СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Пр 7

10

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Боню Ст. Ангелов Лиляна Грашева,
Петър Динеков (отг. редактор), Христо Кодов

Адрес на редакцията: Старобългарска литература
Институт за литература, кв. „Гео Милев", ул. „Акад. Г. Бончев", IX бл.

© Институт за литература
1981
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *Ел. Котева*
Изд. индекс 8248 Дадена за набор на 12. IX. 1981 г. Подп. за печат 15. XII. 1981 г.
700×100/16 Тираж 700 Печ. коли 7,38 Изд. коли 9,56 УИК 11,68 Цена 1,90 лв.
Печатница на БАН—1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев" Поръчка № 439

Код 28 9535322311 / 5064-6-81

82 Б (05

литер

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 10. СОФИЯ. 1981

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ — ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Пр. 2569/82

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

СЪДЪРЖАНИЕ

Климентина Иванова — Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски 3
Иван Добрев — Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник 16
Тацуя Мориясу — Хазарская миссия Константина (Ее значение в ЖК) 39
Иван Буюклиев — Манасиевата хроника и средновековното езиково и литературно съзнание 52
Ролан Марти — Стилистические особенности апологии Храбра 59

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Илия Тодоров — Из ръкописната сбирка на манастира Путна 71
Зое Хауптова — Похвала царю Симеону, ее автор и византийские образцы . . . 88
Алда Джамбелука Коссова — Върху ръкописната традиция на „Азбучната молитва“ (В отговор на проф. Куйо М. Куев) 95

ПРЕГЛЕД

Донка Петканова — Възпоминание за проф. Александър Милев 100
Татяна Мострова — Втори международен колоквиум по старобългаристика . . . 102
Сергей Райчинов — Международен симпозиум за Търновската школа 107
Александър Наумов — Научна славистична сесия в Гданск 109

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Имре Тот — “Saint Catherine’s Monastery, Mount Sinai An Early Slavonic Psalter from Rus” 111
Анисава Милтенова — Светлина Николова. „Патеричните разкази в българската средновековна литература“ 114

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

ВИЗАНТИЙСКИТЕ ИЗТОЧНИЦИ НА ПОХВАЛАТА ЗА КОНСТАНТИН И ЕЛЕНА ОТ ЕВТИМИЙ ТЪРНОВСКИ

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА

Тематиката на повечето житийно-панегирични произведения на Патриарх Евтимий е свързана с българската история; в Похвалата за Константин и Елена (нататък ПКЕ) обаче той се насочва към един култ, възникнал приблизително хилядолетие по-рано, но останал актуален през цялата византийска история. Така Евтимий Търновски се включва в кръга от писатели, които в различно време и в различни форми разказват за живота на Константин Велики. Личността на този знаменит император олицетворява не само тържеството на християнството, но и тържеството на идеята за земната империя на Христос и за византийските (а в най-широк смисъл — и православните) императ*ори* като приемници на тази идея. С царуването на Константин (324—337) започва нова епоха — епохата на византизма. В съдбата на християнството дейността на Константин играе роля, не по-малка от тази на първите разпространители на новата религия.[1] Естествено църквата не само канонизира императора и неговата майка Елена, но ги обявява и за „равноапостолни". Константин пръв прави от кръста символ на една велика империя и символ на победа над неприятелите си; създаденият от него град, разположен на два континента, е също символ — на могъщата християнска цивилизация.

Първият църковен събор, който формулира Символа на вярата, заседава под покровителството на императора, а дейността на майка му Елена слага началото на августейшото покровителство над „светите места".

С течение на времето личностите на Константин и Елена стават на свой ред също символи на идеалната императорска власт. Освен общия им празник — 21 май — в църковния календар има още дати, свързани с техния култ: 14 септември (Въздвижение на кръста), Третата неделя от Четиридесетница (т. нар. Кръстопоклонна), Неделята на Никейските отци, на отците от Ефеския събор и др.

