианският гравьор обаче е заменил средната връхна украса с фигурно разпятие, като в четирите крайници на кръста е поставил в медалиони символите на четиримата евангелисти. Под разпятието има голям кръг, в който е гравиран гербът на издателя Божидар

Вукович. Сменен е и плътният черен фон на плетенката с гъста щриховка.

В този вид Божидаровата заставка се появява и в началната страница на Постен триод на Стефан от Скадра, изготвен в печатницата на Вуковичите през 1561 г. Но в тази книга кръгът под разпятието с герба на Божидар е изрязан и вместо него с наборни букви е посочено мястото и годината на печатането (обр. 3).

Може да се допуска, че Лаврентий е имал и двете книги пред себе си. Но идеята за поставяне на своето име в кръга под разпятието е дошла от книгата на Стефан от Скадра. То е изрязано върху черната плоскост на кръга:

ѥрьм
х
она лав
рентіѥ

Този кръг е бил съставна част от основното клише на заставката. На два пъти Лаврентий го замества с черно плоско кръгче без надпис (обр. 6).

Втората заставка е правоъгълник с размери: 120 мм ширина и 30 мм височина (обр. 5). Такава заставка не се среща в нито едно славянско старопечатно издание от XVI в. Нейното изображение представлява четири елипси, преплетени върху черен фон. Тя е без странична украса, нещо необичайно за заставките в славянските ръкописи, но по стил не се отличава от тях.

Двете заставки са работени с различни ксилографски техники. В първата изображението е изградено само от черни щрихи. Плоскостта на дървото около тях е изрязана. При втората заставка е използуван обратният начин: контурите на изображението са бели щрихи, изрязани върху черната повърхност на дървото. Това е характерен начин за металографията. Гравьорът не изрязва фона около щриха, а самия щрих. Така постъпва майстор, който гравира на метал.

Към художествената украса на четириевангелието трябва да се добавят и заглавията-свързаници. Пред оглавленията и текста на евангелията те са отпечатани с една дъска, която е ставно клише, в което се променят само имената на четиримата евангелисти. Свързаницата на буквите е проста. Обикновено във вътрешното пространство на една от буквите се вмества друга с по-малка рисунка. С по-сложна свързаница е построено името на евангелиста Йоан, в което стълбовете на първата буква N са използувани за такива на стоящата пред нея буква Λ и за втората буква N.

Четириевангелието е отпечатано с черно и киноварно мастило. Двуцветието има освен декоративно и практическо значение — да облекчава ползуването на книгата. В това отношение то следва традицията на славянската ръкописна книга. С киновар са отпечатани:

1. Заглавията на отделните раздели — оглавленията, предисловията и евангелията.

2. Първите букви от названията на главите в оглавленията и числата на главите на външното бяло поле. Но в оглавлението пред евангелието от Марко буквите за броя на главите са отпечатани с черно.

3. Поредният брой на зачалата на евангелията е отпечатан също на външното бяло поле.

4. Първите няколко думи от зачалата и в техния край, дето се посочва денят, в който се полага да се чете зачалото.

5. Указанията за количеството стихове в края на всяко евангелие.

Двуцветната печатна техника на Лаврентий е доста оригинална и се отличава от тази на западноевропейските издания. И той печата с два тиража, но от една форма. Набирало се е всичко в страницата и после на пресата върху печатната форма се поставяли листа от пергамент, които закривали черните редове, а специални „прозорци“ откривали всичко, което е трябвало да се отпечата с киновар. Тия открити места се намазвали с червено мастило и се правел първият тираж. После червените знаци, редове и инициали се изваждали от формата, а техните места се запълвали със сляп материал и се започвал вторият тираж — печатането на основния черен текст.

За печатането от една форма дават указания отпечатаните с червено мастило части от опашките на някои букви в реда над червения текст или части от израстъците на букви в реда под червения текст. Тия частични червени отпечатъци ясно показват, че когато червеното мастило се е нанасяло върху частите от набора, които е трябвало да се отпечатат с червено, редом до тях са били и черните редове от набора, но не са били добре закрити от пергаментните листа.

Двуцветният печат не е проведен много грижливо. В някои страници червените текстове не са отпечатани. Това е наложило да се написват с червено мастило от ръка. Така е направено на л. $2^б$ от 13-а тетрадка, на третия ред отгоре надолу, с пр҃ѣдсловїе еже ѡ҃лоукы с҃тго е҃ѵ҃лїе; на л. $6^а$ от 5-а тетрадка, на ред 13, отгоре надолу, с конецъ с҃вота; на л. $5^б$ от 26-а тетрадка, ред 7 отгоре надолу, с бл҃говѣщенїе пр҃есвѣтїа вл҃дчце наше вце.

В свищовския екземпляр местата на тези червени текстове са останали празни.

* * *

Йеромонах Лаврентий неизвестно кога отпечатва и второ издание на своето четириевангелие. То има същото художествено оформление и полиграфическо изпълнение. При изготвяне на неговите печатни форми словослагателите са се старали наборът в страниците да съвпадне с набора в първото издание, поради което неспециалистите трудно отличават двете издания. В него обаче текстът от евангелието на Лука започва на лицевата страница на л. 3 от 13-а тетрадка, която в първото издание е оставена празна.

От това издание у нас се съхранява само един екземпляр, притежание на Пловдивската народна библиотека „Иван Вазов“ под № 144 (4). Той погрешно е описан от Б. Цонев за печатан „в Бялград (Седмиградско)“, макар и да съобщава, че в една от заставките „има нещо като печат, на който се чете: Ерьмонахъ Лаврентїе“[12].

[12] Б. Цонев, Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека, София, 1920, с. 248.

Екземплярът е с оригинална подвързия от времето на печатането. Тя е с дъски, обвити в кожа, с жлебове на ръбовете, каквито имат подвързиите от втората половина на XVI в. На лицевата корица украсата е съвсем изтрита, а на задната личат два правоъгълника един в друг, чиито стени са запълнени със скачени кръгове и осмолистни цветчета. Вътрешното поле е разсечено с два кръстно сложени диагонала и с четири успоредни, та е образуван един голям ромб, чиито върхове опират по средата на стените на вътрешния правоъгълник. Цялото поле е разсечено и на няколко малки ромбове и триъгълници. В тях са втикнати цветчета (доста прилични на пуканки), а в центъра, дето се пресичат двата кръстно сложени диагонала, е клеймо с изображение на грифон.

Сега екземплярът има 191 листа, запазили своя оригинален формат 32/19 см, неномерирани. Тетрадките са от по 8 листа със сигнатура от кирилски букви и римски цифри, поставени на първите четири листа, по средата на долното бяло поле (например: $\overline{\text{В}}$, $\overline{\text{В}}$ II, $\overline{\text{В}}$ III, $\overline{\text{В}}$ IIII). Останалите четири листа са без означение, като на гърба на осмия лист е поставена само кирилска буква, показваща броя на тетрадката. Сигнатурата в някои листа е пропусната или объркана. Така например кирилската буква Λ на последната страница от първата тетрадка е пропусната. Същото е сторено и на третата тетрадка, а на лист 3 липсват римските цифри. Вместо това сигнатурата $\overline{\text{Г}}$ III е поставена на лист 7. В някои от първите четири листа на тетрадките римският брой прескача. А в други тетрадки на първия лист до кирилската буква е отпечатана и римската цифра I. Направени са и по-важни пропуски. Тетрадка $\overline{\text{єї}}$ (15) е без сигнатура. След нея следва тетрадка със сигнатура $\overline{\text{НІ}}$ (18). Тази грешка в броя на тетрадките не е изправена до края на книгата и последната тетрадка има сигнатура $\overline{\text{кф}}$ (29) вместо $\overline{\text{кз}}$ (27).

Трябва да отбележим, че включването в сигнатурата на тетрадките и римски цифри е направено по подражание на венецианските славянски издания на Вуковичите.

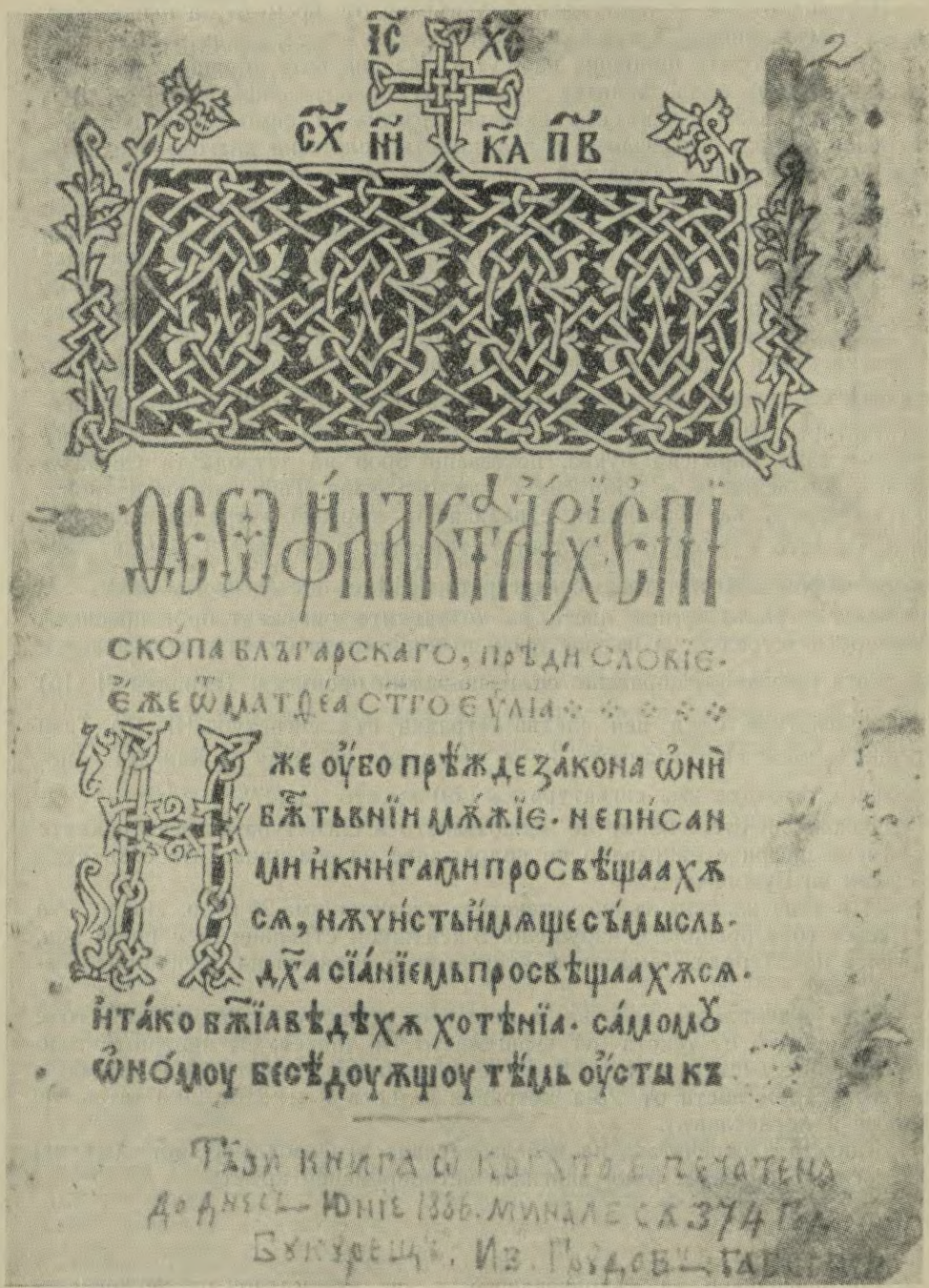
И в това издание пълната текстова страница има 25 реда. Но в 14-а тетрадка това правило е нарушено. В нея някои страници са с по 21 ред, други с по 27 реда. Текстът е отпечатан с шрифта на предишното издание.

Сега екземплярът започва с лист 6 от първата тетрадка. На него е продължението от текста на евангелието от Матея. От книжното тяло липсват още листата 4, 5 и 6 от осма тетрадка, цялата 24-а тетрадка, първите седем листа от 25-а тетрадка и листа 7 и 8 от 29-а тетрадка. Липсва и послесловът.

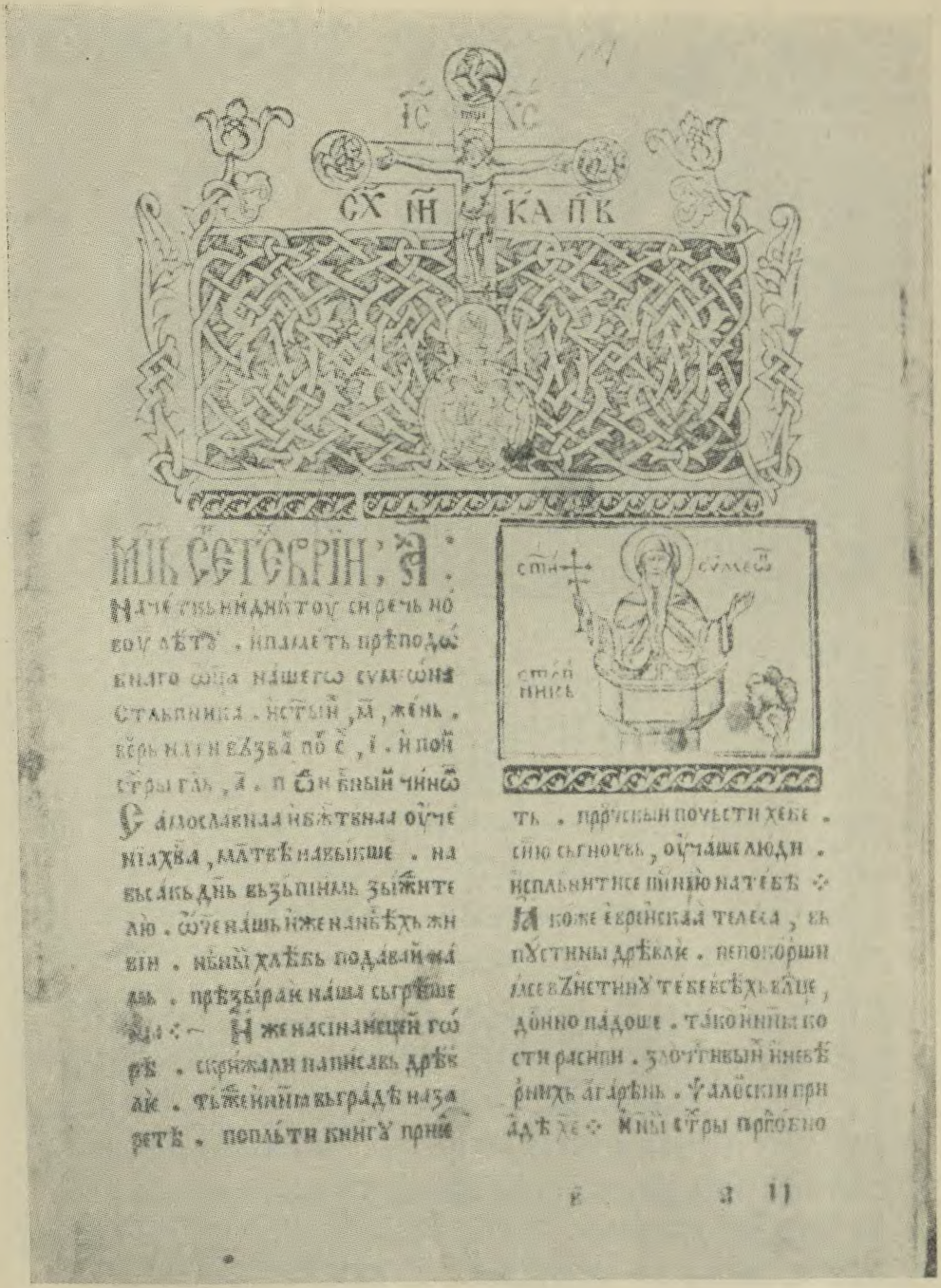
Книгата е отпечатана на дебела неравна и неизбелена добре (мътна) хартия с воден знак: ръка вдигнала четирираменен кръст.

* * *

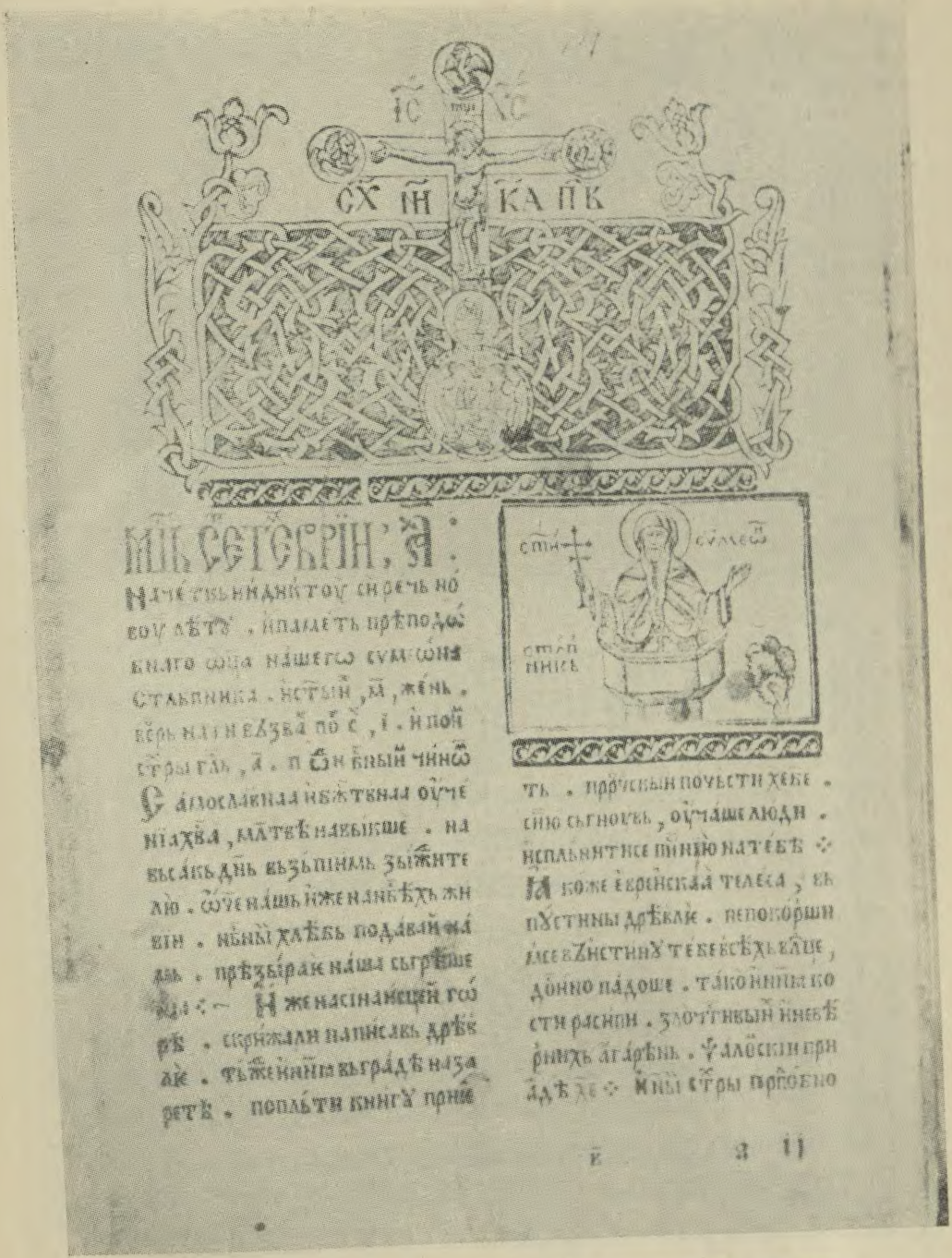
От описанието на съхраняваните у нас екземпляри от четириевангелието на йеромонах Лаврентий, от беглия поглед на неговите правописни и езикови особености и от анализа на неговото полиграфическо



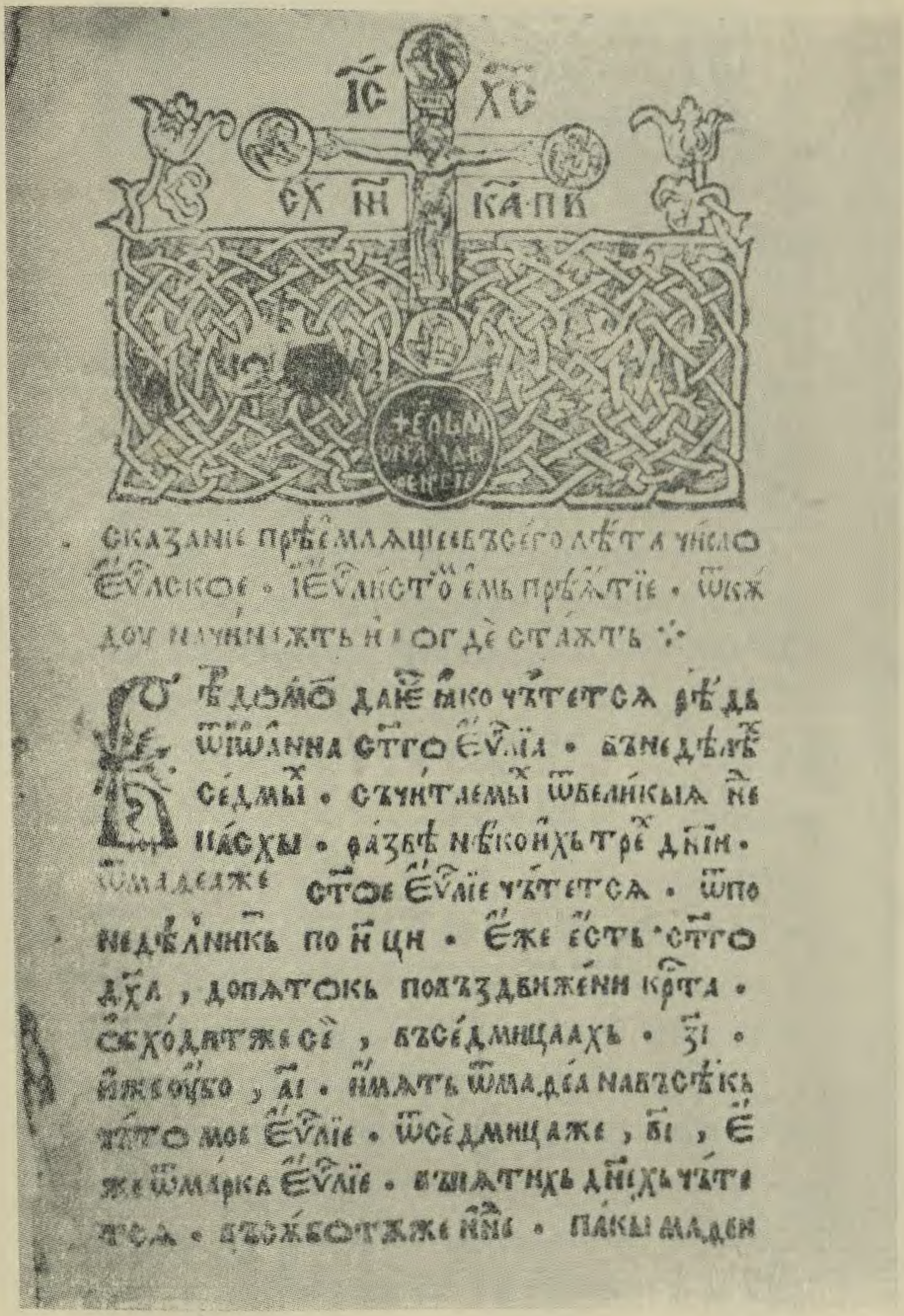
Обр. 1. Начална страница от четириевангелие, напечатано от йеромонах Макарий, 1512