От дейността на Константин Велики е останала обемиста документация. С течение на времето тя се смесва с легендите и се слива с тях в сложен

[1] Независимо от това, че по време на Константиновото царуване християнството не е било официално обявено за държавна религия, то фактически се налага като такава след Миланския едикт от 313 г. Каквито и да са били убежденията на Константин Велики (според някои историци той никога не е приемал християнството), императорът е поставил новата религия в привилегировано положение. Присъствието му и участието му в Първия вселенски събор е в същност акт на свързване на светската власт с църквата и в този смисъл е равностойно на официално признаване на християнството за държавна религия.

конгломерат, изчистен от всичко, което е извън култовите изисквания. Личността на Константин Велики намира отражение не само в първоизворите на византийската агиография, но и в основните съчинения на византийската историография.[2]

Въпреки че Константин е почитан както от Западната, така и от Източната църква, православната традиция е запазила много по-широк кръг произведения, свързани с неговия култ. Част от тях преминават и в изкуството на славянските народи.[3]

В същност Евтимий Търновски е първият и последен славянски панегирист, възхваляващ делата на Константин Велики. Обаче един бегъл поглед върху панегиричния репертоар на славянските сборници от втората половина на XIV в. показва, че десетки творби — пряко или косвено — имат отношение към същата тема.

ПКЕ, както е известно, е „поръчано" произведение. От послеслова му личи, че книжовният труд на Патриарх Евтимий е вдъхновен от българския владетел: иже на сїе насъ поноудивый словѡ,[4] както пише сам Евтимий. Поръчката на цар Иван Шишман не е случайна. Тя отразява засиления през XIV в. интерес към Константин Велики. Личността на императора, който според преданието е създал великата християнска империя на Изтока, вълнува въображението на хората от XIV в., когато от могъществото на Византия са останали руини, но интензивният духовен живот синтезира десет столетия интелектуален и богословски опит. При това балканските владетели имат и друг повод за подчертан пиетет към Константин Велики. Неговото родно място бил град Ниш, известно време той пребивавал в Средец, преданията свързват различни местности от западната част на Балканите с моменти от неговия живот и живота на императрица Елена. От XIV в. е и легендата, според която Константин (чрез Ликиний) е родоначалник на сръбската династия. „Лозата на Неманичите" започва от Константин Велики.

И така цар Иван Шишман възлага на българския патриарх и свой наставник да напише слово, възхваляващо равноапостолния християнски император, чийто наследник в духовен смисъл на думата се е смятал и самият Иван Шишман. На свой ред Патриарх Евтимий използува класическата форма на панегирика, за да изрази възгледите си за императорска дейност, да отбере факти, обрисуващи царуването на Константин като пример на обществено и лично поведение; непосредствената цел на Евтимий е да даде най-добър образец на държавник в християнските представи и според разбирането на съвременниците: „Боудн же и тебѣ подражателю бытн благочъстивѣншомоу Константнноу и съ нимь вѣчьныхъ наслаждтн се благъ..."[5] — се об-

[2] Преглед на обемистата литература за Константин и Елена има в много изследвания и справочници. Сравнително пълни библиографски данни вж. у: M. Guidi. Un BIOΣ di Constantino — Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. — Ser. V, 16, 1907; F. Gabrol — H. Leclercq. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t III. Paris, 1914, col. 2622 — 2635. Специално за агиографските произведения, посветени на Константин Велики, вж. М. Крашенинников. Prodromus Sylloges Vitarum Laudationumque Sanctorum Constantini M. et Helenae matris eius. Graeca atque slavice mox edendarum. Юрьев, 1915. — Византийское обозрение. Приложение к тому № 1.

[3] Много скоро след покръстването в културата и литературата на южните славяни проникват произведения, свързани с култа към Константин и Елена — песнопения, проложни жития, слова и др. Изображенията на Константин и Елена в южнославянската иконография датират също от ранна епоха. Срв. М. Крашенинников, пос. съч.; Г. Суботић. Свети Константин и Јелена у Охриду. Београд, 1971.