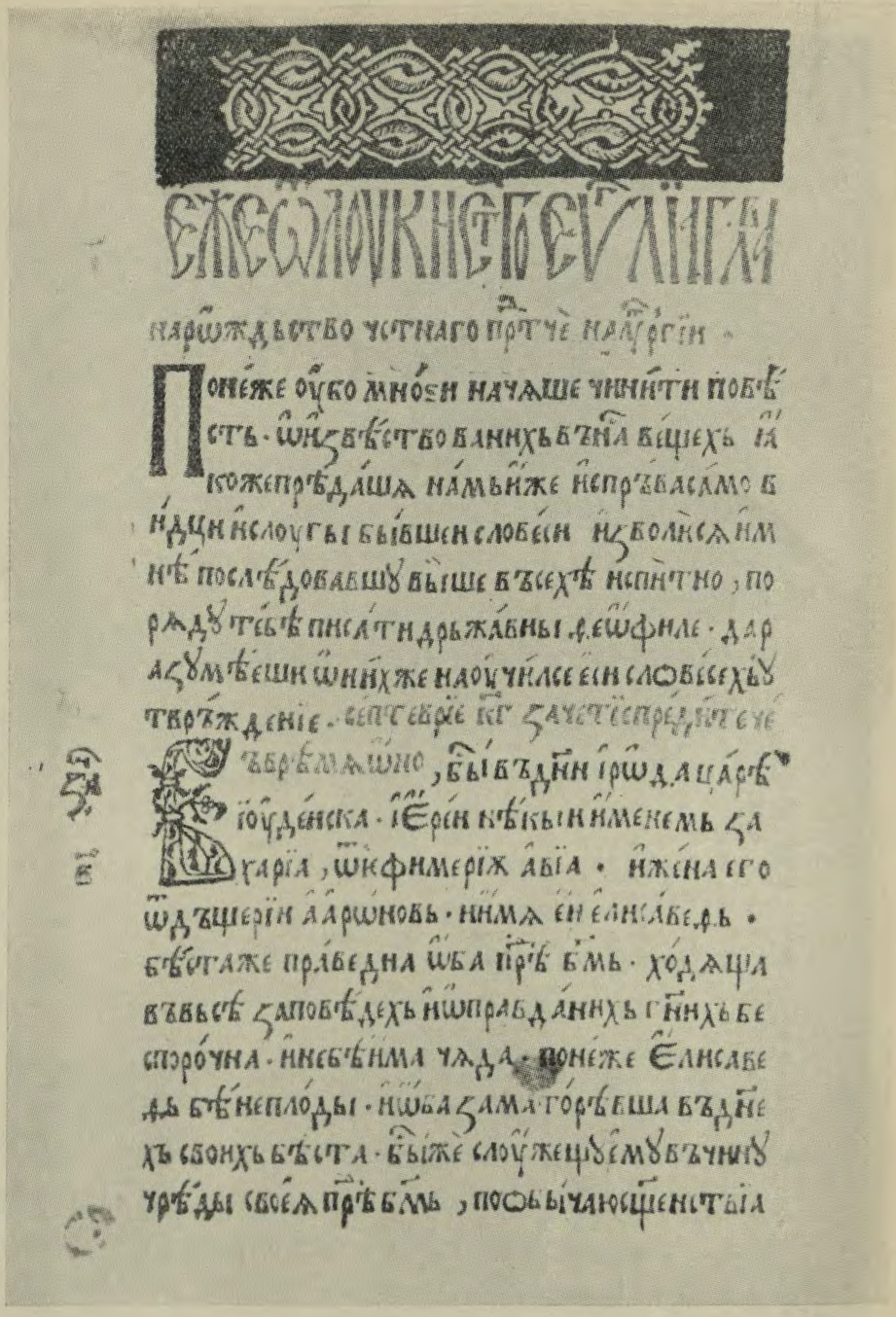
Обр. 2. Начална страница от съборник (празничен миней), напечатан от Божидар Вукович, 1538



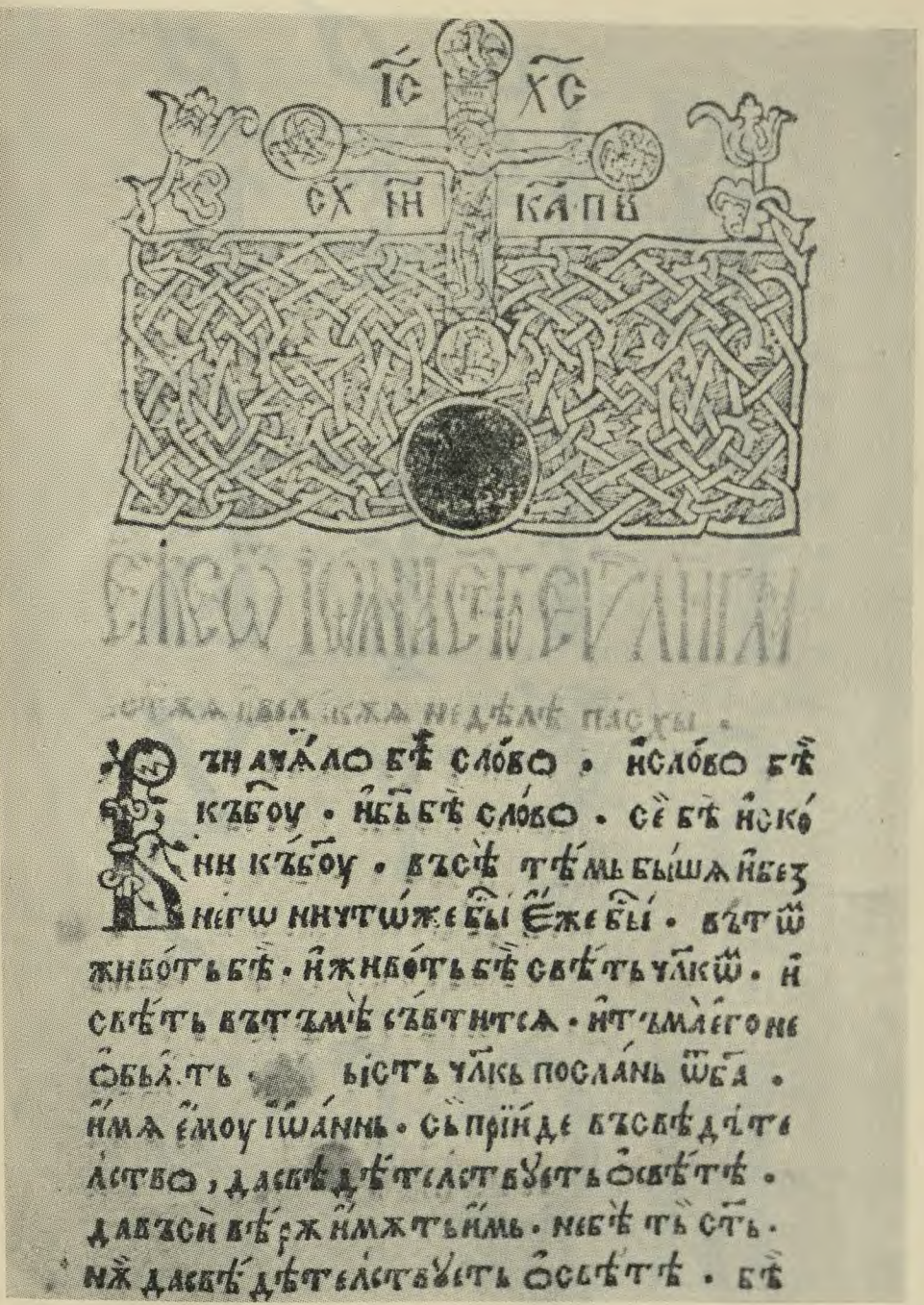
Обр. 2. Начална страница от съборник (празничен миней), напечатан от Божидар Вукович, 1538



Обр. 4. Начална страница от четириевангелието на йеромонах Лаврентий, 1582



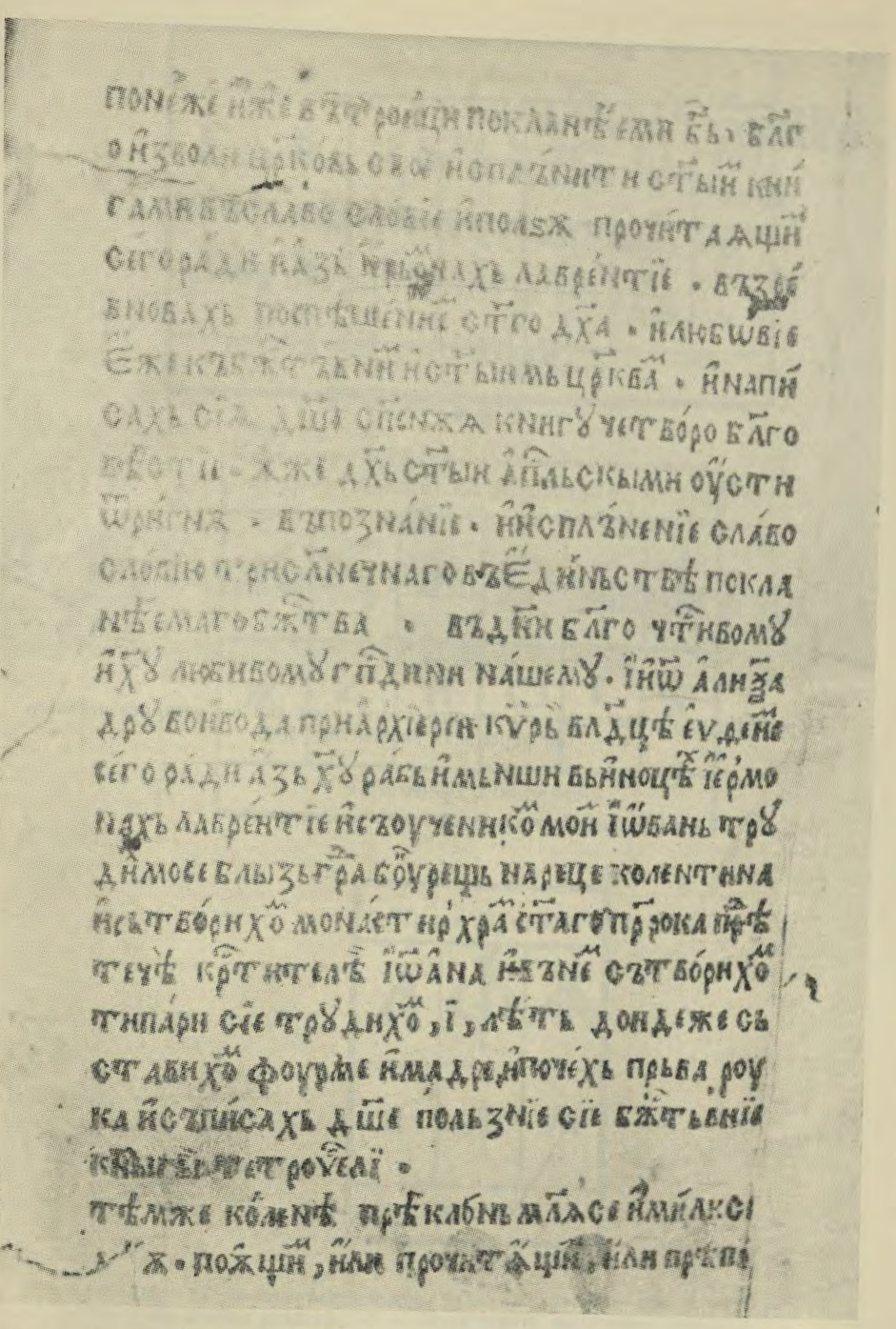
Обр. 5. Страница от четириевангелие, напечатано от йеромонах Лаврентий, 1582



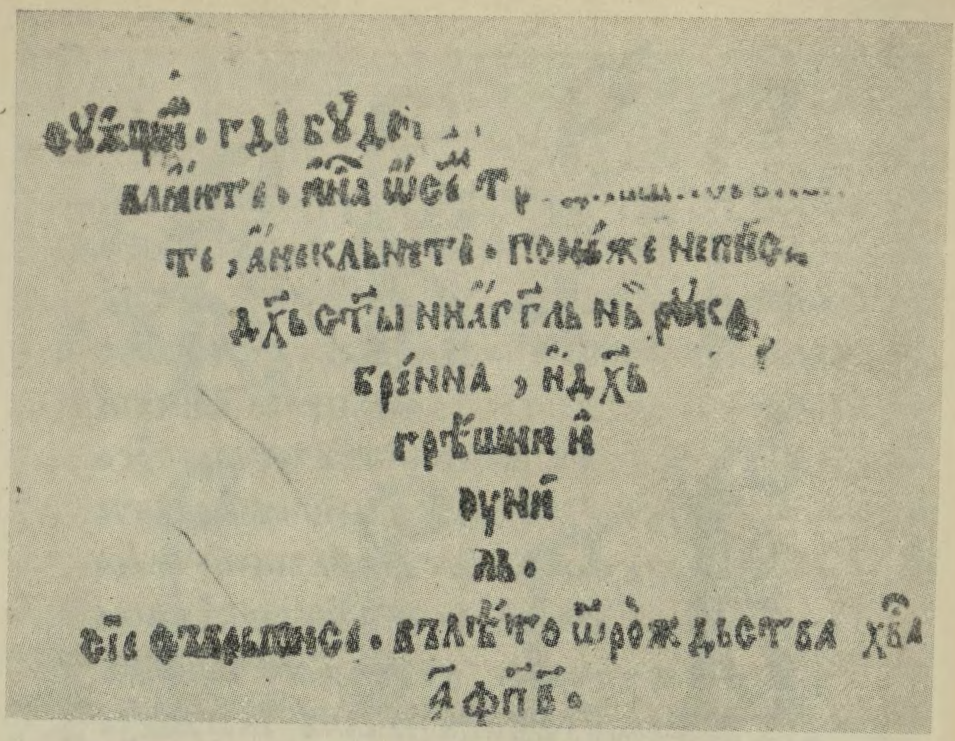
Обр. 6. Страница от четириевангелието на йеромонах Лаврентий, 1582



Обр. 7. Ломбарди от четириевангелието на йеромонах Лаврентий, 1582



Обр. 8. Началото на послеслова по свищовския екземпляр на четириевангелието на йеромонах Лаврентий, 1582



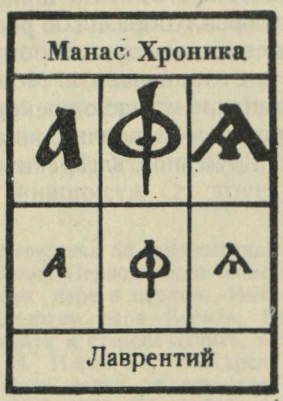
Обр. 9. Краят на послеслова по ленинградския екземпляр от четириевангелието на йеромонах Лаврентий, 1582



а



б



в

Обр. 10. Фоторепродуцирани букви от писмото на: *а* — Томичевия псалтир; *б* — Лондонското евангелие; *в* — Манасиевата хроника и шрифта на йеромонах Лаврентий

изпълнение и художествено оформление могат да се направят следните изводи :

1. През периода 1572—1582 г. се съоръжава и заработва нова славянска печатница, неизвестна досега в историята на славянското книгопечатане. Тя се помещава в новосъградения манастир „Св. Йоан Предтеча" на река Колентина, близо до Букурещ. Главен ръководител и майстор на печатницата е йеромонах Лаврентий, който си служи със своя самобитна наборна и печатна техника.

2. Около печатницата са се групирали славянски книжовници, които са разполагали с български ръкописи; в тях здраво са залегнали санкционираните от Патриарх Евтимий правописни и езикови норми. От тези ръкописи произхожда и оригиналът, който Лаврентий използува за отпечатване на своето четириевангелие.

3. Езикът е един от белезите за народностната принадлежност на книжовниците — най-очебиещ, макар и не първостепенен. Със своя търновски литературен език и правопис четириевангелието на Лаврентий сочи печатаря и неговите сътрудници като следовници и продължители на Търновската книжовна школа. А тяхната привързаност към „търновския извод", към „търновската правописно-езикова школа", и то във време, когато във Влашко сръбското влияние се засилва, е явно доказателство, че това са книжовници, които ревностно пазят родните традиции.

4. Старопечатната книга, разглеждана като произведение на изкуството и техниката, може да разкрие индивидуалността на своя „делател" приблизително така, както картината, нарисувана от художник. През XVI в. печатарството не е било механизирано и в тогавашната книга вредом се чувствува индивидуалното майсторство на книгопечатника. Особено ярка е тая индивидуална изява в шрифта, който най-често е отразявал и националната принадлежност на майстора. Защото националната графика на шрифта най-добре е спомагала за предаване особеностите на езика на даден народ. Тая способност на националната графика много добре е оценил и Лаврентий. За шрифта на своето българско четириевангелие той е потърсил образци в родното търновско писмо.

5. Досега от четириевангелието на йеромонах Лаврентий бяха известни три непълни екземпляра, съхранявани в Москва, Ленинград и Клуж. Наличието на четири екземпляра у нас е прекрасно свидетелство за тясната връзка на неговите печатари и издатели с родината; те са и първостепенни исторически документи за румъно-българските културни връзки през 80-те години на XVI век.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

ТРИПТИХ С ПОМЕНИК ОТ КРЕМИКОВСКИЯ МАНАСТИР

КОСТАДИНКА ПАСКАЛЕВА

Сред писмените паметници, завещани от миналото, е групата и на т. нар. поменици — списъци с имена на лица, дарители на определена църква или манастир. Броят им остава все още неизвестен; част от тях са вече публикувани и по обема и характера на данните, които предлагат, представляват съществен влог на нашата наука.[1] Безспорно тези документи имат най-голямо значение за изясняване на някои моменти от историята на манастира или църквата, за които са създадени. Много отдавна К. Иречек и Й. Иванов обърнаха внимание на т. нар. царски поменици, в които в определен хронологически ред са дадени имената на български царе, царици, патриарси, а в другите — т. нар. народни поменици, се намират имена на митрополити, архиепископи, йеромонаси, монаси и светски лица, имена на личности, понякога неизвестни и недокументирани по други паметници. Често в помениците се определя и мястото, откъдето произхожда дарителят; това са сведения важни не само за топонимията, но и за етническия облик на отделните области и връзките между тях. Напр. Зографските поменици доказват широко разпространената форма на общуване чрез поклонничество на българи до Атон и обратно — пътуване на атонски таксидиоти по българските земи. Върху тази канава биха станали ясни някои общи черти на българското и атонското духовно раздвижване през XVI, XVII и XVIII в., отразено в литературно-религиозните трудове и живописта. От друга страна, обозначеният

[1] В. Григорович, Очерк путешествия по Европейской Турции, М., 1877, с. 160 и сл.; К. Иречек, Погановский поменик, Периодическо списание, VI, 1884, с. 67—73; Й. Иванов, Поменици на български царе и царици, Изв. на Ист. д-во, IV, 1915, с. 219—229; М. Попруженко, Синодик царя Борила, Бълг. старини, VIII, 1928, с. 1—96; Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София, т. I, 1910; т. II, 1923; Й. Иванов, Български старини из Македония, С., 1931, с. 489—524; Ив. Тошев, Нови данни за историята на Бачковския манастир, Год. на Соф. у-тет, Богосл. факултет, VIII, 1930—31, с. 341—388; Кр. Миятев, Капиновският поменик, Год. на Нар. музей, VI, 1936, с. 251—665; М. Ковачев, Зограф. Изследвания и документи, С., ч. I, 1942, с. 1—271; Ив. Снегаров, Три гръцки поменици от с. Арбанаси (Търновско), Год. на Соф. у-т, Богосл. ф., XX, 1942—43, с. 1—22; М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, С., 1964; М. Станчева и Ст. Станчев, Боянският поменик, С., 1963, 120 с.



Обр. 1. Кремиковският триптих с народен поменик

занаят следи името на някое лице или упоменаването на еснафа, към който принадлежи, съдържат данни за стопанската ни история и социалната принадлежност на дарителите. Не на последно място помениците дават богати сведения за нашата ономастика, имат значение за палеографията и пр. В посочените аспекти помениците все още далеч не са разкрити като извори за българската история.

От вида на по-скромните народни поменици по обем и характер на данните е публикуваният тук за първи път поменик от Кремиковския манастир, Софийско[2] (обр. 1). Той представлява триптих с размери: височина 54 см, ширина 31 см, дебелина на дъската 2 см. Двете крила, с размери 43/15,5 см, са прикачени към средната дъска на две места с метални панти и се затварят плътно с дървено резе. Средната дъска, на разстояние 8 см от горния ръб и 3 см от долния, е вдълбана във фор-

[2] Ползувам се от случая да изкажа дълбоката си благодарност на др. Хр. Кодов, който ме насочи към публикуването на паметника и през време на работата ми оказваше помощ.

мата на правоъгълен ковчег, аркиран в горния си край. В сегмента на арката стои калиграфски изписан надпис, по съдържание подобен на надписа в Капиновския поменик: ~ „сна ста проскомндїа стго мчнка гєѡргіе пнса се прн єгмен антонне“.

В своята същност Кремиковският поменик е подобен на другите известни поменици-триптиси, напр. Погановския, Преображенския, Бачковските, Капиновския, Охридския, Арбанашките и др.[3] Но той се различава доста от тях по своето оформяне. Докато в останалите украсата заема незначителна част с изобразения миниатюрен Деисис — Христос под арката на средната дъска, а в полусегментите на вътрешните страни на крилата — Богородица и апостол Йоан (по-различно е оформен Капиновският поменик-триптих с образите на Василий Велики и Никола Мирликийски върху външната страна на крилата), то в нашия случай триптихът напомня малък олтар. Отвън върху крилата, подобно на олтарните врати, е изписана сцената Благовещение, а отвътре — двама от великите църковни отци — Василий Велики и Григорий Богослов, представяни обикновено в апсидата, а по-късно и върху царските двери. Втората съществена отлика се състои в това, че докато в другите триптиси помениците са разположени върху цялата вътрешна част, т. е. те също са триптиси, в нашия случай поменикът заема само ковчега на средната дъска. Той представлява два залепени един върху други листа, долният с размери 33/30 см, горният с размери 30/30 см, който не покрива изцяло долния. Оставена е да се вижда само долната част от първия лист, която е съдържала киноварен триредов надпис, предназначен да обясни може би повода и времето за създаването на поменика. За съжаление той е почти заличен и с мъка се разчитат отделни думи: „... єгѳмена... съвра... н братїа... н нашнте отцы... да бъде проклет от гѣ бѣ... да мѳ бѳдет... н великомчнка хѵ̃ъ Гєѡгїе...“.

Долният лист[4] (обр. 2, табл. I) е разделен на седем графи, очертани с киноварен и завършващи в горната си част с аркада, дублирана със зелена боя върху дъската на иконата. Наименованията на отделните му части са дадени също с киноварен: „лнк архнереѡм“, „лнк їерѡмѡнахѡм“, „лнк монахѡмь“, „лнк їереѡмь“, „лнк монахїамь“, „лнк женам“. Киноварен е употребен и за началните букви в имената на софийските митрополити Калевит и Диомидий. Същото е оформянето и на горния лист, само че при него графите са десет.

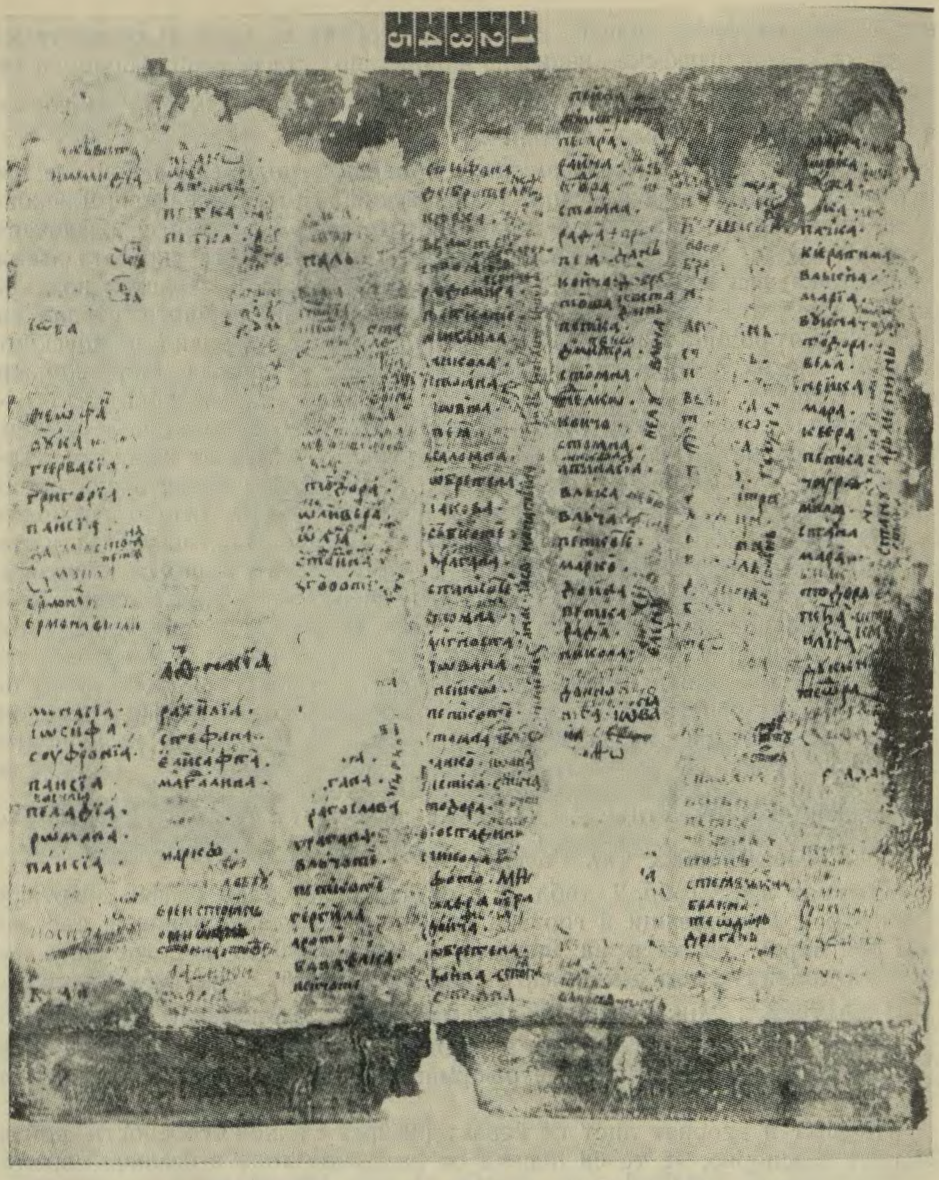
Първият и вторият лист се характеризират с някои особености, които доказват безспорно, че те са писани от различни хора в различно време.

При долния лист основната ръка, която е нанесла голяма част от имената в седемте графи, пише в полуустав със сравнително добра подготовка. Допълнителни имена са включени във всичките графи от три-

---

[3] Вж. бел. 1.

[4] Тук искам да изкажа голямата си благодарност и на др. Йорд. Колев от Научноизследователския институт по криминалистика и оперативна техника, благодарение на когото стана възможно четенето на долния лист. Сумирайки данните от рентгеновата, инфра, ултра, гама и пр. документации, засвидетелствуващи наличността на сравнително запазен долен пласт, той успя да отдели по механичен начин двата листа, които давам във факсимиле и транскрибирани с правописа на оригинала.



Обр. 2. Първият лист на Кремиковския поменик

четири ръце, но точният им брой е трудно да се установи поради лошото състояние на листа. Някъде те правят добавки извън редовете, следвайки ту хоризонталните им линии, ту вертикално на графата. Те пишат също в полуустав, но по-небрежно, по-неопитно. Сравнително по-установен почерк показва ръката, вписала имената: елка в III графа, їѡвана в IV, елен8, нел8, влькча в V, стан8 арменинь и стана в VII

графа. Буквите са широки, леко наклонени, писани с дебело перо и се доближават много до почерка на основната ръка.

Ударенията и придиханията са поставени неорганизирано, а имената често сменят падежите си, явявайки се ту в именителен, ту във винителен падеж. Окончанието за вин. п. при имена от женски род с твърда основа някъде е предадено с голямата носовка — ѫ, а другаде тя преминава в ѹ (оу), т. е. с безюсов правопис.

Големият брой мъжки имена в агломеративни падежни форми, завършващи на -те, напр. вльчоте, петкоте, нейчоте, сѣкоте, станчоте, доброте и др., се срещат и в Боянския поменик,[5] а също в надписи и приписки от софийски църкви през XVII и XVIII в.[6] Това са форми, характерни за кюстендилски, станкедимитровски, благоевградски, пиянешки, каменишки и софийски говори[7] и привързват паметника към Западна България.

В поменика се явяват крайно интересни мъжки и особено женски имена, досега непознати или рядко срещани в други паметници, напр. ароте (може би от арон), згóроте (може би побългарена диалектна форма на гръцкото мъжко име ζγουρος) дѧкина, чоура, мѣрцина, сѡкана, вилка, калица, сора и др.

Горният (вторият лист) л. 3, табл. II, е много по-хомогенен като цяло, защото е съставен почти само от една ръка, която пише с красив полуустав, с правилно поставени придихания и ударения. Незначителни добавки са правени в графи I и II, от две ръце, едната от които се засича с ръка, вписала имена в късния Кремиковски поменик от 1851 г.[8] Някои особености характеризират личността на преписвача и преди всичко неговата добра школовка. Тя проличава в желанието му да възпроизведе по начертания и по палеографски особености един твърде стар шрифт и отчасти успява, защото на пръв поглед паметникът изглежда много поранен. Подобно на някои среднобългарски образци използува само един носов буквен знак ѧ. Обикновено той се явява като окончание за вин падеж при имена от женски род, окончаващи на -ка. При имена, производни от влък, той поставя предимно ъ, докато писачът на първия лист употребява само малкия ер -ь. Неговата по-голяма опитност го кара да поправя грешките от първия лист, затова вписва в графата на архиереите само имената на митрополитите, поправя името аѕапна в аѓапна, паль става павель и др. Той избягва употребата на диалектни форми при някои мъжки имена, които в първия лист са дадени в именителен падеж с окончание -те. Така вльчоте става влъчѡ, нейчѡте — нейчѡ, сѣкоте — сѣпко и др.

Съмненията, които поражда на пръв поглед горният лист, че е съставен доста време преди долния, се разсейват при внимателно вглеждане в очертанията на някои букви (напр. ч) и преди всичко от факта, че

---

[5] М. Станчева и Ст. Станчев, Боянският поменик, С., 1963, с. 26.

[6] Е. Спространов, Бележки и приписки по софийските църкви, СбНУ, XXII—XXIII, 1906—7, с. 12 „поп Маноте грънчар" и пр.

[7] Ст. Стойков, Българска диалектология, София, 1968, с. 109, 111, 112, 149.

[8] Б. Цонев, Опис на ръкописите..., т. II, № 819 (157).



Обр. 3. Вторият лист на Кремиковския поменик

всички онези имена, пръснати из полетата на първия лист като допълнителни вписвания, при горния лист заемат мястото си в нормалния ред. При това именно върху горния лист са правени добавки с бързопис, който липсва при долния. Затова листът, залепен върху дъската, може да се счита за прототип на втория лист, залепен върху него. Дали обаче долният лист е оригиналният поменик или също е преписан от друг постар, може би нанесен направо върху дъската, е трудно да се определи. Някои факти, напр. вписването в митрополитската графа редом с имената

на Калевит и Диомидий и светските лица Маноил, Владислав от същата ръка, навеждат на тази мисъл. Неизвестно кога и по какви причини този поменик е бил повреден и се е наложило неговото преписване, но това е станало, изглежда, немного време след съставянето му, за което говорят както стилът на писмото на втория лист, така и малкото прибавени имена в него. Вторият преписвач обаче не само че изпуска някои имена, но и размества местата на цели ктиторски групи. Аналогичен случай е отбелязан при Бачковския поменик от XVII в., което дава основание на Ив. Гошев да предполага, че това е станало при неколкократното преписване на поменика.[9] Приблизително подобна съдба може да има и Кремиковският поменик, затова и новоприбавените имена, несъвпадащи с първия лист, не се явяват в края на отделните части, както би било логично да се очаква.

Въпреки загубата на точната дата на поменика, от която личат слаби следи в края на надписа върху долната част на първия лист, датировката му може да се изведе от някои съвпадащи белези. В случая името на игумена Антоний, по времето на когото е станало съставянето на поменика, не може да послужи за датиране на паметника, защото не се идентифицира с никой от тримата Антониевци, чиито имена се преплитат в историята на манастира, но в по-късно време.[10] Солиден аргумент могат да бъдат имената на двамата софийски митрополити Калевит и Диомидий, с които започват и двата листа на поменика. Калевит е известна историческа личност и първи ктитор на Кремиковската църква „Св. Георги". Той е изобразен редом с Радивой в ктиторската композиция[11] в притвора на църквата, където се намира и надпис, съобщаващ за смъртта му в 1503 г. По негова поръка се преписва и украсява евангелие в 1497 г.,[12] пазено доскоро в манастира. Историческите сведения за Диомидий са доста бегли, но се знае, че е заемал софийската митрополитска катедра през 1564—1565 г.[13] Тъй като в поменика след неговото име не е прибавено името на следващия митрополит Григорий (1588), може да се предполага, че и двата листа са били писани по време на митрополитството на Диомидий. Но възниква въпросът, защо са изпуснати тримата софийски митрополити Панкратий (1515), Йеремия (1520), Яков (1555), заемали катедрата след Калевит и преди Диомидий? Това навежда на мисълта, че Диомидий, подобно на Калевит, е бил в известен смисъл ктитор на манастира, затова в поменика са отбелязани *само техните имена*. Надпис в църквата на манастира с дата 1611 г.[14] посочва нови ктитори, чиито имена липсват в поменика, затова тази година може да бъде terminus ante quem за съставянето на втория лист. Следователно може да се счита, че поменикът е бил писан в последните две десетилетия на XVI в. и първото десетилетие на XVII в. Водният знак на хартията на първия лист — котва в кръг с четирилистник над нея, е даден у Briquet

[9] Ив. Гошев, Нови данни..., с. 353.

[10] Ив. Шандаров, Няколко бележки за Кремиковския манастир Св. Георги, СбНУ, XV, 1898, с. 305—306.

[11] К. Паскалева, Иконографски типове на св. Георги в стенописите на Кремиковската църква, ИИД, XXV, 1967, с. 210.

[12] Ив. Гошев, Стари записки и надписи, ГСУБФ, т. XII, 1934—1935, с. 38.

[13] Љ. Стојановић, Стари српски записи и надписи, т. II, 1903, № 427; т. III, 1905, № 5611, 5612.

[14] Ив. Шандаров, цит. съч., с. 305.

под № 570 от 1579 г., подобен е и знакът с № 571 от 1583,[15] аргументира посочената датировка. Стилът на писмото от първия и втория лист също не противоречи на тази датировка. Стилът „вяз" на проскомидийния надпис отвежда към една по-ранна епоха, но не е изключено да се появи и в паметници от този период.

* * *

Изображенията в поменика, които стилово и иконографски принадлежат към кръга паметници от втората половина на XVI в., подкрепят убедително тази датировка.

Върху външната, лицевата част е изобразена сцената Благовещение по обичайната схема — отляво възвестяващия ангел, вдясно Богородица все още с вретено в ръка, изправена пред стола, на който току-що е седяла (обр. 4). Нищо ново няма в иконографията на сюжета, като изключим цъфналото клонче в ръката на ангела, появило се тук явно под италианско влияние, което се среща и в другите паметници от епохата. В установената традиционна схема авторът е намерил едно не толкова оригинално, колкото добре решено композиционно единство на фигурите, едно разположение на плановете, което създава илюзия за пространственост, една хармония в колорита и силуетното изграждане, почиващи върху изискан вкус и майсторство. Забързаният ангел пристъпва към Мария да ѝ донесе вестта, символично изразена в разцъфнало клонче и малкия бял гълъб, устремен към нея, че тя е избраната измежду жените да стане майка божия. От поривистото му движение дрехата, все още неуспокоена, се вее свободно зад гърба и спокойно отпуснатите крила не нарушават илюзията за движение. С рядко умение е изграден плащът, в чиито леки, почти прозрачни гънки, технически сръчно изпълнени с прозирна бяла боя върху охровата основа, е предадена цялата ефирност и мекота на материята. Той обгръща тялото на ангела така, че оставя свободно да се изяви движението му, подчертавайки го със своите дипли. Срещу него Богородица, неподозираща, развълнувана от вестта, прави онзи характерен жест с ръцете, който всеки художник тълкува и насища по своему с лиризъм или драматично напрежение. В изразителната поза — ръцете, издигнати пред гърдите с дланите навън, леко наклонената към рамото глава — авторът предава душевното ѝ състояние на смутеност, с чувството, че не е достойна да приеме върху себе си божественото откровение. Същата концепция за единство в третирането на тялото — позата и жеста, а също и на материята — наблюдаваме и при нейната фигура. Прави, почти отвесни гънки, счупени в остър ъгъл на рамото, или елиптични, но твърди и ясно очертаващи формата, съответствуват на строгия, почти нераздвижен силует на Богородица с характерните тонове за нейното облекло — тъмносиньо за хитона и тъмночервено за мафория.

Аксесоарът в сцената е сведен само до един позлатен, богато декориран стол, с имитация на перли и скъпи камъни, напълно идентичен в своята украса с украсата от дрехите на двамата велики църковни отци от същия триптих. Архитектурата, напротив, макар и разнообразна по форми, е строга и лишена от онази външна украса, която знаем от па-

[15] C. M. Briquet, Les filigranes. Dictonnaire historique des marques du papier, 2, éd., Leipzig, 1923, I p. 44.



Обр. 4. Сцената Благовещение върху горната част на триптиха

метници в края на XVII в. и след това. В много отношения тя напомня типичния архитектурен пейзаж, който се среща в нашите стенописни паметници от XV, XVI, XVII в. (напр. по църквите в Драгалевци, Кремиковци, Курило, Вуково, Карлуково, Арбанашката църква „Рождество Христово“ и др.). Спокойните й издължени силуети с чисти очертания хармонират със стройните пропорции на фигурите, а оцветяването им в охра и сиво създават онзи неутрален фон, върху който се открояват с дълбочината на своя колорит фигурите на първия план. Стъпаловидно подредена, с ориентация към централната вертикална ос, около която симетрично са разположени двете фигури, архитектурата подсказва характерното виждане на средновековния художник в предаването на пейзажа от различни зрителни точки. И все пак търсенията на перспективност в постройките с правилното построяване на ъглите и паралелните линии, със засенчване на прозорците и вратите в едната им част дават, макар и бегла илюзия за дълбочина и пространственост.

Върху вътрешната страна на крилата на триптиха са представени великите църковни отци — отляво Василий Велики с отворена книга с надпис (обр. 5):

„отнсѕ“ тнни в
естни аснна
то кратос
к ехе...

Вдясно е Григорий Богослов, благославящ, със затворена книга в ръка (обр. 6). Тясното пространство е наложило издължаване на фигурите с подчертана вертикалност, но добре композирани и уравновесени от изнесените встрани ръце. Светците са представени в цял ръст, анфас, Василий Велики със сив полиставрион и розов омофор, при Григорий Богослов цветовете сменят местата си — розовия за фелона, а сивия за омофора, и в тази изискана хармония проличава тънкият художествен вкус на майстора. Плоскостно-декоративното решение на дрехата е в известно противоречие с обемните и добре моделирани глави, но застиналостта на изразите им напълно съответствува на строго иератичните статични пози и възстановява равновесието в естетическото въздействие на фигурата.

В изображенията проличават някои характерни тенденции в живописта на XVI и XVII в. Това е преди всичко предаването на обема посредством въвеждането на почти контрастната условна светлосянка. Но тя все още не е загубила меките преходи от осветена към засенчена част.[16] Това ще стане характерно за някои паметници от XVII в. нататък, когато и розовото петно върху бузите, което се явява тук леко и чисто положено, се смесва с бялата и охровата боя и създава големите рязко осветени плоскости в лицето. Засенчванията в областта на очите стават все по-силни и от тях остава само бялото петно, което обръща погледа в желаната посока. От това губи изразът на лицето и става застинал, липсва му онзи изявен драматизъм, който срещаме в паметниците от предходните векове. В цялото поведение на фигурата се чувствува из-

[16] Неизвестно кога иконата е покрита в горната й част със злато и бронз, а изображенията с плътен слой лак, който придава контрастност на тоновете, особено на снимката.



Обр. 5. Василий Велики. Дясно крило на триптиха



Обр. 6. Григорий Богослов. Ляво крило на триптиха

вестно успокоение, което по-късно ще се наруши, но вече в посока на едно несръчно и недотам добре мотивирано движение.

Третирането на архитектурния пейзаж, също така декоративното виждане на цялата фигура, в която се явяват елементи на стилизация, особено забележими в дрехите на двамата църковни отци — там черните кръстове,

анк

Архиерεωм
Калѣвнта
Днωмндїа
Iωванѫ*
Манона
Владнславь
Любѫ
Раіа
Никóла
Тодорѫ
Їωва

анк

Iерωмωнахωм
Θεωфан
8ка́
озма*
ервасїа
Григо́рїа
Паисїа
Захарїа
Стоѭана*
Петръ*
Са̀мѳна́а
Ермонах
Ермонах Васнаїе

анк

(Мон)ахωм
Манасіа
Їωсѝфа
Соу́фронїа
Пансїа́
Васнаїа́
Пеладїа
Рωмана

анк

Їерεωмь
Неделкω
Мнра
Ранчнна
Петка
Мнхаілнъ*
Драгіо*
Брат ...
- ... нлѫ
Єрн Никола*
N ... лл
Д ... нлѫ
Стоанъка*
Єренон*
Радѳла
... лл
... 8
П ...
N ...
П ...
Стонна
Iωанна
Днмнтрѫ

анк

Монахїамь
Аѳанасїа
Рахи́наїа
Сте́фана́
Є̀лѝсафта́
Магда́лнна
Єпра̄ія
Бонка
Iωаннаа
Ма́ркѡ́
сътка
Добрѳ*

Тнхѡ́
Марчїо
Манѡ
Вльча
Стончо*
Стоннѫ
Паль
Велнка
Днпра*(?)
Вла́ѧ
Марѫ*
Гεωргіа
Тεωд(ѡ)ра
Стале*
Велнка́
Сѡкана
Каланца
Комена
Спасъ
Кѵртеса
Костаднна
Мѣрцнна
То́дора́
Ѡ̆лѧ̆нвера́
Ѡ̆лѧ
Стонна
Зго́роте
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .
. . . . .

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
Сте́фана
Неделка*
Доброте́
Кнрка
Велѡ́те
Маргарона
Стоѭана
Ра́домнра
Петкоте
Мнха́ла
Никола
Стоѭана
Iωша
Пе́ѧ
Стонль*
Калоѭана
Ѡ̆бре́тена
Іакова
Събкоте
Донка
Драгана
Станкоте
Стоѭнь
Стоѭана
Ангноста
Їωана
Нейкѡ́
Пе́ткоте
Стоѭана
Неделко*
Райко́
Iωанна*

миковския поменик

Ненка
Кръсто*
Дмитръ
Пе́тра
Ата..*
Ра́нча
Торь*
Тодора
Кръша* (?)
Стоѧна
Ра́да
Прѡданъ*
Койчо
Добра*
То̀ша
Костадинъ*
Пе́тка
Ченѡ (?)
Дмитра
Сто́ѧна
Неделкѡ
Ко́нчо
Стоѧна́
Никола
Атанаси́а
Вла́ка
Не́нко*
Драгана*
Вла́ча
Пе́ткоте
Марко́
Дойна
Петка

Семьча
Михаилъ
Стоѧна
Петка
Пеѧ*
Добре
Недела*
Милъ
Неда*
Никола
Нѡва
Бѡшка
Добрѣ*
Братон
Неда
Лоукань
Стоань
Пе́тръ
Вели́ка
То́нчѡ (?)
Е̋лка
Пеѡ̀
Дмми́тра
Малица
Кали́на
Нико́ла
До́нкѧ
Бо́жа
Мирька
Тѡдѡръ
Раднеоа
Нѡванъ
Калица
Ѝгната
Дѡ́нка
Стоѧна

лик

Женамь
Мари́а
Мар..*
Ѝѡвка
Стои́ка*
(Р)ѳжа
(Ел)ка
Пачка
Кѵ́ратнма̄
Кѵра..(?)*
Вла́кна
Мари́а
Вѳкна
Тодорь*
То́дора
Вела̀
Не̋нка
Ма́ра
Кѵра
Петка
Чоура
Мѝлка
Ста̀на
Ма́ра
Бнлка
Тодора
Петра
Станкѧ*
Мара*
Нали́а
Дѳкнна
Тѡдѡ(ѡ)ра
Драганѳ
Со́ра

Пансїа	Єрен стоѧнь*	(Дра)гана	Пе́тка́
Петронїа	Єрен Ѡань*	(Д)ра́гослава	Стоима*
Асапїа	Стонка	Дра́гана	То́дора́
Пеїо*	Тодорь*	Ва́льчоте	Ѡбретен*
Носнфа	Радинон	Пе́ткотѐ	Петка*
Дѡментіана	Столѧ	Гер́гина́	Ко́ста́динь
Ѡнѳфрїа	Краню	Дро́тѐ	Ни́кола
Ван		Велчо*	Фо́то
		Ба́на́	Мафеа
		Елка*	Пе́ра*
		Нейчоте	ѳома
		Марка	До́нна
			Добрѣ*
			Ѡбретена
			До́нна
			Стоѧна*
			Стоѧна
			Раница**
			Михаила**
			Ѧрмаа*
			Петро*
			Анаста́са**
			Капатыма**

С една звездичка са отбелязани имената, вписани допълнително хоризонтално на графата.
С две звездички са отбелязани имената, вписани допълнително вертикално на графата.

заобиколени в червени кръгове, действуват като орнамент, подчертаването на обема на лицето и откритите части на тялото — особено ръцете и др. поставят изображенията във времето, когато е бил съставен първият лист — края на XVI в.[17]

Разгледаният тук триптих с народен поменик, намерен в Кремиковския манастир, съхраняван и досега там, е бил приготвен специално за манастира, което личи от надписа, в който се явява патронът на църквата „Свети Георги", а върху самия поменик — името на един от първите

[17] За някои от посочените белези могат да се намерят паралели в стенописите на църквите в с. Курило (1596), Вуково (св. Петка, 1598), притвора на Кремиковската църква (нач. на XVII в.) и др. и в икони от края на XVI и нач. XVII в. (Вж. Икони от Балканите, София – Белград, 1966, № 86, 92, 93, 111, 113, 115, 124, 129, 130, 135, 145.)

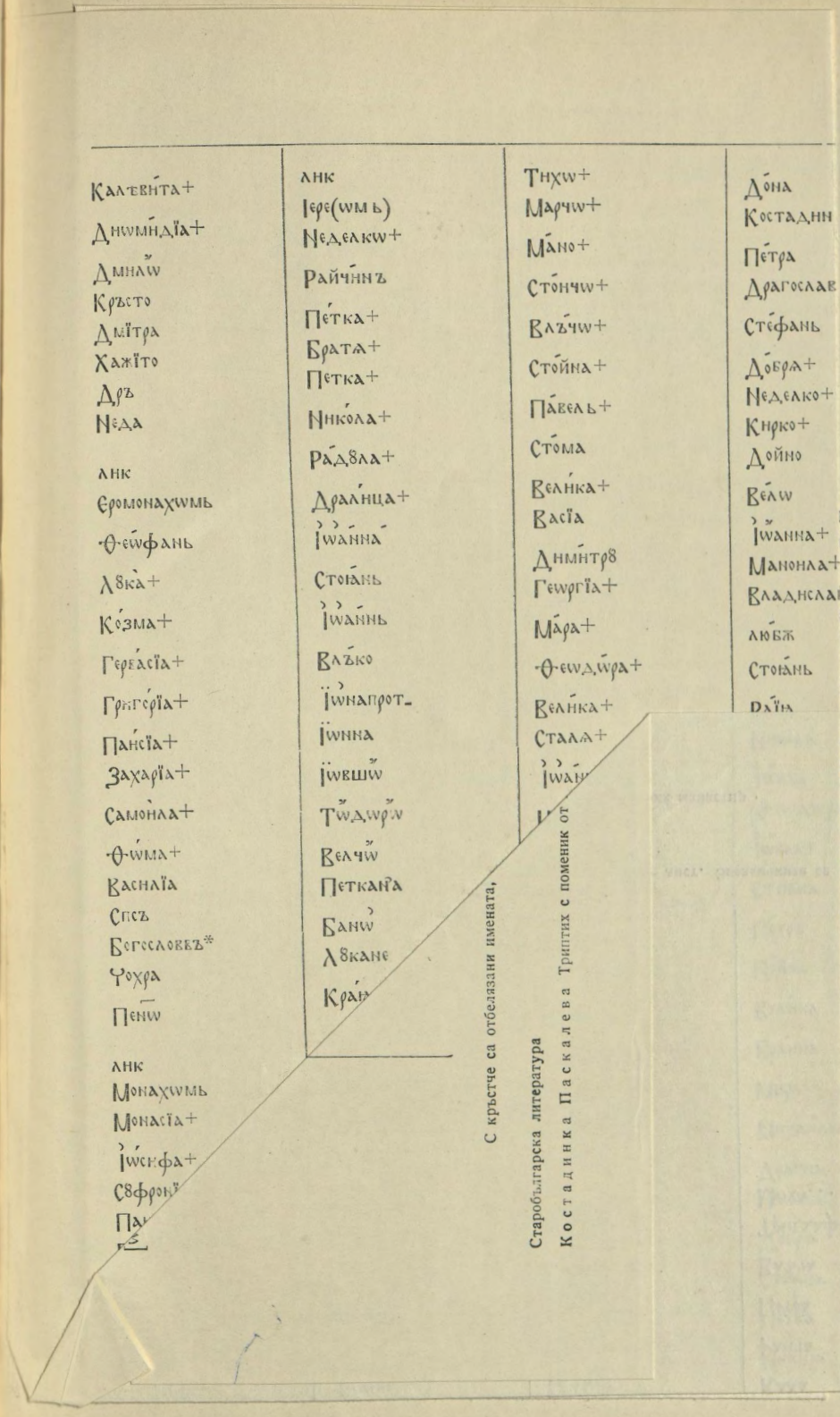
Рада	Вѡнн҃ѡ	Добра
Нѝкола	Петко	Калина
Анастасїа	Стефана	Мланцоу
Доѝна	Точнѣ (?)	Дафина
Ꙗѡ҃ана*	Стеа	Ненка
Нега	Влько*	Іѡан8*
. . . . .	Бранна	Стонна
. . . . .	Тѣѡдѡръ	Драган8
. . . . .	Драганъ	Денка
. . . . .	Бочѣ*	Доннма
. . . . .	Пеш8на	Дафина
Неша	Крстѣ	Іѡвка
Д8кнна*	Паньча	·θ·ѡма
Стоань*	Гѡрге**	Нпк8лица**
Тодорь	Стоань*	Деша**
Петрь*	Нпкола** Нлка**	Стан8 арьменнпь**
В8кьна		Стана**
Петра*		
Вльча**		
Вел8**		
Атсна**		
Елен8**		

ктитори на манастира софийския митрополит Калевит. Притворът на манастирската църква, неизвестно кога и по какви причини разрушен, е възстановен приблизително по същото време и може би поменикът съдържа имената на лицата, дали средства за това. Допустимо е той да е работен в самия манастир от просветени монаси. Вторият лист именно показва една твърде школувана ръка, която следва по шрифт и палеографски особености образци от среднобългарския период. Но по-оригинален и по-самобитен е първият лист, който отразява не само индивидуалните белези на съставителите, но и диалектните особености на края, а като цяло стила на епохата.