[4] ПКЕ е издадено в книгата на Е. Калужняцки: E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Wien, 1901, p. 103—146); Текстът на ПКЕ тук се цитира по изданието на Е. Калужняцки.

[5] Пак там, с. 146.

ръща Патриарх Евтимий към височайшия си адресат. Несъмнено Евтимий не е могъл да посочи на своя владетел по-добър и достоен пример за подражание.

Както вече се каза, за Константин и Елена по времето на Евтимий Търновски съществува обемиста агиографска, историографска и дори апокрифна литература. Евтимий е трябвало да направи подбор на своите източници и той много точно определя характера на писателския си труд: да не съчинява нещо ново, нито да следва „лъжливи басни", но *да състави* словото си съгласно с истинските и нелъжливите свидетелства; да подбере неизмамни факти, които могат да се намерят и в божествените писания.

От наша гледна точка произведението на Евтимий Търновски е компилативно-преводно; от гледна точка на средновековните представи за писателски труд ПКЕ е съобразено с най-важните изисквания за високохудожествена литературна творба: правилен избор на изворите, ненарушима вярност към догмите, нетърпимост спрямо съмнителните в идейно отношение места и грижлива, ювелирна стилно-езикова изработка, благодарение на която творбата има право на живот и основание да се поднесе в дар на владетеля като „многожелателно съкровище".

Всички византийски автори, разработващи темата за император Константин, черпят в крайна сметка (пряко или косвено) от един основен източник — от съчиненията на Евсевий Кесарийски (Евсевий Памфила). Евсевий е съвременник на император Константин и е първият християнски писател, който защищава основните идейни и политически концепции на държавното и църковното устройство при новите обществени условия. Евсевий е родоначалник на редица жанрове на средновековната литература; в частност той е първият историк на християнството. В неговото творчество се наблюдава непосредствено приемствеността между елинистичната традиция и новата християнска култура. Евсевий е придворен проповедник на Константин Велики и посвещава на своя император няколко творби, между които — една похвална реч, произнесена по случай 30-годишнината от царуването на Константин на 25 юли 335 г. в присъствието на височайшия юбиляр, а след смъртта на Константин написва едно обширно животоописание, озаглавено: „*Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εἰς τὸν βίον τοῦ Μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ Βασιλέως*". В библиотеката на Фотий животоописанието е означено като „Похвално четирикнижие за великия цар Константин"[6].

„Четирикнижието", писано след смъртта на Константин (337), е образец на риторично произведение, изпълнено според естетическите норми на „втората софистика" и едновременно — подчинено на естетическите и формалните изисквания, които стават задължителни за панегиричния жанр в средновековната литература.

Авторите, които след Евсевий третират темата за Константиновото царуване или за някои основни моменти, свързани с християнската му дейност, използуват, често буквално, значителни пасажи от „Четирикнижието" непосредствено от първоизточника или един от друг, така че за по-късните произведения не е леко да се определи дали дадена част възлиза непосредствено към Евсевий или към друг източник, следващ стриктно своя първообраз.[7] Във всеки случай по-често се срещат „непреки" цитати от Евсевий и

[6] Произведенията на Евсевий Памфила, посветени на Константин Велики, са поместени в Patrologia graeca. Т. 20, „Тържествената реч" на col. 1315—1439, а „Четирикнижието" — col. 910—1252. В статията навсякъде се цитира това издание, като са спазени номерации на главите.