Кремиковският поменик в триптих принадлежи към кръга на софийските паметници от втората половина на XVI в. В палеографско отноше-

ние най-близкият му паралел засега е Боянският поменик от XVI в. Може би той подсказва пътя в търсенето на още едно книжовно средище в Софийско ведно с това в Драгалевския манастир, а с палеографските си особености и богатия каталог от имена, предадени често с диалектните им белези, той ще допринесе за изграждането на цялостната характеристика на областта. Кремиковският поменик представлява принос не само за историята на самия манастир, но косвено и за интересната и все повече обогатяваща се история на София и Софийско от края на XVI и началото на XVII в. По своите стилни и изискано изпълнени изображения той се нарежда сред най-хубавите образци в нашата иконопис от това време.[1]

[1] След като завърши настоящото изследване, авторът случайно откри в Депото за Древноруска живопис при Историческия музей в Москва икона от същия майстор. Пътят, който е изминала тази икона — до колекцията на Рябушински, е все още неизвестен Иконата представлява Йоан Кръстител като архангел, а в четирите полета на иконата 12 сцени от житието му. Размери 95/62 см, инв. № 4601. Пълното покритие на композиционните прийоми, изграждането на обема, трактовката на материите, използуваният типаж, архитектурните форми, колоритът и др. елементи в иконата и Кремиковския триптих сочат безспорно един автор. Надписът в стил „вяз", еднакъв и в двете икони, съдържа името на същия йеромонах Антоний и датата 1595, когато е поръчана иконата: „саписа се образъ сн҃ї с҃тго н҃w крьстителa к лето з҃рг (7103, т. е. 1595) настоатела єгѳмена антонне." Вдясно под последната сцена стои четлив надпис, но със заличено име на ктитора: „откѳпн снї wбразь . . . . wт село желева". Всичко това подкрепя безспорно датировката на нашия триптих в края на XVI в. и разкрива съществуването на талантлив майстор, чиито останали творби трябва да се търсят.



С кръстче са отбелязани имената,

Старобългарска литература

Костадинка Паскалева Триптих с поменик от

...ю и жи-
...светител
...и в жи-
...написани
...али про-
...щ извор
...ква, об-
...бълга-
...м XIII в.
...доказват
...учител.
...олагаме,
...Св. Йоан
...смята за
...а XIII в.,
...ородица
...вописци
...елеф на
...ваятел,
...за бъл-
...в църк-
...ажения.
...ображе-
...крит от
...крид, се
...изобра-
...кридски
...Охрида,
...идски во
...г Охрид-

ние най-
би той п
Софийск
особенос
им белез
стика на
за истор
вече об
началото
ния той
това вре

[1] След
Древноруск
който е из
Иконата пр
12 сцени от
ционните пр
архитектур
безспорно е
на същия й

сн҃ї стго н
Вдясно под
сн҃ї wбразь
триптих в к
нали творби

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

КЪМ ОБРАЗИТЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

АСЕН ВАСИЛИЕВ

Почитта и преклонението пред паметта, литературното дело и житейския подвиг на българския и всеславянски учител и просветител Климент Охридски са били отразени както в литературни, така и в живописни и пластически образи. Неговите многобройни съчинения, написани на български език и просъществували векове наред, са пръскали просвета по целия славянски свят. Неговият лик е бил непресъхващ извор за вдъхновение на българските художници от всички времена.

Приравнен към най-изтъкнатите дейци на православната църква, образът на Климент Охридски векове наред стои в репертоара на българските живописци. Големият брой негови изображения датира откъм XIII в. Възпроизвеждани до наши дни от българските живописци, те доказват по убедителен начин неотменната духовна власт на българския учител. Поредицата от тези образи според материалите, с които сега разполагаме, изглежда, че започва със стенописа от апсидата на църквата „Св. Йоан Канео" в Охрид, нарисуван вероятно през XIII в., и може да се смята за един от най-ранните образи на българския просветител. От края на XIII в., 1295 г., виждаме маститата му фигура и образ в църквата „Св. Богородица Перивлептос" („Св. Климент") в Охрид, дело на знаменитите живописци Михаил Астрапа и Евтихий.

Все в същата църква е запазен и всеизвестният дървен орелеф на Климент Охридски, неподражаемо дело на неизвестен български ваятел, чието смело и безпогрешно длето е оставило за поколенията и за българското изкуство паметник от първостепенна величина.

По-късно, от XIV в., пак в Охрид, неговият „престолен град", в църквата „Св. София" могат да се видят негови целофигурни изображения. Едно от тях е запазено на южната стена, непосредствено до изображението на неговия учител „Кирилос даскалос". Другият образ, открит от известния изкуствовед Цветан Грозданов, директор на музея в Охрид, се намира на втория етаж на нартекса на същата църква редом с изображението на българския архиепископ Николай.[1] В други две охридски

[1] Цв. Грозданов, Прилози познованьу средньовековне уметности Охрида, 2 Зборник за ликовне уметности 2, 1966, с. 212: Портретите на Климент Охридски во средновековната уметност, Сб. Словенска писменост, 1050-годишнина на Климент Охридски, Охрид, 1966, с. 108.

църкви — „Св. Никола Болнички“ и „Св. Климент Мали“ — са запазени също така от XIV в. два стенописни образа на българския просветител.

Тук могат да се набележат още редица негови образи, запазени в старобългарски църкви — в Костур, в Марковия манастир, Скопско, в Старо Нагоричино, Кумановско, и др., за да видим неговия лик и в апсидата на Земенския манастир, който може да се датира откъм средата на XIV в.

Това съвсем бегло упоменаване на старинните образи на Климент Охридски е необходимо, за да бъде изтъкната връзката между тях и рисуването на образа му в националната ни живопис от по-късно време.

За забелязване е, че засега в нашето изкуство от XV и XVI в. не може да се посочи творба с образа на Климент. Това е твърде лесно обяснимо, като се има пред вид историческата съдба на българския народ след завладяването му от чуждоземни пришълци. След тази продължителна пауза от около два века, през която ние не знаем дали не са съществували негови изображения в някои от разрушените вече църкви, образът му наново възкръсва във въображението на българския художник. От ранните години на XVII в. виждаме негово изображение на една от стените на малката църква „Св. Теодор Тирон и св. Теодор Стратилат“ в с. Добърско, Благоевградски окръг, датирана от 1614 г.[2] Тази малка църква, външните размери на която са 6,50 м ширина и 8,30 м дължина, въпреки че е лишена от прозорци за осветление, е богато украсена с множество стенописи, които обхващат всички стени, пилони, сводове и арки. От вековното й използуване за църковни служби всички нейни стенописи са прекалено опушени и тази патина от наслоявания пушек е помрачила живописта — на някои места дори надписите на изображенията мъчно се четат.[3]

Упоменатият лик на Климент Охридски е представен на източната стена над олтарната апсида, където се виждат и други изображения. Поредицата започва с неговия образ, надписан стн клименте, и до него следват образите на светците Партений, Игнатий и Леонтий. Това са допоясни или бюстови изображения, откроени върху трипоясен фон, от който горният пояс е черен, следван от убито зелено и под него охра. Върху черния фон е обточен характерният за XVII в. декоративен мотив, представляващ плаваща рисувана аркада около ореолите на фигурите. Нимбът на светеца е очертан върху черния фон. Климент е представен като беловлас старец, с дълга заострена брада, застанал напълно насреща. Тонът на лицето е в притъпени сивоумброви оттенъци, специфичен за палитрата на живописеца.[4] Изразът е спокоен, замечтан, с поглед, отправен напред, с очи леко примижали. Художникът е търсил уясняване на лицевите форми, характерни за напредналата възраст на просветителя, със стремеж към тяхното обобщаване, без пресилено желание да постигне подчертан релеф. В общата си конструкция този образ напомня някои

---

[2] Между стенописите е запазен групов ктиторски портрет с неговите надписи и датировката 1614 г. Вж. моята книга Ктиторски портрети, София, 1960, с. 73—76.

[3] Пълно иконографско описание вж. у Ст. Михайлов, Църквата „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско, Известия на Арх. инст., XXIX, София, 1966.

[4] А. Божков, Стенописите в Добърско и в Алинския манастир, сп. Изкуство, кн. 5, 1966. През месец юни 1969 г. художниците реставратори от Рилския манастир Л. Прашков и Д. Пешев почистиха образа на Климент Охридски.


CTH
KΛHMENTHC

от по-старите образи на Климент Охридски. И тук, както и в други случаи, светецът е в архиерейско облекло, с бял сакос с черни кръстове по него, разположени шахматно. Дрехата е изобразена плоскостно; под нея се подава светлорозова риза. През раменете е заметнат също така бял омофор с удължени черни кръстове. С дясната си ръка Климент благославя, а в лявата придържа затворена книга със златиста корица, украсена с червени и сини камъни. Страничните кантове на книгата са обагрени със силно червен цвят. Облеклото е контурирано с червени черти, а гънките са в жълт тон. Размерът на изображението е 59 на 45 см. Общото впечатление от стенописа е неговата плоскостност и уяснено декоративно чувство на художника, отличително за живописта на цялата църква.

Този образ на Климент Охридски попълва дългата поредица от негови изображения и е значителна брънка в нашето изобразително изкуство между отминалите векове и късната средновековна наша живопис.[5]

[5] Библиография по въпроса вж. А с. Василиев, Образът на Климент Охридски в българското изкуство. — Сборник Климент Охридски, София, 1966, с. 339—392.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ. КНИГА ПЪРВА
София · 1971

РЪКОПИСНАТА СБИРКА НА ТРОЯНСКИЯ МАНАСТИР

БОРЯНА ВЕЛЧЕВА, ЕМИЛИЯ КОЧЕВА
И СТЕФАН КОЖУХАРОВ

Троянският манастир, един от трите най-големи манастири в България, е известен като важно просветно и книжовно средище в Северна България преди Освобождението.[1] Отбелязана начална дата на неговото основаване е 1600 г. През 1785 г. е основан близо до манастира и скитът „Св. Никола", известен както с красивата дърворезба на иконостаса, така и с развиваната оживена книжовна дейност предимно през първата половина на XIX в. През 1785 г. се построява каменната манастирска сграда, а през 1835 г. — красива църква, зографисана от Захари Зограф през 1847—1849 г. Манастирът е бил тясно свързан с националноосвободителната борба през миналия век. Той е бил най-сигурното убежище на Левски, основал тук комитетска организация, в която са влизали всички монаси начело с родолюбивия игумен Макарий.

Десетилетия наред манастирът е бил огнище на просвета. Килийно училище за монасите е било открито през 1765 г., а манастирско училище за деца от околността — през 1869 г. Известни учители от Троянския манастир са Никола Върбанов, дякон Спиридон, Марин Пелов (Максим Пловдивски), Партений Дамянов и др. За манастирското училище, което е посетил през 1871 г., Феликс Каниц пише: „Наистина паралелът, който би се направил между това училище и училищата ни в западноевропейските планински страни, не би се оказал в ущърб на Балканските страни."[2]

---

[1] За Троянския манастир вж. А. Иширков, Орешакът и манастирът Успение на Пресвета Богородица, Сб. в чест на Пловд. митрополит Максима, София, 1931, с. 61—73; И. Бакалов, Материали за историята на някои манастири в България, СбНУ, XII 1895, с. 339—345; П. Мутафчиев, Из нашите старопланински манастири, СбБАН XXVII, 1931, с. 100—121; Епископ Харитон, Троянският ставропигиален манастир, София, 1935; Ив. Пейковски, Троянският край, София, 1964; Ив. Пейковски, Троян, София, 1965; Епископ Харитон, Троянският манастир „Успение пресв. Богородици", София, 1958; Н. Чакъров, Учебното дело в Троян. Град Троян. Юбилеен сборник по случай 100 години от обявяването му за град, София, 1968; В. Пандурски, Троянският манастир, София, 1968 (с подробна библиография).

[2] По В. Пандурски, цит. съч., с. 55.

Главно през втората половина на XVIII и XIX в. грамотни и книголюбиви монаси преписват книги или набавят печатни издания, празните страници на които често са покрити с бележки, съдържащи данни за историята на манастира. В приписките към ръкописните и печатните книги има сведения за имената на монаси-книжовници, за пътищата, по които е проникнала печатната книга в манастирската обител, за връзките на Троянския манастир с Русия, Румъния, Света гора, Рилския манастир, някои манастири в Македония, а също така и с някои по-близки манастири, като Сопотския, Батошевския, Калоферския, Габровския Соколски манастир и др.

До нас са стигнали имената на някои монаси-книжовници, работили в Троянския манастир, като Манасий, Спиридон, Калиник, Никифор, Йеротей, Рувим, Йосиф Соколски,[3] Панарет и др. Възпитаник на Троянския манастир е и Онуфрий Габровски, мъчен от турците и провъзгласен от църквата за светец. В един от важните ръкописи на манастирската сбирка (новобългарска Александрия от 1816 г.) е отбелязано името на преписвача — поп Пенчо Димов от Севлиево. Отбелязано е също така името на Спас поп Христов от Плевен, от когото поп Пенчо е „изписал", т. е. преписал своята книга.[4] Името на поп Пенчо Димов се среща и в бележка-писмо към старопечатна книга (вж. по-долу № 1072/605). Бележката е адресирана до поп Пенчо от поп Филотей. Интерес представя личността на този Филотей, живял очевидно през първата половина на XIX в. Бележката е написана от умел калиграф, почти без правописни грешки, на новобългарски език. Автор на бележката би могъл да бъде гравьорът и майстор-щампар Филотей, който през 1841 г. става игумен на манастира и който е зографисан в църквата през 1848 г. редом с автопортрета на Захари Зограф. Със своето съдържание бележката свидетелствува за духовните интереси на монасите от онова време (става дума за размяна на прочитни книги). Под № 28 (у нас № 16) се пази сборник със смесено съдържание, написан от даскал Тодор Пирдопски — късен представител на дамаскинската литература, живял и работил много продуктивно през първата половина на XIX в.

Ръкописната сбирка на Троянския манастир досега не е проучвана подробно. Повече сведения за отделни ръкописи има у П. Мутафчиев,[5] епископ Харитон[6] и В. Пандурски,[7] без да е направено пълно описание. Интересно е това, че никой от тях не съобщава за един много важен новобългарски дамаскин от втората половина на XVII в. Това е най-старият и ценен паметник, който се пази в библиотеката на Троянския манастир. С изключително красиви миниатюри, прекрасен почерк и орнамент, издържан и последователен правопис, този паметник се нарежда сред

---

[3] Вж. В. Пандурски, цит. съч., с. 36—45; Еп. Харитон, Троянският манастир „Успение пресв. Богородици".

[4] За книжовниците Спас поп Христов и Лазар Димитров, чиито имена се откриват в приписка и в тайнописа към Александрията, вж. М. Стоянов — Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, София, 1964, с. 440—444; Еп. Харитон, цит. съч., с. 172.

[5] П. Мутафчиев, цит. съч., с. 103—121.

[6] Епископ Харитон, Троянският ставропигиален манастир, София, 1935, с. 44—45; повече данни в „Троянският манастир „Успение пресв. Богородици", София, 1958.

[7] В. Пандурски, цит. съч., с. 31—50.

най-старите и най-важни новобългарски дамаскини от кръга на Протопопинския, Люблянския, Тихонравовския и другия (публикуван вече)[8] Троянски дамаскин. Ръкописът беше открит случайно в манастирската библиотека през 1967 г. и веднага бе съобщено за него.[9] Публикуван бе разказът за сфунгатото от словото за св. Георги с разночетения от седем други дамаскина (Тихонравовския, Луковитския, Тревненския, Котленския, Дряновския Б, ръкопис № 117 от Пловд. нар. б-ка и № 435 от СНБ „Кирил и Методий"). Сравнението дава известна представа за новооткрития Троянски дамаскин и за неговото място в новобългарската дамаскинска книжнина.

Освен този дамаскин други по-важни ръкописи от манастирската библиотека са споменатият сборник със смесено съдържание на даскал Тодор Пирдопски (№ 16/28), новобългарската Александрия от 1816 г. (№ 19/16) и един своден патерик от XVIII в. (№ 14/11).

През 1947 г. Кирил Мирчев издаде част от новобългарската Александрия. Изданието е придружено от изследване, в което авторът установява връзките на текста с останалите известни Александрии и прави анализ на най-важните граматически и лексикални черти на паметника.[10]

При едно посещение на Троянския манастир видният холандски славист Н. ван Вейк се е заинтересувал от ръкопис № 14/11 — Сводния патерик. След като получава снимки от проф. Ст. Романски, той изследва текста на този патерик и публикува малки откъси от него.[11]

Общо взето, в манастирската ръкописна сбирка преобладават черковнославянски книги от XIX в., представящи интерес като културно-исторически паметници. Те свидетелстват за връзките на манастира и за книжовните нужди на монасите в него. В езиково отношение заслужават внимание само някои нарушения на черковнославянската норма в тези ръкописи, особено в бележките към тях. Бележките съдържат материал за проучването на централните балкански говори през XIX в.

В описваната сбирка има няколко псалтикийни сборничета, писани със съвременна византийска нотация. Някои от тях са гръцко-славянски и представят специален интерес с оглед към проникването и разпространението на съвременната византийска нотация, както и приспособяването на византийските мелодии към славянския текст. Големи списъци от лични имена и много топонимични данни съдържат няколкото манастирски поменика, а разходните манастирски книги са пълни както с ономастичен материал, така и с народна лексика. Из ръкописите се срещат някои бележки на гръцки и румънски език. В сбирката се открива и една красиво изписана румънска псалтикия, наличието на която подкрепя историческите сведения за връзките на Троянския манастир с Румъния.[12]

Разбира се, сегашната ръкописна сбирка представя малка част от старото богатство на манастира и на неговите скитове.[13] Много от ста-

[8] А. Иванова, Троянски дамаскин, София, 1967.

[9] Б. Велчева, Един неизвестен български дамаскин. — Български език, 1968, кн. 2—3, с. 225—243.

[10] К. Мирчев, Още една новобългарска Александрия от началото на XIX в., Отд. отп. от Годишник на СУ, Историко-филологически факултет, т. XLIII, 1946/47, с. 1—44.

[11] N. van Wijk, Ein junges, durch Textmischung entstandenes slavisches Paterikon, Zeitschrift für slavische Philologie, B. XV, 1938, 1—17.

[12] В. Пандурски, цит. съч., с. 34—35.

[13] За книжовната дейност, извършвана в малкия манастирски скит „Св. Никола", съдим между другото от един обемист новобългарски паметник от 1825 г. (№ 361 от

рите книги са пръснати из други книгохранилища, а още повече са по всяка вероятност загубени. Наличното ръкописно богатство, което се съхранява грижливо в манастирската библиотека, несъмнено свидетелствува за оживена книжовна дейност в Троянския манастир главно през XVIII и XIX в.

Манастирската библиотека разполага с инвентарен опис на ръкописните книги, включващ 30 заглавия. В нашия опис тази библиотечна номерация е дадена в скоба след номерирането, което сме възприели тук. Не са включени осем от заглавията в инвентарния опис. Това са 4 старопечатни книги и 4 късни ръкописа (от края на XIX и XX в.).

№ 1 (23). *Дяконско служебниче от XIX в.*

40 л., 16×10,5, текст 8,5×11,5. Хартия гладка, с част от воден знак — щит с полумесец. Кожена подвързия с разкъсан гръб. До л. 36а полууставно писмо с тъмно мастило. По 11 реда на страница. Л. 36б и 37а късен бързописен почерк. Червени заглавки и начални букви. На л. 1а заставка с лилаво мастило — кръст, ограден с цъфнали клонки. На л. 16а заставка в черно. На л. 31б едноцветна концовка в черно — растителен орнамент.

Език черковнославянски.

Съдържа: вечерня, утренна и златоустова литургия. Накрая (л. 36б—37а) с късен почерк са добавени ектении.

Бележки: на предната корица от вътрешната страна: Многолѣтствїето кога ти се падне редъ не го казвай въ тая книга въ черквата а ги препиши само многая летнитѣ ектения на чиста книжка бела а другите на изустъ ги кажи на 3-та и 6-та пѣсень а за молитва спаси боже и люди твоя и благослови достояние твое въ тъзи книжка си го намѣри и кажи.

Л. 32а добавено с молив от късна ръка: мѣсѧцъ септемврие в 14 день на 1911.

Л. 33а към „сты Оцъ нашихъ всеѧ. Рѡссїи чудотворцѡвъ“, е добавено пак от късна ръка: „Славяно-бо́лгарскихъ Просвѣтителей Кириль и Методия и . . .“

Л. 37б (с молив): Дѧконь Костандин.

Л. 40а: е̏ще мо́лимся за всю бра́тию нашу̀ и за вся право . . .

Л. 40б: ї̀ерисъ е̏ѯе́л҃ете Ке́левсонъ, Келе́всате Ке́левсонъ, де́спота а҃гіе то̀нъ просферо́менон с҃н.

№ 2 (29). *Молитвениче на монах Калиник от 1809 г.* Черковнославянска редакция.

131 листа 11×8 см. Първична пагинация от А̄ до РКД̄. В началото 5, а в края на ръкописа 2 листа са изписани от друга ръка. Хартия немного дебела и немного грапава, раирана с вертикални линии през 2,8 см, а хоризонтално — през 1 мм. Воденият знак няма съответствие в наличните справочници.

СНБ), писан от монаха Рувим в скита (срв. също В. Пандурски, цит. съч., с. 35—36, 40—41). Името на този Рувим (заедно с името на Й. Соколски) се среща и в приписка към Троянския дамаскин (вж. А. Иванова, цит. съч., с. 158).

Подвързия — дъски, обвити с кожа. Писмо — правилен, красив полуустав, по 12 реда на страница, първите пет и последните два листа са писани с бързопис от втора ръка по-късно, когато ръкописът е бил завършен. В началото на различните последования и групи молитви са рисувани заставки, оцветени в червено и черно.

Съдържание:

Л. 1б—2а: Молитва на всѧкую немощ.

Л. 2а—5а: Молитва стыхъ седми отроковъ на немощнагѡ и неспѣщагѡ.

Л. 6а—60б: Чинове за благославяне и освещаване на свещенически одежди на нов кръст, нова икона на Богородица, нова икона на Христос.

Л. 61а—86а: Молебно последование над болни.

Л. 86а—99б: Молитви над болен от Василий Велики.

Л. 99б—116б: Молитви от Йоан Златоуст.

Л. 117а—120б: Молитва против зли очи.

Л. 121а—125б: Тропари, които се пеят над болен. Между тях с кирилска транслитерация е предаден гръцкият текст на херувимската песен (Ѝта херувѝмъ мистикѡсъ ѡс... тѡнъ васїлѐѧ тѡнъ ѡлѡнъ), песнопението Тѡнъ оуранѡ̀ фантора̀ ту хр҃ту̀ мистѝнъ..., текстът на песента от преждеосвещената литургия Нынѣ силы небесныѧ (Нинъ ѐ динамисъ тѡнъ оуранонъ син имѝнъ...) и пасхалната стихира Воскресенїѧ день (Анастàсеѡсъ имѐра кѐ ламбриниѳѡ̀менъ ти панагѝри кѐ алѝлу̀съ...).

Л. 125б—129б: Тропари.

Л. 130а—131б: Молѝтва девѧ́ти мученикомъ ѡ̀ тресáвичныѧ болезныи.

Бележки:

Л. 1а. Сиѧ книга на попъ Макариа отъ Троенски манастиръ писа на 1865 на манастиръ.

Л. 116б под текста с почерка на основния текст на ръкописа: апрѝль ѳ҃ѧѡ҃ѳ҃ sі (1809 16) дéнь. Калинѝкь монàхъ писа.

На корицата в края на книгата: Тоя ръкописъ го намерихъ въ книгите на свещ. Стефанъ П. Димитровъ и го запазихъ за манастиря (нечетлив подпис) 19. VI. 1925 г. Тр. манастиръ.

№ 3 (13). *Молитвениче от XIX в.*

46 листа 20,5×16,5 см. Текст 17×13,5 см. Изписани листове 1а—18а. Хартия тънка, раирана отвесно и хоризонтално и разчертавана с молив. Редува се синьо и черно мастило. Л. 19 и 20 допълнително вмъкнати — по-груба хартия с воден знак три луни, друг, едър почерк с черно мастило (текст на 19,20а). Подвързия картонена с кожен гръб.

Съдържа изповедни молитви. Начало: Молитва исповѣданіе к҃ѡ҃ бг҃у повседнéвно. Начáло ѝсповѣ́данїе Бжѐ прéблагій, блáгости ѝсточниче, милости бездно, тебѣ́ вѣдущему сокровѣ́ннаѧ и тайнаѧ ѝспитую́щему серца ѝ утрóбы ѝсповѣ́даю грѣхѝ.

Език черковнославянски с много грешки; ѳсѝзанїемъ, черодеиство, стую нидели (л. 19б).

Бележки: На първата корица: От о. Кирила 1870. Накрая с късен почерк хартията е запълвана и драскана с молив.

№ 4 (27). *Молитвениче от XIX в.*

Без начало и край.

25 листа — 16×10, текст 13×8, 15 реда на страница. Хартия мека, разкъсана, без воден знак. Текст на 2а—5а, 6а, 7а, 23б—25б. Текстът свършва на средата на вътрешната страна на задната корица. До долу имена и дата с молив 1885 г. На л. 7а 13 реда от началото на глава 10 на Матейовото евангелие.

Език черковнославянски.

Бележки: На л. 7а 1870 маїиѧ 29-ый Хр. Данов; на л. 6б, 22б и 23а бележки за смъртни случаи — с молив и дати 1892, 1889, 1890 г. На л. 20а късна рисунка с иманярски знаци.

№ 5 (21). *Монашеско молитвено сборниче* за килийно четене от XIX в.

63 л., 17,5×11, текст 14×8,5, по 22 реда на страница. Хартия мека и тънка, без воден знак. Поради слепване много от листовете са разкъсани (42, 43 и др.). Мека картонена разкъсана подвързия. Писмо красиво и закръглено. Мастило черно. Просто орнаментирани началки и заставки в черно и лилаво. Текст от л 5а до 62б.

Съдържа: Краткое стратéй хртóвыхъ воспоминáнїе. Цѣловáнїе оудѡвъ илй рàнъ Гда нáшего Їиса Хртà на всѧкъ дѣнь. Разсъждения под формата на въпроси и отговори за причастието, молитви към Богородица и други молитви.

Език черковнославянски.

Бележки: На л. 63а с друг почерк, също обработен: Сїѧ книга пренадлежѝть Ефрусинїи монахинѣ.

№ 6 (26). *Монашеско молитвениче от XIX в.*

24 лл., 17×11. Текст 15×8,5. 20 реда на страница. Хартия без воден знак, мека подвързия с кожен гръб. Текст на л. 2—15.

Съдържа изповедни молитви. Заглавие на л. 2а: Покаáнїе Скúтское душеполéзна прéжде судà самóму себé ôсудúти списàнїемъ вᲂ млтвѣ ѥже сочинéно с покаѧнїемъ, и положúти себѣ предъ гомъ ꙗкѡ поúстиннѣ грѣшна и падшасѧ, дабы дáлъ бгъ слезы с покаáнїемъ, ѩже ѥсть совершéнное исправлéнїе.

Л. 15б, 16а празни. До края следва поменик, писан от друга ръка с различни мастила и молив, с дата 1875 г., с имена на жители от махала Балабанско, ѡ Арнавути, Сúвлúюву, Жилѧзна Голѧма и др.

Език черковнославянски с някои лексикални черти, отличаващи се от черковнославянската печатна редакция — рáдуисѧ обрáдуваннаѧ (печ.: благодатнаѧ); осщеннаѧ цркви (печ.: храме) и др.

Бележки:

Л. 1а: аѱпг (1783) сти иванъ;

Л. 1б: Сиѧ Филатка сие речь исповедание скитское и покаѧние на х. Кирила.

Л. 15а: Пресвятая Богородица, като се явила на некого архіепископа ·Ѳ·омѣ, научила го да чете предъ нейната ікóна тая похвала, и му казала: който ми чете сѣкой день тая похвала, кога умира, ще му са явя сама да го утѣша и да го избавя от мѫкѫта.

№ 7 (18). *Псалтикиен гръцко-славянски сборник* от нач. на XIX в., със съвременна (Хурмузиева) невмена нотация.

138 листа, 11,5×16 см. Пагинация нова. Между сегашните л. 92—93 е имало още четири листа (неизписани са л. 86б—88б, 56, 104б, 109а—115а, 119б—121а). На л. 33а—34б, 118б—119а има само ноти. Хартия — гладка, отвесно раирана през 3 см, а хоризонтално — през 1 мм. Следи от воден знак — на л. 87 крачета на четириного и на л. 2, 110 — част от хералдическа емблема. Подвързия кожена.

Съдържа песнопения от възкресната вечерня и утренна и от литургията, една част от които са писани с черковнославянски текст. Отбелязваме само песнопенията със славянски текст:

л. 9а—16б: песнопения от възкресната вечерня и утренна на 1, 4 и 5 глас.

л. 17а—32а: Херувикà на ѹосем гласа. Над заглавието от друга ръка е добавено: Iѡѧvvy кavováрху.

л. 121б—138б: песнопения от възкресната вечерня и утренна от 3 до 8 глас. Започват с догматика на 3 глас: Како не дивимсѧ.

Бележки (Някои от бележките са дадени у еп. Харитон (цит. съч., с. 56), но са неточно разчетени):

л. 115б: Тази книїшка е на хрисан҂а спасовъ отъ сопотъ філібенски остана му мїрасъ отъ браточетъ му х҃а нїкивор енчовъ сопотненца. 1849 август: 10:

л. 116б: Сїа музика принадлѣжитъ мнѣ Хрисан҂у Дїакону.

л. 138б: 1. Избледняла скорописна бележка на гръцки език, от която се чете само датата — 17 август 1860 г.

2. Дати сѧ сїе писмо на Фрато Енчовъ въ село Сопотъ.

3. Вѣсно буди всѣкому какъ ми хариза дедо Никифоръ... тази ѱалтика за душевное его спасение. 1845 май 21. Лазар... учите(л) Вратчан(ин).

№ 8 (24). *Псалтикиен гръцко-славянски сборник*, с нововизантийска невмена нотация.

192 л., 10,5×15,5 см. Първична пагинация от 1 до 174. При подвързването в началото на сборника са прибавени 18 л. и се е получил сегашният му обем. Неизписани са останали л. 9б—17б и 190а—192б. Хартия — гланцирана, жилава, отвесно набраздена през 3 см, а хоризонтално — през 1 мм. На л. 16 воден знак — цилиндър с подвита надолу периферия. Подвързия — картон, обвит с кожа, украсена с бордюрен орнамент. С черковнославянски текст са изписани песнопенията на л. 18а—53б — възкресник и херувимска песен.

Бележки:

На вътрешната страна на корицата в началото на ръкописа: Да са знаи чиѧ и тази ѱалтика на Николчо Димитровичъ Раловлу ѡ Сопутъ а҃ѱн (1750?).

На л. 44б е дадена таблица със знаците за възходящите и низходящите интервали (без техните комбинации), а така също и хирономични знаци на византийската нотна система.

№ 9 (12). *Гръцка псалтикия от XIX в.*, със съвременна византийска (Хурмузиева) невмена нотация.

79 листа, 21 × 15 см. Листовете от 74б нататък са без текст.

Хартия — твърда, дебела, гланцирана, с отвесни линии през 3 см, а хоризонтални — през 1,5 мм. Воден знак — щит с вписан в него полумесец. Този знак няма точно съответствие в достъпните справочници. Твърде близък е по форма с хералдически емблеми, установени от В. Николаев върху хартия от 1824 до 1834 г.[14] По 14 реда на страница. Подвързия — картон, покрит с орнаментирана кожа.

От л. 3а до л. 36а по различните полета на листовете са разпилени думи и срички, от които може да се сглоби следният текст: Въ паметь о бозѣ почившаго Илариона Тър... Българскаго Митрополита... въ град... на 1872 октомври II (?) в гр. Кюстендилъ при гръцки владика Игнатий. — Вероятно в приписката става дума за кюстендилския митрополит Игнатий, българин по произход, но признавал патриаршията,[15] и за Иларион Ловчански, който през февруари 1872 г. е бил избран за пръв български екзарх, но след четири дни бил сменен и на негово място бил избран видинският митрополит Антим. През същата година Иларион бил поставен за български митрополит в Кюстендил.[16] Името на Иларион Ловчански като Кюстендилски митрополит се споменава и в приписка към Варлаамовия пролог от 1554 г.[17]

№ 10 (25). *Гръцка псалтикия от XIX в.*

122 л., 11×16,5 см. Хартия — жилава, гланцирана, с отвесни линии през 2,5 см. а хоризонтални — през 1 мм. Следи от воден знак се откриват на л. 49 и 53 — предни крачета на четириного и буква С на л. 48 и 52. Подвързия — дъски, обвити в кожа, украсена с бордюрен орнамент. На л. 1а е нарисувана заставка, оцветена в бяло, черно и червено.

Бележки:

Л. 7а под текста — кратка нечетлива бележка, писана с гръцки букви, от която се чете само *να* 1848. Под нея със същия почерк: *θαπκο ἐε ρόδεν να* 1850. Неясни, нечетливи, избледнели бележки се забелязват и на л. 17б—18а под текста, 40б—41а, 43б—44а, 75б—76а, 85б—86а. На л. 62б—63а под текста — неясна приписка на румънски език от 1830 г.

№ 11 (22). *Румънска псалтикия от XIX в.*, със съвременна византийска невмена нотация.

40 листа, 16,2 × 10. Хартия — гладка, жилава. Воден знак не се забелязва. Подвързия — тънък картон, оцветен тъмночервено. Заглавни букви и заставки, оцветени червено и зелено и лакирани след оцветяването.

---

[14] Вс. Николаев, Водянные знаки на бумаге средновековых документов болгарских книгохранилищ, т. I. София, 1954, с. 556—564.

[15] Ив. Снегаров, Кратка история на съвременните православни църкви, т. II. София, 1946 г., с. 59.

[16] Пак там, с. 61—62.

[17] № 1041 от СНБ „Кирил и Методий" (М. Стоянов — Хр. Кодов, Опис наславянските ръкописи в Соф. нар. библиотека, т. III. София, 1964, с. 284.

Украсата на ръкописа не е довършена — част от заглавните букви и винетките са останали черно-бели.

На л. 40б: Konstantinŭ Predescu, 1861, Juli 3.

№ 12 (4.) Поменик (Кондика) на Троянската обител (1814—1878 г.).[18]

72 листа, 32,5 × 20,5. Твърда и груба хартия с различни водни знаци. Твърда кожена подвързия с щамповани орнаменти. Различно запълнени страници с различни почерци.

Записани са имена на жители на следните градове и села:

селw Трwѧнъ мали и велики
Балабанското
Долно Шипково
Горно Шипково
Калейца
Далъбогъ долъ
Сопутъ
Брахилица
сѐлw Ломѐцъ
грàтъ Лòвичъ
сѐло Гàброво Нова мàл
кòлиби Мѝлкоски
сѐлò Кòпрѝщица
грàтъ Тарновъ
селw Шѝпково
гратъ Свищòвъ
грàтъ Сѝвлиюво
Лòмни дòлъ
Габѐни
Сòгѝнъ дòлъ
Батóшувw
селw Нòвw
село Калоферъ
село Брациково
селу Кравѧникъ
Кузарь Белени
Биглѐшъ
Ýчини доли
Самоковъ
село Оурѧховица
Никополь
сѐлw Млѐчову
Бирѝво
село Тѐтювене
Брстовѿ
Крамолѝнъ
Дренòвъ
Валчѝ трàнь
Слѝвово
сѣлw Лѧсковицъ
село Клесýра
Пóрудинъ
сѣлw Абланица
сѣлw Лѣпень
Бристовw
Градни́ца
Агатов
Деренцѝ
Летница
ѿгарчинъ
Видрари
село Сикувица
село Етру поли
сéлw Елéна
Дибилѐц
Лисчари
Кáцамýница
Петюски
Саламàската махлà
Гарваската màхла
село Арбанаси
село Синцерли(. .)
село Новó фїлибишко
Тучиница
Слáвовица
Рибень
Голѧнцы
Мѝхалцѝ
Моратъ Бегову
Копрѝвачица
Дивѣтакw
грàтъ Плевня̀не
Карагачъ
Табана
сѣло Трѧвна
Бирїюву
Рахово
Димча
село Дрáново
Шошица
Стамполъ (и Стамболъ)
Жилазна
Балгарини
Горни Киселери
Стрѝжи рогъ
Трестеникъ
Кóйловци
Пардѝлово
Тепаво
Салапивци
Караганъ

[18] У еп. Харитон (цит. съч., с. 172) датите са дадени погрешно 1815—1879. Авторът публикува повечето местни имена и част от личните, без да ги предава във всички случаи точно фонетично (цит. съч., с. 172—179).

градъ Казанлакъ	Свинаръ село
Етрупуле	село Каратопракъ
Воинѧгово	Ракита
Рѧувйца	Гложене
село Враца	Брусинъ
Самоводи́не	Радювини
Долнѧ Липница	Градища
Лесидрѧнъ	село Вишовь гратъ
Драга́ново	село Хо́тници
Катонецъ	Би́лиѧковицъ
Ни́кюпъ	Овчо Драгане
Сѡшица	Иванча
(.) дерелие село	Моси́на
Дабини	Дирманци́
село Слатини́	градъ Карлово
Паничери	градъ Никопо́ли
Горню кеселере	село Балгаре́ни никополску
Кара сарлйи	Торос
Ѡвчара́ли	Едринѐ
Габрово	

В поменика са вписани и цели „руфети“: урашки, кираџиски, арабаџиски, џилепски, боѧџиски, ковашки, тирзиски, долапчиски, увчàрскй и пàстирски, чаркйскй, сапонџйски, чйхларскй, халашки, калпакчискй, абажиски, казанџїискїи, попочиски, кѡпринарски, дюлге́рски, самаџиски, кацарски, астарџиски, кожухарски.

Многобройни са личните имена в поменика и могат да бъдат предмет на специално изследване.

№ 13 (5). *Поменик — парусия на скита „Св. Николай“ от XIX в.* 125 с., 31,5 × 20. От 24 до 62 с. и от 64 до 117 с. — празни. Хартия — твърда с хоризонтални линии през 2 мм и вертикални — през 2,7 см. Части от воден знак на л. 9 и л. 17 — цифри и букви, — които не се откриват в наличната справочна литература. Различни почерци.

Съдържание — имена на ктитори и дарители за възстановяване на скита и имена на селища:

Троѧнъ	градъ Севлйевѡ:	Трѧвна
махла Рѕпкѕ	град Те́рновъ	селѡ Со́потъ
селѡ Троѧнъ	селѡ Но́вое	Сѕши́ца
гра́дъ Ло́вча	селѡ Мле́чево	Плѣ́венъ
гра́дъ Свищов	Га́брово	Копри́вщица
		гр. Пирдоп

На с. 118 се намира бележка за възстановяването на скита през 1812 г., публикувана от П. Мутафчиев и епископ Харитон.[19] Привеждаме

[19] Из нашите старопланински манастири, Сб. БАН, 1931, XXVII, с. 120; Троянският манастир „Успение пресв. Богородици“, София, 1958, с. 155.

я за пълнота на описанието: Во слáву стыѧ единосѫщныѧ животворѧщѫ и нераздлúмыѧ трцы́ wца и сна и стáгw дха: повелениемъ игѫменѫ wцѫ Паúсию создание храмъ стытелъ Николаю красенъ на wбнwленïе зане прежни сраха ради агранскагw весма малъ билъ петъ илú шесъ чевека едвамъ сместúши и тѧ wтцъ Пайсе нà 1795 создана егда турки бѫкъстовали и расúповали и горúли градúща и села и мнwгw села христúани бигаха w влашка землѧ и тамъ wста до днесъ. тѫи време оумалѧха христúаните весмà церковúт изгóриха и дрѫги расúпаха свщеничиски чинъ весмà ѫмалà и ходúха по пѫстините места да са криѧтъ хрстàните сòсъ гwлема нѫжда проважда во ѧвотъ(!) свои по пѫстнити места, даже их до тѫи време ещие на wбноленúто нощемъ делѫхѫ мàисторити сты храми и градиха и гwламъ срахъ úмаха wт агарните що са намúраха монаси Рѫвúмъ Макаре Парфенïе Иларионъ Фиодóсие и забитенатъ троенски седеши долѫ w манастúръ затѫ си направи ходай Парфенïе и Макариа и игѫмънъ Пайсие спеши́ во цари... смирене Панарефъ напúса ва краци любези мой читателю аще úмашъ дарба напиши́ и рашрí еще за потомци полза.

Езикът на бележката е новобългарски с отделни черковнославянски елементи. Срещат се диалектни особености, характеризиращи централния балкански говор, като редукция на *е* в *и*, преглас на етимологично ѧ в *е* и др. Откриват се и турски лексикални елементи.

На с. 120 започва: тúпекъ w пóстница стыítела Николаà..., публикуван от П. Мутафчиев.[20] Езикът на типика е черковнославянски без народни черти.

Поменикът е воден от 1813 до 1901 г.

№ 14 (11). *Своден патерик* (руски тип) от края на XVIII или началото на XIX в.

480 листа, 21,8×17 см. Оригиналната пагинация не е единна: Първите пет листа не са пагинирани, отделно са означени листовете на Азбучния (от а до лз) и отделно на Скитския патерик (от а до улг). Прибавените в края два листа с по-малък формат не са номерирани. При описа въвеждаме единна пагинация. Без текст са л. 1а,б и л. 5б.

Размер на текста — 17,8×13 см, рамкиран в горното и външното поле на листа с по две линии, а откъм вътрешното и долното поле — с по една линия. Хартия с хоризонтални линии през 1 мм и вертикални — през 2,5 см. Воден знак — хералдическо изображение с неясни контури. Ремарка на водния знак — съчетание от букви E A M R. Подвързия — дъски, увити с кожа. 24 реда на страница. Шест почерка. Първа ръка пише от л. 2а до л. 473а, където свършва текстът на Скитския патерик — красив, късен полуустав. Втора ръка изписва текста от Лимонара на л. 473б. От 473б до 476б и от 477б до 478б пише трета ръка.

[20] Цит. съч., с. 120, 121.

На л. 477а,б четвърта ръка с курсив пише извадки из Притчи Соломонови. Пета ръка нанася на л. 479а,б извадки от Премъдрост на Исуса син Сирахов. Шеста ръка пише на л. 480а,б.

Украса: На л. 4б и 5а — акварелни миниатюри, прерисувани от руски щампи със съвременен рисунък, нямащи нищо общо с ръкописната традиция. Представят: свети Антоний (на л. 4б) и гроба господен (на л. 5а). Оцветени черно. В горния край на л. 2а, 6а, 42б, 43а, 50б, 51а и др. изрезки от руски щампи и винетки с орнаментален и сюжетен характер.

Съдържание:

Л. 2ª—3ª. Предисло́вїе ѡ житїй бл҃женны҃ѧ оц҃ъ на́шихъ во кни́зѣ се́й.

Нач.: В се́й кни́зѣ исписа́сѧ добродѣ́телное оу҃чє́нїе и ди́внагѡ житїѧ жи́знь, и по́вѣсти сты́хъ и бл҃же́ныхъ оц҃ъ на́шихъ: на ре́вность.

Л. 3ª—4ª. Ѡглавле́нїе

Л. 4а. Прпб҃: Ефре́ма. моли҃: пре҃ чте҃: кни́гъ.

Нач.: Гди҃ Іи҃се҃ Хрте҃, ѡ҆вє́рзи мой оу҆ши, и ѡ҆чи срца́ моегѡ, е҆же слы́шати мнѣ́ сло́во твоє́.

Л. 6ª—42ª. Патері́къ а҆лфави́тны и҆лі҆ глы҃ испра҃вле́нїи и словеса҃ дш҃еполе́знаѧ прпбныхъ оц҃ъ:

Л. 6ª—11ª зна́менїе .а҃. ѡ҆ а҆нтѡ́нїи.

Нач.: Стѡмѕ Антѡ́нїю вели́кѡмѕ сидѧ́шу и҆ногда во пѕсти́ни, во ѕні́ныи бы́вшѕ, и҆ во мнѡ́зѣ мра́цѣ...

Л. 11б—12б. Зна́менїе .в҃. ѡ҆ а҆ѵвѣ Вїссарїѡ́нѣ:

Нач.: Рече҆ а҆ѵва Вїссарїѡ́нъ: ꙗкѡ за м҃. лѣ́тъ, не положи́хъ себѣ́ на ре́бра, но сидѧ́, и҆ли стоѧ́ спа́хъ.

Л. 12б. Знаме҃: г. ѡ а҆ѵ҃: Гела́сїи:

Нач.: Гла҃хѕ ѡ҆ а҆ѵвѣ Гела́сїи: ꙗкѡ мнѡ́жицею по́мисло҃ смѕще҃ бы́въ изы́йти въ пѕсти́ню...

Л. 12б—16а. Зна́менїе .д҃. ѡ҆ а҆ѵвѣ Дїѡско́рѣ.

Нач.: Рече҆ а҆ѵва Дїѡско́рь: ꙗкѡ а҆ще ѡ҆дѣ́емсѧ нб҃ною ри́зою, не҆́вимсѧ на́зы;

Л. 16а—16б. Зна́менїе е҃. ѡ҆ а҆ѵвѣ Епїфа́нїи.

Нач.: Гла҃ше блж҃е́нный Епїфа́нїй: ꙗкѡ о҆бразъ Хрто́въ Мелхиседе́къ е҆стъ, и҆же ко́рень Іѕде́йскїй бл҃вы Авраа́ма.

Л. 16б—17а. Зна́менїе .з҃. ѡ҆ а҆ѵвѣ Зино́нѣ:

Нач.: Речѐ а҃вва Зинѡ́нъ: Хота́й да воскорѣ̀ оуслы́шить е̑гѡ бг҃ъ, е̑гда̀ вста́нетъ ѝ простре́ть рꙋ́цѣ своѝ ко Бг҃ꙋ:

Л. 17а—20б. Зна́менїе .І. ѡ҃ а҃ввѣ Ісаѝи:

Нач.: Речѐ а҃вва Ісаі́а: ѐгда́ твори́ши слѣ́жбꙋ свою̀, бѣ́ды смире́номꙋ́дрь, ꙗ҆кѡ недосто́инъ сы́й, и̂ ꙗ҆кѡ непрїа́тна е̑сть ѡ҃ Бга̀:

Л. 20б—23б. Зна́менїе и҃. ѡ҃ а҃ввѣ І҃ѡа́ннѣ Ко́ловѣ:

Нач.: Гла̀ше а҃ввѣ І҃ѡа́ннъ Кѡ́ловъ, ѡ҃ хота̀щей дш҃ѣ̀ пока́ати сѧ:

Л. 23б—24б. Зна́менїе .к. ѡ҃ а҃ввѣ Кассїа́нѣ:

Нач.: Речѐ а҃вва Кассїа́нъ, ꙗ҆кѡ ста́рецъ нѣ́кто сида̀ въ кі҃новїи и҃же во ст҃ы́хъ о҃ц҃а на́шегѡ ⁘еодо́сїа кі҃новїа́рха, и҃менемъ Ко́нонъ:

Л. 24б—25а. Зна́ме҃: л҃. ѡ҃ а҃ввѣ Лѡ҃гинѣ:

Нач.: А҃вва Лѡ́гинъ ѐдино҃ю болѣ́въ, ѝ гла̀ше къ себѣ̀, болѝ и оу҃мри . . .