[7] Характерен пример за такава „вторична" заемка са общите части на две различни по жанр произведения — обширното Житие на Константин, което се счита за Метафрастово и „Църковната история" на Никифор Калист, автор от XIV в. И в двете творби се сочат за из-

дори посочването на името му не означава непосредствено използуване на неговото „Четирикнижие"; името на Евсевий, както и цитатът може да бъдат заети от прекия източник на творбата. Такова отношение към изворите изобщо е характерно за цялата византийска литература. Освен това „Четирикнижието" има авторитета на първостепенно свидетелство за живота (поточно — за житието) на император Константин — то е твърде обемисто повествование, в което образът все още не е влязъл в рамките на нормативния идеал, но се доближава до него. Изграждането на образа се постига преди всичко с натрупване на доказателства за християнската дейност на героя; разказът е наситен с дословно приведени документи (писма, послания и писмени разпоредби), описания на „жестовете" и постъпките на Константин в различни случаи и обширни авторски коментарии към тях. Същевременно се премълчават всички моменти от живота на Константин Велики (а те не са малко), в които императорът се разкрива в не твърде благоприятна светлина. Впрочем Евсевий изрично се уговаря в началото на своето съчинение (кн. I, гл. 17), че ще говори *само за богоугодните дела* на своя герой, с което противопоставя идейно своя панегирик на античните биографии от типа на Плутарховите.

Като се има пред вид, че на Евтимий са могли да бъдат достъпни най-вече агиографските и отчасти — историографските източници за Константин и Елена, бихме очаквали, че неговото изложение ще зависи от някое житие, разпространено във византийската книжнина. Сравнението на текстовете показа, че наистина основен източник на ПКЕ е една житийна творба, писана между VIII и X в., която повечето изследователи приемат за дело на Симеон Метафраст. Житието е включено в т. нар. „Метафрастови чети-минеи" под дата 21 май. Независимо от този основен източник Патриарх Евтимий, изглежда, е използувал непосредствено и Евсевиевите произведения за Константин Велики.

Какво го е подтикнало да прескочи цяла редица достатъчно авторитетни автори и да се обърне направо към един писател със съмнителна от догматична гледна точка репутация? Всеизвестно е, че върху Евсевий Памфила открай време тежи обвинението за приятелство с Оригена и уклон към арианство. Обеаче в произведенията, посветени на Константин Велики, богословски те възгледи на Евсевий Памфила са слабо изразени. При това Евтимий щеда е бил повлиян от известна аналогия между собственото си положение като предстоятел на църквата и приближен на царя и положението на Евсевий при двора на Константин Велики. Сама по себе си подобна аналогия е вече възхвала за Иван Шишман, комуто е посветена творбата. И още нещо. Втората, дидактична линия има важна роля в замисъла на ПКЕ, а тя изисква покрай риториката и някои конкретни примери за държавническа мъдрост, с които изобилствува повествованието на Евсевий и които по-късните агиографи пропускат. И не на последно място непосредственото използуване на Евсевиевите текстове е възможно и поради стиловото съзвучие с представите на нашия автор за панегирик, посветен на царя и произнесен в негово присъствие. Затова се оказва възможна в увода на ПКЕ да се включи част от първата глава на тържествената реч, произ-

точници Евсевий Памфила и църковният историк Геласий (чието съчинение не е достигнало до нас). Според изследователите обаче нито авторът на Житието, нито Никифор Калист са използували непосредствено „Четирикнижието", а са черпали по всяка вероятност от един и същ извор — недостигнала до нас агиографска преработка на „Четирикнижието". Между другото трябва да се отбележи, че тъкмо от Житието известието за Евсевий и Геласий се появява и в ПКЕ. — За източника на Никифор Калист вж. F. Nau. Les constructions palestiniennes dues à sainte Hélène d'après une rédaction du X-e siècle, source de Nicephore Calliste, VIII, 29, 30, 32. — Revue de l'Orient chrétien, 1905, X, p. 164—168.