Л. 25а—30б. Зна́менїе .м. ѡ҃ а҃ввѣ Ма́рки:

Нач.: Се́й Ма́ркѡ ю҃нъ сы́й, ве́тхое ѝ но́вое писа́нїе изꙋ́чивъ, кро́токъ же бо́лѐѕѣ̀лѡ̀, чи́стъ же а҃ще ѝ дрꙋгы́й нѣ́ктѡ:

Л. 30а—31б. Зна́менїе .н. ѡ҃ а҃в҃: Несте҃:

Нач.: Речѐ а҃вва Нестерѡ́нъ, ꙗ҆кѡ дѡ́лженъ е̑сть і҃нокъ, на всѧ́къ ве́черь ѝ оу҃трѡ, сло́вѡ твори́ти . . .

Л. 31б. Зна́менїе ѯ҃. ѡ҃ а҃ввѣ Ѯѡ́и.

Нач.: Бра́тъ вопросѝ а҃ввꙋ Ѯѡ́а гла҃: а҃ще ѡ҃бра́щꙋсѧ нѣ́когда снѣ́сты г҃ хлѣ́бы, е̑гда̀ мно́гѡ е̑сть;

Л. 31б. Зна́менїе .о. ѡ҃ а҃ввѣ О҃рсїсїи:

Нач.: Гла҃ а҃вва О҃рси́сїй: ꙗ҆кѡ сегѡ̀ ра́ди неѕспѣва́емъ . . .

Л. 31б—36б. Зна҃: ѡ҃ а҃ввѣ: Пі҃минѣ.

Нач.: Сида́щꙋ и҃ногда а҃ввѣ Ісаа́кꙋ, оу҃ а҃́вы Пі҃мина, слы́ша̀ бы́сть гла́съ пти́чїй глаго́лемыѧ па́тла . . .

Л. 36б. Знаме҃: р҃. ѡ҃ а҃ввѣ Рꙋ́фѣ:

Нач.: Бра́тъ вопросѝ а҃ввꙋ Рꙋ́фа гла҃: чтѡ̀ е̑сть молча́нїе, и каа по́лза ѡ҃ негѡ̀;

Л. 36б—39а. Зна́ме҃: С҃: ѡ҃ а҃ввѣ Сі҃сѡ́и:

Нач.: Ѧвва Сїсѡи, мнóгѡ молéнъ бы́въ, рещѝ емѹ̀ слóвѡ и речѐ...

Л. 39а. Знáменїе .т. ѡ ѧвѣ Тѵдѡи:

Нач.: Сидя́щѹ и҃ногда ѧвѣ Тѵдѡю, бя́ше бра́тъ при нéмъ ѝ невúдяше е҃гѡ, воздхнѹ.

Л. 39а—39б. Зна҃: ѵ, ѡ ѧѵ: Ѵперéхїи:

Нач.: Речѐ ѧвва Ѵперéхїй: ї҃нокъ бдѣ́тель, нѡщь ѝ дéнь твóрить въ молúтвѣ прилежа́щи, постриця́ѧй же ср҃це своè...

Л. 39б—40б. Знáме҃: ф. ѡ ѧвѣ Фїлорѡмѣ.

Нач.: Фїлорѡмъ нѣкто и҃менемъ, бы́сть ї҃нокъ и҃скѹ́сенъ сѣлѡ̀...

Л. 40б. Знáменїе .х: ѡ ѧвѣ Хомѣ̀:

Нач.: Глахѹ ѡ ѧвѣ Хомѣ̀, ꙗкѡ хотя́щѹ ѐмѹ̀ престáвитисѧ, речѐ сынѡмъ свои́мъ.

Л. 40б—41а. Знáменїе ѱ, ѡ ѧвѣ ѱандáсїи.

Нач.: Речѐ ѧвва ѱандáсїй і҃сѣ́рь, и ѱáїе, ꙗкѡ слы́шаще слóвѡ прпб҃нагѡ оц҃а̀ нáшегѡ Пахѡмїа. сѣлѡ̀ ползовáхѡмсѧ...

Л. 41а—43а. Конéцъ прїя́ша и҃менà и̂ словесà о҃чекаѧ е҃же по̀ алфавúтѹ. Пристижéнїе:

Нач.: Невозмóжнѡ оу҃бо е҃сть дш҃ѣ̀ вны́йти въ ц҃рт҃вѡ, сúр҃ѣ̀ в покóй сна̀ бж҃їѧ...

Л. 43а—50а. Предисло́вїе ѡ житый ѝ по́вѣстехъ бл҃женыхъ ѝ ст҃ы́хъ о҃цъ на́шихъ скѵ́тски:

Нач.: Иско́ны бя́ше ко бг҃ѹ бг҃ъ сло́во, мнѡгыѧ ра́ди блт҃ины ве́сь мíрь ѡ̂ небытїѧ прмр҃остїю создáвъ...

Л. 51а—56б. Словесà дш҃еполéзнаѧ преподóбныхъ и бг҃оно́сныхъ о҃цъ ѝже коне́чнагѡ ра́ди любомѹдрыѧ пѹстúню и пещéры гѡ́рскїѧ пости́гшихъ по словесú ꙗкѡ же речѐ бж҃е́ственный Двдъ: се оу҃далúхсѧ бѣгаѧ, ѝ водвори́хсѧ во пѹстúни, ча́ахъ Бга̀ спс҃аю́щагѡ мѧ̀: и҃мже ѡ҃бразомъ ѡ҃брѣтѡша иско́мое, ви́нѹ кї҃йждѡ и̂ ѧки ѡ҃брѣта́телницѹ жела́емыхъ, хотя́щы наслѣ́довати показáша, ꙗкѡже сѐ, сло́вѡ ѡ безмолвíи, Гла҃: а.

Нач.: Речѐ ѧвва Антѡнїй: ꙗкѡ же ри́бы медля́щи на сѹ́сѣ̀ оумира́ютъ, та́ко и мѡна́си...

Л. 56б—60б. Прпб҃нагѡ о҃ца̀ нашегѡ Їсаїи, ѡ без҃: сло́во сѣлѡ полѐ:

Нач.: Чл҃вѣ́къ а҃ще не ѡста́вить вса́кое дѣ́йствѡ мі́ра сегѡ̀ . . .

Л. 60б—67б ѠМилéныи глава̀ втѡра́ѧ:

Нач.: Гла́ху ѡ̀ ѻ҃цы̀ А҃рсéнїи: ꙗкѡ вса̀ лѣ́та живота̀ своегѡ̀, сида́щи на̀ дѣ́лѡмъ руку̀ своею̀ . . .

Л. 68а—72а. Ѡ̀ печа́ли глава̀ тре́та̀:

Нач.: Речѐ ста́рецъ: гѡ́ре дш҃ѣ̀ согрѣша́ющей по сто́мъ креще́нїи, не мо́жетъ бѡ̀ без печа́ли бы́ти до послѣ́дѧгѡ̀ и҃здиха́нїѧ.

Л. 72а—80а. Ѡ̀ смире́нїи и҃ пла́чи повче́нїе глава̀ а҃:

Нач.: Оц҃ъ нѣ́кїй сида́ше в҃ луцѣ̀ блже́ннагѡ̀ а҃нтѡ́нїа ѡ̀бѡ́нъ по́лъ прибо́ища.

Л. 80а—88б. Ѡ̀ во҃держа́нїи не ѡ̀ бра́шенъ то́чїю но ѡ̀ про́чїи дш҃е́вны врé҃дѡ: Гла҃: Е҃:

Нач.: Гла́ху ѡ̀ ѻ҃цѝ Агадѡ́нѣ, ꙗкѡ вложи́ ка́менъ на г҃ лѣ́та, во ѹ҃ста̀ своа̀, до́ндеже и҃спра́вы молча́нїе своѐ.

Л. 88б—107б. По́вѣсти разли́чны ко утвержде́нїю ѡ̀ во҃таю́щой на ны̀ бра́ны любодѣ́а́нїѧ: Глава̀ s҃:

Нач.: Речѐ а҃вва А҃нтѡ́нїй: помишла́ю ꙗкѡ трѝ су́ть тѣ́лесна̀ движе́ныѧ:

Л. 107б—111б. Ѡ̀ нестажа́нїи, ꙗкѡ не подоба́ѐ сниска́ти и҃мѣ́нїа, Глава̀ з҃:

Нач.: Бра́тъ ѡ҃бре́кса̀ мі́ра, и раздавъ всѐ имѣ́нїе своѐ ни́щымъ, ѹ҃держа́въ же ма́ло въ потре́бу свою̀, и҃де ко ѻ҃цꙋ̀ А҃нтѡ́нию.

Л. 111б—121а. Ѡ̀ терпѣ́нїи и҃ сидѣ́нїи келе́йно̀ и҃ ѻ̀ рукодѣ́лїи, по́вѣсты разли́чни́чны, к҃ му́жеству ѹ҃чá̀щи: Глава, и҃:

Нач.: Речѐ а҃вва Венїами́нъ ѹ҃чникѡ́мъ своймъ: пѧтé҃мъ царскимъ ходѣ́те . . .

Л. 121а—125б. Ѡ̀ тщесла́вїи, ꙗко неподоба́еть дѣ́лъ своѝ пре҃ чл҃вѣ́ки творы́ти. Глава̀ д҃:

Нач.: Речѐ ста́рецъ: ꙗвла́а̀ и҃ ѡ̀бнажа́а̀ дѣла̀ своа̀ до́бра̀ лю́демъ, подо́бенъ е҃сть сѣ́ющему верху̀ землѝ . . .

Л. 125б—135б. Ѡ̀ неосужде́нїи ꙗко подоба́е храни́тисѧ никогѡ́же ѡ̀сужда́ты. Глава, і҃:

Нач.: Согрѣшѝ бра́тъ ѹ҃ногда во скѵ́тѣ, ѝ бы́вшу собору, посла́ша ко о҆цꙋ̀ Мѡѵсе́ю да прїи́детъ: . . .

Л. 135б—141б. По́вѣсти разли́чны сты́хъ о҆цъ̀ глава̀ а҃і:

Нач.: Глаху̀ ста́рцы: ꙗ҆кѡ нѣ́ктѡ ѿ̀ сты́хъ просѝ оу̀ бга̀ ви́дѣт̏ о҆цà Сїсѡ́а: . . .

Л. 141а—165б. Слвеса̀ сты̀ о҆цъ̀ ѝ сказа́нїе на преспѣ́ꙗнїе житы́ꙗ ѹ҃ноческагѡ, Глава̀, в҃і:

Нач.: Речѐ ста́рецъ, ста́нѣ̏мъ на ка́мены, и̂ возволни́тсꙗ рѣка̀, не оу̀бо́йсꙗ, не пове́ржеть тꙗ дѡ́лу:

Л. 165б—185б. ѿ̀ разсужде́нїи глава̀ г҃і.

Нач.: Речѐ ста́рецъ: ꙗ҆кѡ па́че всѣ́хъ добродѣ́телей, бо́ше е̏сть разсужде́нїе.

Л. 185б—226б. ѿ̂ разсмотре́нїи и пре́лесте̂ глава̀ д҃і:

Нач.: Повѣ́да на́мъ о҆цъ̀ Ѐлисе́й, ꙗ҆кѡ ю̏ну ми су́щу, болѣ́хъ до сме́рты:

Л. 226б—235б. ѿ̀ бо́дросты, глава̀ е҃і:

Нач.: Речѐ а҆́ꙋва Ѐва́грїй: помина́й прнѡ̀ и҆схо̀ тво́и и не забива́й стра́шнагѡ судыѝца Хрто́ва . . .

Л. 235б—257а. О̀ трезвѣ́нїи ѝ моли́твѣ глава̀ s҃і:

Нач.: Реко́ша ста́рцы: ꙗ҆кѡ зерца́лѡ есть ѹ҃ноку моли́тва:

Л. 257а—267б. ѿ̀ страноло́бїи ка́ко подоба́е̂ ста́нбꙗ прїи́ма́ти с ми́лованїемъ. Глава̀ з҃і.

Нач.: Речѐ а҆́ꙋва Кассїа́нъ: ꙗ҆кѡ ѝду́щымъ на́мъ ѹ҃ногда ѿ̀ Палести́ни во Ѐгѵ́петъ, прїидо́хѡмъ к҃ нѣ́коему ста́рцу . . .

Л. 267б—280б. О̀ послуша́ныи глава̀: и҃і:

Нач.: Блже́нный а҆́ꙋва Арсе́нїй речѐ ѹ҃ногда оу̀ченикꙋ̀ своемꙋ̀ Але҃андру

Л. 280б—293б. ѿ̂ смиренномꙋ́дрїи глава̀, ѳ҃і:

Нач.: Речѐ а҆́ꙋва А̀нтѡнїй: о҆цꙋ̀ Пи̏мину: сѐ е̏сть вели́кое дѣ́ланїе члвѣ́ку . . .

Л. 293б—311б. ѿ̂ терпѣ́нїи и̂ мꙋ́же(с)твѣ глава̂ к҃:

Нач.: Речѐ ста́рецъ; а҆́ще невосколѣ́бле̏ дꙋ́бъ ѿ̀ вѣ́тро̀ пребꙋ́деть, нижѐ расте́ть, ни ко́ренїꙗ̀ испуща́еть:

Л. 311б—315б. ѿ̀ любвѣ̀ глава̀ два́десꙗ̀ пева(ꙗ).

Нач.: Речѐ а҃вва Анті҃ѡнїи: а҃зъ оу҃бѡ не боюсѧ бг҃а, но люблю̀ его҃: и҃бѡ совершéннаѧ любóвъ, изгóнить стрáхъ.

Л. 315б—345б. Ѡ прозорли́выхъ: глава̀ кв҃:

Нач.: Речѐ а҃вва Данїи́лъ, оучни́къ оц҃а Арсе́нїа: ꙗ҆кѡ повѣ́да на́мъ оц҃ъ Арсе́нїй, а҃ки ѡ҃ и҃номъ гл҃ѧ:...

Л. 346а—350б. Ѡ творѧщи҃ зна́менїѧ: глава̀ кг҃:

Нач.: При Їулїа́нѣ ѡ҃стýпницѣ, бы́сть нѣ́что сѝцевѡ:

Л. 350б—361б. Ѡ житый разли́чномъ сты́хъ: глав҃ кд҃

Нач.: Повѣ́да на҃ а҃вва Дýлъ оучны́къ оц҃а Висарі҃ѡна:...

Л. 361б—365б. Їсправле́нїе сты́хъ оц҃ъ, глава̀ ке҃:

Нач.: Собра́вшисѧ и҃ногда сты́и ѡ҃шéлницы прмр҃їи, число̀ в҃і: и вопроси́ша другъ дру́га...

Л. 363б—365б. Прп҃бнаго оц҃а нш҃его Стефа́на за́повѣди, в҃і: гл҃: кѕ:

Нач.: Не имѣ́й дру́жбы со жено́ю да нѐ сгори́ши ѡ҃гнѐ е҃ѧ.

Л. 365б—368б. Прп҃бнаго оц҃а на́шего Мѡѵсе́а, ко оц҃у Пи́мину оумоле́нну бы́вшу ѡ҃ него̀ написа́тисѧ ему́. Гла҃: кз҃

Нач.: Пе́рвїе цѣлýю спсе́нїе твоѐ стра́хѡмъ бж҃їимъ, и҃ молю̀ да тру́дъ тво́й небыва́еть пра́зденъ, но соверше́нъ...

Л. 368б—372а. О҃ нра́вахъ до́брыхъ и҃ слы́хъ: глава̀ ки҃

Нач.: Стра́хъ бж҃їи ѡ҃гóныть всѧ́ку слѡ́бу ѡ҃ дш҃ѣ, лѣ́ность же ѡ҃гóнить стра́хъ:

Л. 372а—374б. Прп҃бнаго оц҃а нш҃его Мака́рїа сло́во о҃ ѕмиле́нїи дш҃и

Нач.: Ве́лїѧ бл҃ть бж҃їѧ да́ннаѧ чл҃вѣ́кѡ҃ согрѣшаю́щы на и҃спра́ле́нїе дш҃ѣ, оумиленїе:

Л. 374б—381а. И҃же во сты҃ѧ оц҃а на́шего Їѡа́на Златоýстаго ко нѣ́коему и҃гýмену, проси́вшу посла́ти ему́ пра́вило духонагѡ оуче́нїѧ, на по́лзу ему́ и сѧщы҃ с ны҃ бра́тїѧ҃. Гла҃: л҃.

Нач.: Поне́же писа́лъ мѝ е҃сѝ возлю́бленный бра́те, да преда҃ ти пра́вило по́стническое, но чтѡ̀ тебѣ́ писа́ти не вѣ́мъ:...

Л. 381а—384а. Словеса̀ сты҃ѧ оц҃ъ разли́на и҃ дшеполезна. гла҃: ла҃

Нач.: Гла҃ше ста́рецъ: ꙗ҆кѡ подоба́еть на́мъ по всѧ́ часы́ со оупова́нїемъ ка́тисѧ грѣхѡ́въ свои́хъ:...

Л. 384а—408а. Ѡ стачева̀ по́вѣти ралини: гла҃: лв҃.

Нач.: Повѣда нáмъ а҃вва Геѡ́ргїй Гадамúтскїи, мýжъ прпбны́ѡ дре́вны оц҃ъ:

Л. 408а—419б. Прпбнаго оц҃а нáшего Зосúми наказáнїе и бесѣди сѣлѡ́ дшеполе́зны, глава, лг.

Нач.: Повѣда нáмъ оучникъ оц҃а Зѡсúмы, гл҃а: . . .

Л. 419б—428а. Главúзны прпбнагѡ оц҃а нáшегѡ Макáрїа: гл҃ лд

Нач.: Рече́ а҃вва Макáрїй: ꙗкѡ подобáеть всѧ́кому хрт҃ïáнину, никогóже ѡсуждáти, илй ѡклевéтовати, илй оуничижáти брáта своегѡ . . .

Л. 428а—432б. Прпб: оц҃а нáше А҃мóна поучéнїе дшеполе: гл҃ ле:

Нач.: Блюдй себѐ ѡпáсно, надѣ́ѧсѧ и вѣ́руѧ, ꙗко гдь нáшъ Їи҃съ Хрт҃óсъ бг҃ъ сыíй неисповѣдúмую имѣ́ѧ слáву и велúчїе . . .

Л. 432б—435б. Пóвѣсть дúвна оц҃а Пїóра: глава: ѧs:

Нач.: Повѣда нáмъ а҃вва Пїѡрь гл҃а:

Л. 435б—439б. Слóво блж҃éннаго Пáула Лажданúна ѡ брáни блýно.

Нач.: Блж҃éнный оц҃ъ нáшъ Пáвелъ Лажданúнъ: написà сїѐ наказáнїе гл҃а:

Л. 439а—443б. Йже во ст҃ы оц҃а нáшего Ѳанáсїа, архїепкпа Âлеѯандрїйскагѡ слóво ѡглавленóе Бжїи всѣ́ заповѣдé ко ѡрéкшисѧ мїра и хотя́щимъ спт҃úсѧ. Глава: ли:

Нач.: Возлю́бленныи оц҃ы и брáтїѧ, попецѣ́мсѧ ѡ спсéнїи нáше . . .

Л. 443б—444б. Слóво с҃: Васúлїа Велúкаго ѡ взаконéнїи заповѣдé всѣ́мъ хрт҃ïáнѡмъ, глава ѧ҂:

Нач.: Хрт҃ѡ́въ оубѡ закѡ́нъ, и его́ аплъ оучéнїе, не тóкмѡ ꙇнокѡ дадéсѧ, но и мíрскúмъ:

Л. 444б—445а. Ста́гѡ Гéрмана патрїáрха цригрáдскагѡ, стїхúри, ѡ плачéвныхъ слезáхъ, хотя́щымъ плáкатисѧ грѣхѡ́въ свои́ сѣлѡ дшеполéзнѡ. Сти҃: а, гла҃, м:

Нач.: Плáчтесѧ ѡчи мои́, неточѣ́те тóки слéзъ ѡкровавлéнꙗ: . . .

Л. 445а—447б. Ѡ учителѣ́въ А҃мóна ïнока, глава ма:

Нач.: Четúры оубо вéщи сýть иже возбраня́ютъ ꙇноку спт҃úсѧ, . . .

Л. 447б—452б. Ѡ помислахъ хýлнихъ, вопрóсъ. гла҃: мв, . . .

Нач.: Ѡкýду случáютсѧ нáмъ скверныѧ нѣкїѧ мúсли и нечúстыѧ.

Л. 452а—472а. Прпо҃наго о҆ц҃а на҃шего І҆лар҃і҆ѡ҃на велі҃каго, ко нѣ҃коему бра҃ту проси҃вшу о҆у҃ него҃ посла҃нїѧ и҃ наказа҃нїѧ, ко ѡ҃трекшїс҃ѧ мі҃ра Хр҃та ра҃ди, сло҃во дш҃еполе҃зное, Глава҃ мг҃.

Нач.: Ко старѣ҃йшему мѝ бра҃ту, и Хр҃то҃ву рабу́ о҆у҃бо́гїй а҃зъ і҆но҃къ и послѣ҃дный въ бра҃тствѣ І҆лар҃і҆ѡ҃нъ...

Л. 472а—473а. Прпо҃наго ·ѳ҃·еокти́ста і҆но҃ка Студі҃йскаго҃ ѡ҃ дѣ҃а҃нїи, Гла҃: мд҃.

Нач.: Е҆гда҃ о҆уніва́ѣть о҆у҃мъ тво́й въ дѣ҃лѣ и҃ непреста́нной моли́твѣ,...

Л. 473а. ѠѠ лимонара. Глава рк҃в.

Нач.: Пото́мъ же и҆до́хомъ в҃ Сина́йскую гору́, и при҆и́дохомъ ко а҃вѣ Стефа́н҃ѕ...

Л. 473б—478б. Прпо҃бнаго ѡ҃ц҃а ншего і҆са́ии ѡ҃ше́льника, ѡ҃ сло́ва, и҃, зі҃, к и кд҃.

Нач.: Рече па҆ки ѡ҃ сті҃мъ прии҆ѡ҃бще́нїи а҆ко нарица́ютъ е҆ соедине́нїе. ко бг҃ѕ.

На л. 477а и в горната част на л. 477б — извадки от Притчей Соломони.

Л. 479а—479б. Ви҆писка и҆з би҃блѣи съ кни́ги Прем҃рсти І҆исуса: сна҃ Сирахова.

Нач.: Стра́хъ гдн҃ь ѡ҃рѣ҃а҃етъ грѣ҃хи҃:

Пребива҃а҃й же в҃ не́мъ ѡ҃враща́етъ гнѣ҃въ.

Л. 480а. Мл҃тва гду҃ на́шему І҆и҃су Хр҃ту сти́тела҃ Дими́трїа Митропо́лїта Росто́вскаго҃ но́ваго҃ чудотво́рца.

Нач.: Гд҃и І҆и҃се Хр҃тѐ бж҃е мо́й, постра́вый за ма҃ грѣ҃шнаго҃, и въ ре́бра прободе́нный.

Л. 470а—б. Пре҃бнаго҃ С҃умеѡ҃на но́ваго҃ Бг҃ослова. Глава .мг҃.

Приписки: сїа҃ книга е҃ /тро҃ицкаго манастира҃/ посница всечеснаго /и[о]ана красти҃тала҃/ и притеча҃ гдн҃а҃ /Зеленика/ 1854 /дикемриа҃ 5/. Приписката е писана под текста в долното поле на листа с груб и необработен почерк. Продължава на различните листове (от 24а до 31а).

На л. 473а под текста: ѡ книгѣ ігумена І҆еромона҆ха Ви҆сарі҃ѡ҃на свтаго Пусти́нномедведовска(го) мнстира.

За този ръкопис вж. N. van Wijk, Ein junges durch Textmischung entstandenes slavisches Paterikon, Zeitschrift für slavische Philologie, B. XV, 1938, c. 1—17.

№ 15 (14). *Сборник от слова на Нил Сорски от 1786 г.*

84 листа, 20,5 × 16 см. Хартия с хоризонтални линии през 1,5 мм и вертикални — през 2,5 см. Воден знак на л. 2д — трилистник, без съответствие с публикуваните в наличната справочна литература. Подвързия кожена, разкъсана. Почерк ясен, 20 реда на страница. Черно мастило с киноварни заглавки.

Сборникът съдържа слова и поучения от Нил Сорски за манастирско-скитския живот; преписани са от схимонаха Манасий от Троянския манастир през 1786 г.

Бележки:

На л. 1: сиѧ книжица Нила Сорскагѡ менѣ многогрѣшнаго схимонаха Манасіи собственнаѧ здѣланнаѧ моими трудами 1786 года.

На л. 2 с друга ръка: јгумень Парѳеніе купи за 10 сорока тазе книшка. На последния лист същата бележка в разширен вид: сие книшка купиъ асъ Парѳеніе јгумень за 10 сорка 1832 лета ѡ мцъ септевре денъ 24 число ... за прочтанїе за дошевна полза. На задната корица е залепен лист от същия ръкопис със същия почерк.

Език черковнославянски.

№ 16 (28). *Сборник от слова, поучения и патерични разкази от началото на XIX в., писан от даскал Тодор Пирдопски.*

173 листа, 10 × 15 см. Липсва един лист между л. 83 и 84, но на него едва ли е имало текст, тъй като в края на л. 83б започва първата сричка от заглавието на следващото слово. Без текст е л. 172б. Хартия грапава. Водните знаци не личат. Подвързия — дъски, обвити в кожа, орнаментирана чрез пресуване. Писмо — нов полуустав, по 15 реда на страница. Заглавията са писани с червено.

Украса: На лист 1а има несполучливо нарисувана миниатюра-диптих с неясно означени имена на светците. Втора миниатюра, също примитивна, се намира на л. 84а преди словото за покаяние на Йоан Златоуст — пророк Давид с арфа и с корона на главата.

Съдържание:

1. Л. 1а—15а. Слово иже во стыхъ оца нашего Іѡанна Златоустаго. Над текста е добавено: слово за покаанїе.

Нач.: Много чловѣцы има, та думат. голама сила има дїаволъ.

2. Л. 15б—19а. Слово прпбного ѡца нашего Кирїлла монаха. иже ѡ причтахъ.

Нач.: Бѣше нѣкой чловкъ богатъ. да насади лозѣ. и загради го из ѡколѣ. и направи врата. и сотвори въ не точило.

3. Л. 19б—23а. Слово иже во стыхъ оца нашего Іѡанна Златоустаго. ѡ покаанїи душы.

Нач.: Потрѣбно е и това да знаеме. ѡ начало. показа пастиры, и оучители заради насъ да ни научатъ на закон.

4. Л. 23б—36б. Слòво ѡ̀ патерѝка за сѹ̀етнаго мѝра.

Нач.: Нѣ̀кои чл҃къ чѹ̀лъ бѣ̀ше ѡ̀ мно̀го лю̀ди какво̀ въ ѐдѝнъ дво́ръ изла̀заѧше ѐднà голѧма черна̀ зъмѝѧ.

5. Л. 37а—41б. Слóво ѝ поучѐнїе ѡ̀ ст҃аго пр҃рóка ѝ кр҃тителѧ Іѡа́нна.

Нач.: Бл҃гословени хр҃тїане должни сми кога додѣ нѧ̀кои гдскїи пра̀зникъ. а̀ нїѧ да чѝними всенò҆щное бдѣ́нїе.

6. Л. 41б—44б. чѹ́до ст҃ому С″меѡ̀ну Ста̀лпнику.

Нач.: Бѣ́ше нѣ̀кои по̀пъ. в ѐдѝнъ дѣ̀нъ сѣдѐше въ притво̀ратъ черко̀вный да четѐше сто҃е ева̀нгелїе.

7. Л. 44б—45б. Поучѐнїе ѡ̀ сръна̀хъ ѝ ѡ̀ іерѐехъ. слòво: д҃.

Нач.: Нѣ̀кои по̀пъ ѝзлѐзе ѡ̀ свòетъ до̀мъ. да и̏дѣ на дрѹ̀го мѣ̀сто и на пѫ́тѧтъ срещна̀ сърнѝ и ѐлѐни.

8. Л. 46а—48б. Слово: е҃ ѡ̀ нѣ̀комъ ю҆но҆ша.

Нач.: Въ ѐднò времѣ̀ бѣ̀ше нѣ̀кои мла̀дъ мòмакъ. да са бѣ̀ше наѹ̀чилъ слò да чѝне.

9. Л. 48б—50а. Слòво ра̀ди гнѣ̀ва ѝ ярости.

Нач.: Нѣ̀кои оц҃ь и̏менемъ Ісаакъ. рѐче. въ ѐдѝнъ дѣ̀нъ сѣ̀дѧхъ въ келїѧта си. и додѣ едѝнъ бра̀тъ.

10. Л. 50а—51а. Поучѐнїе ѡ̀ ст҃а̀го Васѝлїа Велѝкаго.

Нач.: Добрѐ да ві̀дишъ. и да разумѣ̀ешъ ко̀й чл҃цы и̏матъ бл҃говѣ̀йнство на сѣ̀бѣ. ѝ бо҆ѧтъ са бг҃у.

11. Л. 51а—53а. Слово: А҃І. ѡ̀ пр҃рòцѣхъ Заха̀рїа. ѡ̀ сѹ̀дїе немл҃тивыхъ.

Нач.: Та̀ко речѐ гдъ бг҃ъ вседержѝтелъ. на тѐзи дѣ̀то неправѣ̀дно съдатъ. да са ѡ̀бъ́рна̀ камто̀ бг҃а.

12. Л. 53а—55б. Слòво: В҃І. ѡ̀ ста̀рчества ѡ̀ бездо̀ждый.

Нач.: Нѣкòи времѣ̀ фана̀ са сѹ̀ша голѧ́ма. ѝ стана̀ гла̀дъ. а лю̀дїето фана̀ха да чѝнатъ мòлба бг҃у за до̀ждъ.

13. Л. 56а—58а. Слово: Г҃І. зарадѝ ѡ҆сужде́нїе.

Нач.: Ни́кои ненавѝди грѣ́хъ какòто сты́ите дѣ̀то бг҃у оу҆годѝха. тїе ва̀рдеха ѡ̀ грѣ́хъ.

14. Л. 58а—59а. Слово: Д҃І. ка̀ко изы́дѣ бѣ́съ ѡ̀ чл҃вѣ̀ка.

Нач.: Сты́й А҆гатò҆нъ сѣдѐше въ пусты́ня. ѝ донѐсоха му ѐдногò чл҃вѣ̀ка бѣ́сна. ѝ молѝха го мно̀го да ѝспа̀ди бѣ́са̀тъ ѡ̀ чл҃ка.



Обр. 1. № 16 (28). Сборник на даскал Тодор Пирдопски от XIX в., л. 83б—84а

15. Л. 59а—61б. Слово: ЄІ. ѡ̀ старчества. радѝ пока̀нїе.

Нач.: Нѣма нѝко҃м вѣщъ да ста̀не протѝво пока̀нїето да го ѡ̀бїе ѡ̀ чл҃ка.

16. Л. 61б—63а. Слово: З҃І. ѡ̀ ст҃а̀го І҃ѡа̀нна Златоу̀стаго.

Нач.: Ст҃ы̀й І҃ѡа̀ннъ Златоу̀стый. ѝ вселѣ̀ннскихъ о҃у҃чѝтелъ рѣ̀че кога̀ да прочетѐшъ сло̀во бж҃ïе а̀ ты са помолѝ бг҃у.

17. Л. 63а—64а. Слово: И҃І. ѝ ҃Ѳ҃І. ѡ̀ патерѝка. ѝ ѡ̀ пла̀чъ.

Нач.: Бѣше нѣ̀кой о҃ц҃ъ въ Нитрѝнскую го̀ру. та̀мо блѝзу при нѐго бѣше накое братъ.

18. Л. 64б—66а. Слово: К҃. радѝ мѝлостꙑнѧхъ.

Нач.: Ѝмаше нѣ̀кои чл҃къ въ Ца̀ри гра̀дъ. да бѣше мл҃тивъ. на сїромà̀си. та̀ хо̀дѣха сїромà̀сите по нѐго.

19. Л. 66а—68б. Слово: К҃А. ѡ̀ ста̀рчества. ѡ̀ нѣ̀комъ І҃ереемъ.

Нач.: Нѣкои влка запрлъ бѣше нѣкого попа да ни служи лтргіа. за нѣкои кабахатъ.

20. Л. 68б—70б. Слово: КВ. како подобаетъ всякому хртїанину да ходи.

Нач.: Всякому хртїанину подобае да са разлучѣни ѡ другите вѣри да са познаватѣ хртїане.

21. Л. 70б—76а. Слово: КГ. заради немлтиваго Петра.

Нач.: Въ единъ денъ сѣдяха просецы по оулицыте. и додѣ да замина този богати Пѣтръ прокраи тахъ:

22. Л. 76а—79а. Слово: КД. како спаси стыи Іѡаннъ бгословъ единъ разбойникъ.

Нач.: Стыи Іѡаннъ бгословъ додѣ во Асїйскую землю да оучеше народите да вѣроватъ Хрта гда.

23. Л. 79а—81а. Слово: КЕ. заради ѡсуждѣніе.

Нач.: Да видиме и да са разумѣеме кой грѣхъ по тѣжакъ: ама други грѣхъ по тѣжакъ нѣма както ѡсуждѣнїето.

24. Л. 81б—83а. Слово: КS. заради покаанїе.

Нач.: Да мислиме сѣки денъ и часъ заради сѣбе си додѣ врѣме имамы.

25. Л. 83а—83б. Слово: КЗ. Грїгѣрїе Двоеслова. ради покаанїе.

Нач.: Речѣ стыи Григорїе Двословъ нѣма по голамо чудо. ѡ сички чудеса. да оучинишъ члка на покаанїе.

26. Л. 84а—88а. Слово: КИ. Іѡанна Златоустаго, ради покаанїе. Над текста: заради смертныи часъ.

Нач.: Който споманува смертныи часъ. тои са бои да не согрѣшава много. Оти не знае кои часъ ще да прїидѣ смѣртный часъ.

27. Л. 88б—90б. Слово: К·ѳ·. ѡ патерика заради покаанїе.

Нач.: Бѣше нѣкои калугеръ въ едно врѣмѣ, та сѣдѣше на безмолвно мѣсто.

28. Л. 91а—93а. Слово: Л. Стаго Василїа ради тщеславїе ѡ много богасто ли са големишъ члче. или си ѡ богата рода. и ѡ вилика града. или имашъ тѣлесна мудростъ.

29. Л. 93б—95б. Слово: ЛА. да не вѣрувашъ сонъ въ нощи.

Нач.: Много люди повѣроваха соннища. да са прелъстиха. и ѡвърнаха са ѡ правїатъ патъ.

30. Л. 96а—98а. Слово. ЛВ. Заради покаанїе.

Нач.: Който е члкъ кротокъ и смиренъ. и незлобивъ. и не памятозлобивъ. таквози сръце да се нарича прътолъ бжїи.

31. Л. 98б—101б. Слово. ЛГ. Стаго Антїоха. ѡ покаанїе.

Нач.: Гдъ бгъ на всякїй денъ прикиваетъ насъ на покаанїе. сосъ пророцы. и апли. и стое евлїе.

32. Л. 101б—103б. Слово: ЛД. ради покаанїе. ѡ патерика.

Нач.: Пакъ рече некой старецъ. нїа не знаеме како да са почитаме.

33. Л. 104а—109а. Слово: ЛЕ. како е прилично хртїанину. да живеи на този светъ.

Нач.: Заповеда бгъ пророку Моусею да покаже намъ тука два пата единатъ и патъ смертъ а другїатъ и животъ.

34. Л. 109а—113а. Слово: ЛS. Стаго Генадїа патрїарха цра града. Еже ѡ страхъ бжїи имети будемъ.

Нач.: Много члцы има та думатъ. не можемъ да наидемъ некой искусенъ оучителъ да ни понаучи како да са спасиме.

35. Л. 113а—115б. Поучение: ЛЗ. Стаго Йѡанна Златоуста.

Нач.: Като два разбоиника сѣдатъ насреща мътината и скапїата. единъ ѡблача сїромаси а други гы соблача.

Над текста: Ѡ покаанїе.

36. Л. 116а—119б. Слово. ЛИ. Заради мътинахъ.

Нач.: Члвече. тебѣ дадѣ бгъ богаство да го напосвоавашъ тако ты. ами да го раздадешъ ѡ него мътина на сїромаси.

37. Л. 119б—126а. Слово: Л҃θ. Іѡанна. Златоустаго. како подобно естъ стоати въ црквы.

Нач.: Блгвени хртїане. прилично намъ. сосъ страхъ да стоиме въ черкова. кога идеме.

38. Л. 126а—132а. Слово: М. ѡ дѣвица еже побѣже въ пустынахъ.

Нач.: По еднo времѣ бѣше некоа дѣвица въ Іерлимъ. да бѣше смиренна. и блгоговѣина.

39. Л. 132б—133б. Слово: МА. Како естъ полезни. често прочитати слово.

Нач.: Некои ѡцъ живѣаше въ ѡбщо житїе. и мързеше го да прочита поучение.

40. Л. 133^{б}—136^{а}. Слòво: М̄В. С̄тàго Ѝѡа́нна Златоу́стаго.

Нач.: Чу́хте ли блг̄вени хр̄тїа́не. що рѐче а̄плъ Пауелъ. кòйто са наста́вници ва́шы. тїе щатъ та да̀ватъ цова̀пъ бг̄у.

41. Л. 136^{б}—138^{б}. Слово: М̄Г. ѡ̀ добрò хотѐнїе и злò хоте́нїе.

Нач.: Нѣ̀кой бра̀тъ попи́та нѣ̀кого ста̀рца. и рѐче му ѡ̀чѐ. коѐ са нарѝча добра̀ ра̀бота. и ко҃ са нарѝча зла̀.

42. Л. 138^{б}—142^{б}. Слово: М̄Д. Ѝѡа̀нна Златоу́стаго. ѡ̀ стра̀шнѣмъ сѫ́дѣ.

Нач.: Помыслѝ чл̄че. ѡ̀нзи денъ стра̀шный. когà̀то ще г̄дъ да са̀ди жѝвы҃ и мѐртвыхъ.

43. Л. 142^{б}—147^{б}. Слòво: М̄Е. с̄та̀го Антїоха за пока҃нїе.

Нач.: До̀лжни сме ѐдинъ. за дрꙋ́ги да са пожа̀лиме. и да си помогниме. ѝлѝ на сїромашество ѝлѝ на бо́лѣстъ.

44. Л. 148^{а}—150^{а}. Слòво: М̄S. С̄та̀го Ѝѡа̀нна Златоу́стаго.

Нач.: Така̀ подоба̀е на̀мъ бра̀тїе. да са молӣ бг̄у зарадѝ на̀шы ненавы̀стницы. кòито мразатъ на̀съ.

45. Л. 150^{а}—153^{б}. Слòво. М̄З. С̄таго Ефрѐма радѝ пока҃нїе.

Нач.: ѠЗ̄ чл̄че докогà да рабо̀тишъ дїа̀волу. и докогà сѐ нѐму оу́га̀ждашъ на мертвенното си тѣ̀ло.

46. Л. 153^{б}—156^{а}. Слово: М̄И. Зарадѝ пока҃нїе.

Нач.: За това̀ пока҃нїе да ви ка̀жа блг̄вѐни хр̄тїа̀не, кòлко е добрò що прихòди чл̄ку ѡ̀ нѐго.

47. Л. 156^{б}—158^{б}. Слòво: М̄Ѳ̄. С̄таго Григо́рїа папа Римскаго. ра̀ди страннолю́бїе.

Нач.: Бѣ̀ше нѣ̀кои чл̄къ бога̀тъ. ѝ доброу́менъ. да са бо҃ха зговòриле сосъ жена́та си да прїѝматъ па̀тници сїромà̀си на къ́щата си.

48. Л. 158^{б}—162^{а}. Слово: Н̄. ѡ̀ кнѝгы Ѝѡвовыхъ.

Нач.: Послу́шаите блг̄вѐни хр̄тїа̀не. що рѐче писа̀нїе за пр̂внаго Ѝѡва. колко стòка ѝмаше говѣ̀да. о̀вцы. камѝлы. и конѣ̀. и дрꙋ́го мнòго стòка.

49. Л. 162^{а}—164^{а}. Слòво: НА За злѝ жены

Нач.: Помы́слихъ да сѣ̀дна да пиша жѐнскихъ враговщѝны кòи чѝнатъ магїѝ. ѝ воспомена̀ премꙋ́драго Соломо̀на.

50. Л. 164^{а}—168^{б}. Слòво: НВ̄. ѡ̀ до̀брыхъ жена̀мъ.

Нач.: Вчѐра мнòго оу́корѝхме кòйто жены̀ не чѝнатъ до̀бра̀ ра̀бота̀ а̀ днѐска щемъ да похва̀лимъ тѐзи кòйто чѝнатъ добрò.

51. Л. 168б—171а. Поучѐнїе: НГ. ѡ женѧхъ и ѡ дѣвѝца. кѧко подобае. жѝты.

Прилѝчно е жены̀ ѝ момы̀ да пожѝвѣ̀ѧтъ на то̀зи свѣ́тъ кро̀тко ѝ смирѐно ѝ бл҃гоговѣ́ино.

Език новобългарски с източни и западни диалектни особености според източниците, от които са преписвани словата. Отделни черковнославянски елементи.

Бележки:

Л. 172б: Ста́рцу г҃дину моему̀ да бу́де ами(нъ).

Л. 173а: Пречеснеишїи и прелюбезнеишїи и дражаишїи мои о҃че почтенни Кирию Киръ Геѡргие. Со симъ моимъ худѝ рукописанїѐ смиренно тѧ поздра́влѧваѐ ѝ деснѧ̀ѧ твоѧ рука целуѐ перво да знаете какво сме живо и здраво сасъ ваша ѡтеческа молитва и втору каквото щешъ. пиши Христѡ Геѡргивичъ.

Ведо̀ да будѐ всакому брату ѝ тарговцу како зема̀ асъ Стоѧнъ Петровичъ ѡ̀ Никола Тодорович на заѐ гроша: 200: и по слово гроша двѐсте и фай(д)а́: 28: ав: 1801 (в ръкописа погрешно 1701).

Л. 173б: Пречеснеишїи и прелюбезнеишїи и дражаишїи мои о҃че почтнїи роднїи Кирїю Киръ Никола со симъ моимъ худѝ рукописанїѐ смиренно та поздравлаваѐ и деснаѧ твоѧ рука целуѐ перво да знаите какво сме живо и здраво сасъ ваша ѡтеческа молитва и втору каквоту щешъ пиши Тодор Николовичъ.

Л. 174а: Ведомъ да будемъ всакому брату и тарговцу како зима̀ асъ Стаменъ Мариновичъ ѡ̀ Никола Генович на заѐ гроша 250 и по слово двесте и педесе и турихме фаида на стотѧ 15 гроша и по слово петнаисе гроша да са исплатат без речъ

Мартуръ Геѡрги Стоови́чъ

Мартуръ Петко Стоѧновичъ

Мартуръ Ѡванъ Петковичъ

Платецъ асъ Стаменъ

Да се знае коги са тарсї зимѧта на месицъ дикемврие 18 денъ года 1831.

Приписките на 173а,б и 174а са писани от една ръка.

№ 17 (20). *Сборниче със смесено съдържание от средата на XIX в.*

22 листа, 18 × 11 см. Текст 14,5 × 9 см. Хартия без воден знак. Мека, разкъсана подвързия. Черно мастило, червени заглавки и началки. Рамкирано поле с тройни червени черти. Прости заставки в червено и черно.

Съдържание: Л. 3а: Сокращеннаѧ блаженнымъ Аѵгустїномъ сказанїе коеѧ ради вины сокращена ѱалтиръ Двда ц҃рѧ и въ мл҃тву сїю положена и избрана вкратце из веси ѱалтири.

Л. 4б: Сокращеннаѧ ѱалтирь. Л. 13б: Молитви. Л. 17б: Зосимъма стареца сказаніе (част от патерично слово). Л. 19а: Евангелски откъс. Л. 14а: празна страница. На л. 1а, 20б, 21а, 21б, 22а, 22б — сметки и имена.

Бележки:

Л. 4а: Прѝпи́са азъ Панаретъ и препи́сахъ со руку пи́сахъ да си прочи́тахъ прѝлжаніе и оусерде к бгу молѧщим сѧ за грехѡвъ прощеніе и избавленіе ѿ всѧки напасти и о тъмнаго нечестѝе ѿ лукаваго.

С червено мастило на л. 14б: 1845 мцъ Їулїе 14 денъ цѝревичатъ Ни́колаевъ си́нъ Костанди́нъ ѡ Атонскаѧ гора би́лъ трѝ дни́ и две нощи́ по води ѡтѝде со попо́ръ. напи́сахъ пѝсаніе червено Панарет.

Език черковнославянски, но непоследователен. Най-много народни черти има в приписките и в патериковото разказче, напр. мѝслише, стари́цъ, голѐмо, бисъ, не дуведѝ ма, посъ, що пиши, ѡтишаваше, си́нки ѡтишени, ути́шенъ (л. 18б); прилипи сѧ, прилипиша се (л. 20а).

18(15). *Дамаскин от XVII в.*

192 л., 19×13. Без подвързия. Хартия с воден знак три луни, 2 мм хоризонтални и 2,8 см вертикални линии. Първите 4 и последните 3 листа са от друга, по-груба хартия и други водни знаци. От този тип водни знаци се срещат през XIX в. Приблизително съвпадение на линиите има с № 1055 (1055а и 1055б) от 1834 г.[21] Разменени листа — 180 и 181 по текст следват след 189, а 171—178—179. Ръкописът е повторно подвързван. Старата пагинация не е оригинална. Включва само листовете, запълнени с текст.

Текст 15×10 от 5 до 189 л. Без начало и край. Ако се съди по пагинацията на тетрадките, в началото не липсва тетрадка. Първата тетрадка се състои от 4 листа, като между 5 и 6 л. има прекъсване на текста.

Писмо — красив полуустав по 21 реда на страница. Богата украса: преобладават плетеници и растителен орнамент в червено, зелено, синьо и жълто-кафяви тонове. Миниатюри (сцени) на л. 49а и л. 115а. Заставки на л. 62а, 91а, 103б, 150а, 162б, 182а. В заставките на л. 62а, 91а са вписани медальони с изображения на апостол Павел и пророк Мойсей. Везбени заглавия и богато орнаментирани началки, в петелките на някои от които са вписани човешки лица (л. 103б) или очи (150а).

Съпоставката на писмото и украсата на ръкописа с други подобни паметници от XVII в. дава основание дамаскинът да се свърже с книжовното дело на изтъкнатия книжовник от втората половина на XVII в. Аврам Димитриевич.[22]

---

[21] Вс. Николаев, цит. съч. с. 527—550.

[22] Срв. Рък. № 115 от Пловд. нар. б-ка; Б. Цонев, Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека, София, 1920, с. 173—181; табл. XXXIII; вж. също с. 30. Също рък. № 992 от СНБ „Кирил и Методий"; М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, София, 1964, с. 146, табл. XXXIV; вж. също с. 87; рък. № 601 от СНБ; Б. Цонев, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. II, София, 1923, с. 110—112, табл. XXVIII.

Съдържа:

Л. 6а Слово за второ пришествие (без начало). Започва с думите: (ка)зуваха чеще дасе сребшин тойзи светь. изатова знаяха какще дабѣде наподрѣшно в ѣме, ищоще дасе сторн. никакще дадойде пакь дасѣдн инажівы инамрѣтвы гь нашь... (Между 5 и 6 л. в текста има прекъсване).

Л. 48б Что суть врасы чаку домашнн его.

Нач.: а Душманнны враго, обыяданїе. в пїанство. г, Сребролюбїе. д. лнхы сны. є, высокоумьство.

Л. 49а Слово стго Іѡанна Златоустаго о покаанїи дшевнѣ. блвн оче. с за матв.

Нач.: Прнвлачн рыбо ловець мрѣжатасн вдальбока вода. никога метне мрѣжата оудальбнна водпаа, тамвсе вловѣть (49б) мнѡго рыбн, нтѣгли мрѣжата насвхо със голѣма весел'ба.

Л. 62а Слово стго апла Павла какь ѡбыде снч'кн рай, нмуку. никако възнѣнь бы дотрѣтїе нбо. ѡче блвн.

Нач.: Азь апль Павель възнѣнь бы дотрѣтїе нбо. ндойде гла ѡба тамн каже. речн натїа людїе цютоса натойзи светь жівы зацо престѣпувать заповѣдь моа, нпрнлагать грѣхь нагрѣ.

Л. 90а Слово оженахъ добры нмальчалнвы.

Нач.: Рече гь къеввы. къмто мужу твоему дабѣде твоето повращанїе, нтой тебе дасѣдн детоцѣшь ты нѣму дасе срамѣшь възмальчанїе.

Л. 91а Дамаскина нпока нподїакона нстудита. Слово простыи сказанїе одесѣты словь Мѡѡсеовѣ. ѡ блвн.

Нач.: Десеть заповѣдысь велнкы бжїе, цюсе зовѣть, і, слова. Нтїа детѣ слова напнсагы бь съсвонте прѣсте ндадегы Мѡѡсеу, дагы, скаже натойзи светь налюдѣтѣ.

Л. 103б Мца ноемврїа .ка. нже вьцрковъ въвенїе прѣстые вльце наше вце нпрно двы мрїе .с.

Нач.: Въѡнова врѣме, когато цѣха дасе напншат .ві. колѣна ізлевы. Бѣше Іѡакѡмь чакь правѣдь нболѣрнь тврьдѣ. нтой ѡколѣно ізлево. нпрнносѣше дарь гу бу.



Обр. 2. № 18 (15). Дамаскин от XVII в., л. 49а



Обр. 3. № 18 (15). Дамаскин от XVII в., л. 62а

Л. 111б Сло́во поу́ченїе къщремь, нвоево́да. нвлка, нпопо́вѡ, нвъсѣ хрт҃їанѡ неопнва́тнсе вн҃нѡ. ѡ бавн.

Нач: Бавен҃їн о҃ца дхо́внаго о҃гн. въса́кому хрт҃їанн҃ну де҃тому́е да́ль бь тала́нь серм҃їа, нде҃тоще да́го́ нспи́тува бь настра́шно съдо́внще.

Л. 115а Мца апрнлїа кг. мн҃їе ста́го нсла́внаго вели́ко мнн҃ка Геѡ́рг҃їа. Съпи́сано Дамаскѵна ннока нподїа́кона нстуди́та. Прнка́зувасе то́зн сло́во нзачюдеса́та цото́сае сто́рнло ѡни́его. о҃че бавн.

Нач.: Пра́зныцїн нсъбо́ре црко́вн҃їн бавен҃їн хрт҃їа́не. зарадн дру́га́ ра́бота небы́вать, амн тькмо зарадн дше́внаа добрына.

Л. 150а Мца їюлїа, е҃і. мн҃їе стго́ Вели́ко мнн҃ка Кѵ́рнка, н Ѵли́ты мтре его. Съписа́на Сѵмеѡ́номь Мефафра́сто́. бавн ѡ. С, Замлтвь:

Нач.: Вѣwни́а вре́мена въцрство Алеѯа́ндра (.....) бе́ха невѣрны, нпокланнаха́се нандолыте е҃ллнн҃кы. а за хрт҃їанс҃тво нещ҃е́ха нникакь да́се чюе не́где нме хво.

Л. 162б Ре́чн нзбранны́ разли́чны ѿпрьвѣшны́ мѵ́жїн нфнлосо́фн, е́дна́ дѵ́ма мнѡго ра́зѵ нма. Ко́й ка́зува нко́й слѵ́ша файда нма. ѡче бавн.

Нач.: Вре́мето, нгодн́нте, нча́сѡвете, н сн҃́ко цотое посланцето. вре́ме нма да́се ро́дн. вре́ме нма да́ѵмре вре́ме нма да́се сме́ешь. вре́ме нма да-пла́чешь.

Л. 179а дїдаска́лїа Ѳеѡфа́на ннока нры́тора. Поуче́нїемь къправосла́вны хрт҃їа́нѡ. про́сты сказа́н҃їе одвана́десете съста́вь пра́вїе ве́ры. о҃че бавн.

Нач.: Прьвѣнь прнли́че нстнн҃ному хрт҃їа́нн҃ну дав҃е́рува нданска́зува, в҃і, съста́вы нав҃е́рата на́ша правосла́внаа.

Л. 182а Дамаскѵна ннока нподїа́кона нсту́дїта сло́во ост҃е́мь по́сте въсту́ю моц8. нзбра́се вънелю сы́ро пу́стную. бавн ѡ. (без край)

Нач.: їредь нмать ца́рїе бавен҃їн хрт҃їа́не. кога́ цьть дасн прово́деть войскьта сво́а на бо́й. н напр҃е́дь вн҃ка фела́ль, за́мь да́се го́тветь че́ цьть да ндать на́ войска.

Към текста някъде се срещат пояснения на полето. Така на л. 40а има бележка: чити хубаву наготвено. На л. 170б: Мнѡго сн҃ь нн на

дша, нн на снага, нн на работа файда нма. На л. 140б с гръцки букви *Γεώργιος*. На л. 8а като илюстрация към текста са нарисувани везни.

Бележки: На л. 162а същото червено мастило от друга ръка добавка: день в: ѓа: ѕ: о: г: (1673)

септ: лѣто

На л. 170б — ѓаѕои (1670). На първата страница късна ръка погрешно е написала с молив: Дамаскин, Сборник отъ слова и поучения от XVIII в. 1770, 1773 г. листа 86 и 158. Йерод. Теодосий. На л. 178б с друга ръка: конь пиши перо поученїе хртїанѡмь.

Език новобългарски, североизточно наречие. По правопис близко до най-старинните новобългарски дамаскини като Протопопинския, Люблянския, Тихонравовския, Троянския. Отделни важни езикови черти го различават от публикувания вече Троянски дамаскин. Така напр. в новия Троянски дамаскин системата на показателните местоимения е както в Протопопинския и Люблянския — *тойзи, тази, това, тїа*, докато в публикувания вече Троянски дамаскин намираме система от западнобългарски тип — *тоиа, таиа, това, тїа*. Ръкописът[23] представя интерес и със сравнително редовно и правилно поставеното ударение (от североизточен тип).

№ 19 (16). *Александрия от 1816 г.*[24]

130 л., 21,5 × 15 (текст 15 × 11,5). Има оригинална пагинация с буквени цифри, която започва от л. 3 и според която липсва л. 1 (началото на текста). Хартия с воден знак шестолъчна звезда и част от знак, приличен на спирала, който не се идентифицира с подобна фигура в наличната справочна литература. Хоризонтални редове през 1 мм, а вертикални — през 2,7 см. Мека кожена подвързия. Бързописно писмо по 17 реда на страница. Орнаментирани начални букви с червено мастило. На л. 1б наивна рисунка на Александър Македонски с пера на главата, вдигната сабя, насочен пищов и ботуши. Пред него конник със същите пера и някакви животни (коне?).

Начало на л. 3а: (в): вище как ны ѡсѝромаше земли́те: на̀ши и ѡпустѝ и ни́я ни можѝмъ да са бїемъ са не́го ѡ магїи́те не́гови и са зго́вориха и пи́саха на вели́ца да́рї щото бе́ше на Персѝдъ: и тай му писаха нїя чи́тирма кра́люви...

Край: ...и много вре́ме зе́маха персиденете хара́чь ѡ македо́нете ала днеска имь платиха главите и фаидата и пла́чеше дарїа сась жа́лъ голе́мъ.

Език новобългарски, североизточно наречие.

---

[23] За този ръкопис вж. Б. Велчева, Един неизвестен български дамаскин, Български език, 1968, кн. 2—3, с. 225—243.

[24] За ръкописа вж. К. Мирчев, Още една новобългарска Александрия от началото на XIX в., Годишник на Соф. университет, т. XLIII, 1946/1947, с. 1—44, където са публикувани 98 листа от текста, част от приписките и е направено изследване на текста и езика; П. Мутафчиев, Из нашите старопланински манастири, СбБАН, XXVII, 1931, с. 116 (публикувани са три от приписките на Пенчо Димов); Еп. Харитон, цит. съч., с. 169—172.

Бележки:

Л. 1а: Сия Книжица Принадлежитъ отцу Петру Димитрiевичу Севлискому.

Прочетохъ Сїѧ Книга азъ многогрѣшныи Никóлчо Пéтковъ сы́нъ Ба́рбольскїи Новосéлицъ 1827-го годи́на мѣсѧца їунїѧ 8-й дéнь. — Следват имена.

Л. 1б: (неясно) поздравленїа ѿ попь Рад(ѧ) и ѿ епитропа Петра до Трявна за трон(...) вли(...)а и за тем(...) за параклиза до Іѡникїа.

Л. 2а: имена и бележка: прочету сиѧ алекѯандриѧ асъ млогогре́шни Аѳанасъ Минчувъ ѿтъ селу Батошуву, сине: ҂аѡле [1835] гда.

Л. 2б: сиѧ кни́га проче́тохъ азъ попъ Кири́лъ ѿ Ново селѡ ѧзаци́ у́лу на Батошовскиѧтъ манастиръ: 1844.

Сиѧ алеѯандрiѧ на хаци́ Макарiѧ.

Л. рк҃з. а: Конѣцъ слава богу 1816.

Че писа́ азъ по Пе́нчѡ си Димов ѿ Селвиово че закачи да ѧ пи́ша ѿ краѧ на маіа к҃з. де и са сварши́ на їулiа на і҃. де

Л. рк҃з. б: Сїѧ книга що са нари́ча наі(м)е алеѯандрїѧ испи́сахъ іа азъ по Пѣнчо Димовъ синъ ѿ Спáса попъ Хр҃товъ сы́нъ ѿ Плѣвенъ и кои ѧ чите да ри́че бг҃ъ да му прости согрешенїето и тогась баѧ азъ по Пенчо на ле́та к҃в ҂аѡѕ мца їунїѧ і҃ де

Л. рі҃. б: Петаръ Димовичъ

рука попъ Пѣнчова сы́нъ Димитрiйовъ ѿ Се́лви́.

Л. рки҃: Кто́ ли се ѡженитъ не и́матъ ра̀достъ. и не роди. к'толи́ роди́т' не будетъ жи́во кто ли будеть живо а то злочесто: — :

А҆щѣ бо пойдутъ точiю на пу́ть милостъ не и́матъ а҆щѣ на сут' пойдуть посрамѣнь будетъ в(а) своѧ при́дутъ: кто ли таргуеть во изгубля́етъ въ тiѧ дни́ во всякои дела́ кто ли дни сiе соблю́дает живо́ть сво́и ми́рнѡ безскверно проводитъ.

С тайнопис: ѿкѳ: ѿъ: клклиъ: оуцвѡѱлиъ ѿвнь: скоененъ: оѳ: тѳ: цъ: ѕвувѱцъ: ѿвнь: / Спасъ поповъ Христовъ синь ѿ Плевенъ /Пе/таръ Ди(м)итръ синь/

Л. рк҃ѳ: Ведомо бу́ди вси дни́ а҆ви бг҃ъ проро́ку Моисею да покажетъ на сино́мъ человечески́мъ да не соделаете и соблюдете нѣ начинаите на никое дело:

мцъ септеврiе 3—24; мцъ октовр҃iе 13—21; мцъ ноевр҃iие 5—11; мцъ декевр҃iе 6—14; мцъ їануа́р҃iе 2—4; мцъ февруарiе 1—23; мцъ

мáрта 4—20; мцъ априлiа 3—20; мцъ маiа 6—20; мцъ iуниа 13—12; мцъ iулiа 6—26; мцъ авгѹста 4—15.

Въ тiа днi кто се разболитъ не стает᾽.

Л. рк҃ѳ б: (с киновар): Сiѧ алеѯандрiа На попъ Пенча ѿ Севлiовѡ сúнъ Дúмовъ и които не чете на неѧ грѣ́х му на душа иллѣ които ѧ ѿкрадне саль тiѧ да му ѿстáне Писа҃ азъ попъ Пѣнчѡ́.

По-долу на арабски и турски: Ѣлúф᾽. бе. ти. се. цимъ. ха. хъ. далъ. зе́лъ ръ. зе. синь. шинь. сатъ. дать. тъ. зъ. аинь. гаинъ. фе. кафъ. кефъ. ля. ми. нунъ. вавъ. хе. немеслѧ. е. бúръ юстюнъ бúр᾽ юстюнъ бúр᾽ есре бúрь мъм ики юсъю᾽и ики есре́ ики мъм цéмъ тещúъ᾽ мее́тъ хамца́ елúфъ узунь елúфъ

Ѣлúмъ азаръ топракъ ѿлурь ѧзанъ ѿкуѧнъ рахметь ѿлурь буна сахат᾽ кетаби дюнѧда калъръ. С тайнопис: ѿк҃ѳ ѿъ: клклиъ оуцвѡулиъ ѡвнъ: скоеиенъ о҃ѳ т҃ѳ цъ: sвѯвѱ цли́ т ѡвнъ квѡ҃ѳцъхъ: ѳѡъ: ѿк҃ѳ: ѿъ: п҃ѳ: ѱл: бехъ: н҃ѳ: п҃ѳ: ц҃ѳ: п҃ѳ: оъ: (Спасъ поповъ Хрис(т)овъ синъ ѿ Плевенъ Ла(з)аръ Димитро(ф) синъ писа(хъ) асъ Спасъ като бехъ на Каракалъ).

На арабски: Хеб᾽цетъ хев᾽евесь хуть тї келеменъ сѧ афесь карúшитъ сехъ хась даази (.) лéнь фета бааре кел хеахе аáсени алекайнъ раббú éсиръ вемаа тю áсс᾽р᾽ раб᾽б᾽ тема бúл᾽ хайр᾽ Ѣлúв᾽ бе ти.

№ 20 (19). *Писмовник от 1828 г.*

Обяснение под заглавието: сый есть посланницы различнiи или изводы как дховнагѡ чина препоченнаго на всѧкомъ мѣстѣ. Такожде и мiрскаго коегождо лица влѧюще достойнаго тит ла.

21 листа, 20,5 × 15,5 см. Хартия с хоризонтални линии през 1,5 мм и вертикални — през 2,8 см. Воден знак — цилиндър — на л. 3 — точно съответствие в достъпната справочна литература не се открива. Подвързия мека, картонена. Писмо уставно, черно мастило с червени инициали и заглавки, 20 реда на страница. Съдържа образци за писма до духовни и светски лица, а също и образци за парични записи.

Бележки:

На л. 2: този посланикъ на иеромонаха Антима Христовъ Дудевски Троянски манастирь 7/V/1900 година 7-ий маий 1900 година. — На л. 2[б]: ѡглавлѐнïе, публикувано от П. Мутафчиев.[25] На л. 3[а] — горе: ѡмологiа или темесюкъ кáкѡ писáти, също публикувано от П. Мутафчиев.[26] На л. 24[б] с друга ръка дата 1868 и бележки: фанаха ма краката; 721 кл8-

[25] Из нашите старопланински манастири, СбБАН, 1939, XXVII, с. 117.
[26] Пак там.

пове на срикмето 45 щатъ да са тѣѧтъ артми. На л. 26[а] отново името на поп Антимъ Христовъ поп Дудевски.

Език черковнославянски.

№ 21 (3). *Разходна книга* на Троянския манастир. Обхваща периода от август 1860 до август 1875 г.

46 листа, 40 × 16,5. Хартия жилава, бяла, разграфена. Подвързия картонена. Различни почерци и различно запълнени страници. Изписани листове от 1б до 17а, и 45б.

Ръкописът представя интерес с данните, които съдържа за историята на манастира и за неговите търговски връзки и отношения. Включва между другото бележка, че манастирът е давал пари „за камбаната в Букурещъ". Езикът съдържа народна лексика, много местни и лични имена.

Най-ранната бележка е от 15 август 1860 г. „дето са продали фодаите сасъ времето и то са са дали тези пари на дюлгерити за борчатъ сасъ калугерска ордина Станѡ Панчувъ плати на Илиж Сопотненицатъ (гро᷑) 2200."

На л. 1б от 1863 августа 16: Кондика на Трожнски манастиръ което ще са нарежда секогодишенъ прихутъ за да са потверджва сасъ ловчанскити настожтели и подобно трожнски настожтели което ще са среща чресъ три тефтерж ѽ Ловичъ и ѽ Трожнъ и ѽ манастирж.

№ 22 (2). *Разходна книга* на Троянския манастир. Обхваща периода от 1866 до 1905 г.

65 листа, 37 × 16 см. Неразграфена тънка хартия без воден знак. Твърда кожена подвързия. Запълнени (по-голямата част с един почерк) л. 1—11а, 14б—16б, 31б—33а, 39б—41а, 58а, 59б—60а, 61а—62а, 63а—65б.

Съдържа много местни, лични имена и диалектна лексика.

Бележки: На последната корица: 1868 г. ıуня 10. Уставямь на попь Сосима пари да харчи за разноска като утвождаши на Сопоть. — Подолу:

давамь на Петк(.) 2 бишлкя и полвин 12:2
1 дваниць 3:40
16:

№ 23 (10). *Мемоарни записки* „Забѣлежки върху живота на родителите и семейството на свещеник Стефан п. Димитров".

73 листа, от които са изписани първите 8. Размер 24 × 16. Картонена твърда подвързия.

Отразява семейни и обществени събития главно през годините около Освобождението. Авторът е бил свидетел на освещаването на черквата „Св. Стефан" в Цариград, идването на Екзарх Йосиф I в Троян през 1881 г., на случки от Руско-турската война и др.

Бележки: На л. 73а бележка от йеродякон Йосиф Николов от Крушево, Битолско — брат в Кичевския манастир „Пречиста", че през 1898 г. посетил Троян.

* * *

От старопечатните книги са извлечени следните бележки:[27] № 990/559. Книга житіи стыхъ, Москва, 1805 г. Под текста на л. а — л. д: 1835: да знано буди ѓаѡ̃ле куга са поднови църквата на манастира троѧнски: беши ігумень Партеніе ѡ̃ Сопоть.

№ 993/562. Служебник, а҃ѱое. На първата корица отвътре: 1778. да са знаи азъ Коста синъ Николувъ ка пруваждамъ таѧ свита лютюргиѧ на свита Петка да бади харизана за помущъ христиѧн'ска и наша и да си поменува Коста синъ Николувъ попъ Костадинува унука на парусиѧ.

№ 1004/556. Книга житіи стыхъ, Москва, 1805 г. На корицата: 1867 става размирица въ Турция писал... 1877 Турция и Росия стана бои големъ в Болгариѧ бега... турцити беи 1882-то попъ Семионъ.

№ 1000/582. Исак Сирин. На л. 1а: Сия книга купи Иванъ Колювъ да служе на ста бдца на Троянскиятъ манастиръ за душевно спасеніе и телесно здраве кои прочте да риче бгъ да прости мцъ дикеврия ѳ-денъ ѓаѡ̃ѕ.

№ 1002/604. Патерик. На корицата: знано буди како приложи еси патерикь Ца"ко Стано' боѧци ѡ̃ Габрово на ста бца на Троенски мнрь да служе за душевно му спасеніе 1804 авгу 15. — Надолу други имена.

№ 1061/623. Кѵрiакодрòмiо сиречъ: Недѣлникъ. поученіе. ѓаѡ̃ѕ. На задната корица: Книга сїѧ именуемаѧ є҃ское толкованіе тà есть Парѳенїѧ іеромонáха в' Калóферскаго манастира востпи́та и постриженъ: въ: 1794: мца септе"в 9: а купленіе книзѣ сéй в: 1813: въ Калóфе:

Прїидо же оу лáвру Рúллскую въ: 1817: мца іýнїа: 28: числà

№ 1072/605. На последната корица с молив: óче попъ Пéнчо праща" ти тáѧ книга дето порача да ѧ прочетешъ и да ѧ провóдишъ ндира, а тй да ны прати" Киро цàръ книшката по Петра и прощаваи.

по" Фїлѳеи

№ 1134/612. Йоан Златоуст от 1775. част от рецепта: в ѡ(к)и дули, да ура̀т да ѡ... вода и тури с ѡ(к)а меть со чорбата да ѡстане...

№ 1137/601. Псалтирни тълкувания. На задната корица: месѐцъ мàртъ в к҃ѳ. денъ да сà знàе какво ходúхъ на село Новое за мертекъ азй Игнатъ грѐшникъ ѓаѡ̃ї. (1810).

№ 1156/584. Октоих. На посл. страница: цена ки. руб: копен без преплету.

[27] Тук не включваме досега публикуваните бележки от В. Пандурски, П. Мутафчиев и еп. Харитон.

№ 7. Печатан синодик от XVIII в. (с № от ръкописната сбирка). На празните страници ръкописни бележки:

л. 3а: извесно буде ка̀ко приложи́ кнь На̀но Новакь на...а бце + 1785 + сїѧ проскомо́диѧ при́ложи́ кнь На́но сы́нь по́повь Ни́ко́лов и мати́ѧ его̑ва Драга́на и сопружница́ его̑ва Не́до и чада его̑вы́ Ни́кола Га́но кои посегне да ѧ о̑несе о̑ манастирь да е проклеть о̑ тїѣ о̑ци.

л. 37а: селѡ Огарьчинь Стоию Пенчо. Долу: село Сопот ась Хри́сто по̑: Симеоновь за кьщата моѧ дету бехь ѧ вручиль на ста̄ богорода дунесухь за неѧ :ф̄: (гро̑) словомь петьстотинь.

На л. 38-а монашески имена с дата 1806 г. На л. 37б, 38б, 39а, 40а до 64б лични имена на жители от ѳеѳювинїе, село Сопотъ, Черни усемь, Колибьї, Валето, селѡ Троѧнъ, грать Филебе и др. (повтарят се някои от местните имена в рък. № 12 (4); нови — Какрина, Ча́рновѡ, Гвозница, Балцилари, Пещира, Кръшово, грать Свещовь, Хамцалари, Паничарка, Синцилий, Млѣчова, Сушїца. Отбелязани са дати а̄ѱs, а̄ѱпе, 1787, 1788, 1794, 1806, 1804, а̄ѡїи, 1876, 1878.

№ 1195/621. Евангелие. На л. 1б: 1857 26-го септемврїѧ Азъ же, още съ други две: Апостол и часословъ, принадлежа на Троѧнскїи Монастыръ даръ о̑ Росїѧ чрезъ Сищовското читалище съ прошенїето на о̑ца Архимандрита Авксентїѧ.

№ А 30/II/II. Ефрем Сирин. 1871 Мартъ 21 Прїѧша монашеского житїѧ сїи: Партенїи, Дамаскинъ и Доротеи. Первиимъ имѧна бѧше: Василъ (Партенїи) Димитаръ (Дамаскинъ) Давидъ (Доротеи).

№ 2179/566. ѱалтиръ, печатан в 1848 г. На л. 1ᵃ: Сїѧ книга нарицаемаѧ следованїа ѱалтиръ зехми ѧ о̑ госпожа Анна които чите на неѧ да риче гдь да ѧ прости вечнаѧ памитъ 1864 ноевреѧ: 2 денъ.

В началото на тази книга е прибавен лист от друг псалтир, на който се намират следните бележки: 1844 Сїи ѱалтиръ҃словъ купи Панаретъ о̑ Атонскаѧ гора ва лето о̑ Хрта 1844 мцъ онувїе денъ ѳї за 120 сорока турескии за две црки жалтице и два рубета турске и единнъ гра.

Избледняла добавка под горния текст: Панарето проигуменъ о̑ село Сопотъ.

СЪДЪРЖАНИЕ

Петър Динеков — Старата българска литература и националната историческа съдба 5
Лиляна Грашева — „Реалистичните елементи“ и естетическата стойност на старобългарската литература 33
Христо Кодов — Около житието на Кирил Философ 53
Тома Ст. Томов — Една възможна българска успоредица на легендата за Грала (Из житието на Константин-Кирил Философ) 65
Елена Тончева — Към въпроса за музикалната дейност на славянските просветители Константин-Кирил и Методий 81
Куйо М. Куев — По някои въпроси относно авторството на Азбучната молитва 103
Боню Ст. Ангелов — Сказание за железния кръст 121
Иван Дуйчев — Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания . 157
Светлина Николова — Патеричните разкази в историята на старата българска литература 167
Константин Мечев — Към тълкуването на два въпроса из историята на старобългарската литература 193
Климентина Иванова-Константинова — Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България) 209
Донка Петканова-Тотева — Димитър Кантакузин — жизнена съдба и поетическо откровение 243
Божидар Райков — Йеромонах Даниил и Етрополският книжовен център през първата половина на XVII в. 263
Стефан Кожухаров — Неизвестно произведение на старобългарската поезия 289
Кирил Пиструй — Евангелски листове от Сибиу 323
Боню Ст. Ангелов — Извороведчески приноси 333
Елена Коцева — Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в. 369
Апостол Михайлов — Един неизвестен софийски мъченик 403
Петър Атанасов — Четириевангелието на йеромонах Лаврентий 413
Костадинка Паскалева — Триптих с поменик от Кремиковския манастир . 441
Асен Василиев — Към образите на Климент Охридски 457
Боряна Велчева, Емилия Кочева и Стефан Кожухаров — Ръкописната сбирка на Троянския манастир 461

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ИЗСЛЕДВАНИЯ И МАТЕРИАЛИ
Кн. I

*

Изд. редактор *М. Костова*
Художник *Г. Георгиев*
Худ. редактор *Д. Донков*
Техн. редактор *Н. Николова*
Коректор *Ел. Котева*

*

Изд. индекс 4217
Дадена за набор на 14. IV. 1971 г.
Подписана за печат на 30. VIII. 1971 г.
Формат 71/100/16 Тираж 1500
ЛГ III—8
Печатни коли 31,58 Издателски коли 37,58
Цена 5,19 лв.

*

Набрана и отпечатана в Печатницата на Издателството на БАН
София, кв. Гео Милев, ул. 36
Поръчка № 244