несена от Евсевий по случай 30-годишното царуване на Константин. Без да бъде оратор по призвание, Евсевий влага цялата си ерудиция и познания по класическа риторика, за да изпълни образния реквизит на елинистичната литература с ново съдържание.[8] Речта от началото до края е пропита с идеята за християнската държавност. Евсевий уверява присъствуващите, че не спада към ония, които очароват тленното ухо с тленни разкази и жертвуват смисъла заради удоволствието (col. 1317). Неговото изложение изобилствува с тропи и патетични сравнения, които трябва да внушат, че Константин е „заимствувал от бога и чрез бога начина на царуването си" и че той управлява, подражавайки на всевишния. В началото на първата глава Евсевий описва вселената, чрез чийто божествен порядък и хармонично устройство се прославя бог-творец. Целият пасаж е разгъната съпоставка между небесното величие на бога и земното — на Константин. Естествено е, че началото на подобна съпоставка ще прославя не височайшия юбиляр, а бога, т. е. няма да противоречи на имащите задължителен характер по-късни панегирични встъпления и може да се свърже с тях. Ето как Евтимий Търновски е използувал „Тържествената реч" в ПКЕ:

Μέγαν δ' ἐγὼ βασιλέα καλῶ, τὸν ἀληθῶν μέγαν· τοῦτον δ' εἶναί φημι (οὐ νεμεσήσει δέ παρὼν βασιλεὺς, ἀλλὰ καὶ συνευφημήσει τῇ θεολογίᾳ) τὸν ἐπέκεινα τῶν ὅλων, τὸν πάντων ἀνώτατον, τὸν ὑπέρτατον, τὸν ὑπερμεγέθη, οὗ θρόνοι μὲν τῆς βασιλείας, ἁψίδες οὐράνιοι, γῆ δὲ ὑποπόδιον αὐτοῦ τῶν ποδῶν· οὐδέ τις ἐπαξίως νοῆσαι τοῦτον δύναιτ' ἄν φῶς δ' ἀμφ' αὐτὸν ἀπαστράπτον ἀῤῥήτοις ἀκτίνων μαρμαρυγαῖς παντί τῳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἀπείργειτὴν θέαν.

Τοῦτον στρατιαὶ περιπολοῦσιν οὐράνιοι, δορυφοροῦσι δ' ὑπερκόσμιοι δυνάμεις, τὸν αὐτὸν δεσπότην καὶ κύριον καὶ βασιλέα γνωρίζουσαι· ἀγγέλων τε ἄπειρα πλήθη, θίασοί τε ἀρχαγγέλων, καὶ πνευμάτων ἁγίων χοροί, τῶν ἀμφ' αὐτὸν μαρμαρυγῶν ὥσπερ ἐξ ἀενάων φωτὸς πηγῶν ἀρυτόμενοi, καταυγάζονται φῶτά τε πάντα, καί φώτων ἀσωμάτων θεῖα καὶ νοερὰ γένη, τὸν ἐπέκεινα χῶρον οὐρανοῦ λαχόντα, τὸν μέγαν βασιλέα τοίς ἀνωτάτω καὶ θεοπρεπέσιν ὕμνος γεραίρουσι· μέσος δ' ἀμφιβέβληται μέγας οὐρανὸς περιπέτασμα κυάνεον, τοὺς ἐκτὸς, τῶν εἴσω βασιλικῶν οἴκων διεῖργον· ἀμφὶ δε τοῦτον ὡς ἐν βασιλείοις προθύροις περιπολοῦσι δαδουχοῦντες, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν φωσφόρα, τὸν βασιλέα τι-

Велика же азъ царя нарічю, соущаго въ истиноу велика и въсѣхъ вышшаго, егоже прѣстоль небесныи кроуѕи, земля же подножїе ногама его, егоже свѣть окроужаеть непрѣстоупныи, емоуже воинства прѣдстоет аггл'ска. Того бѡ владыкоу и господа и царя вѣдеть прѣненсчѣтенная она мнѡжьства, анкове же архаггльсцїи, такожде Херовїмн и Серафїмн, начела и господьства, власти же и прѣстоли и силы, нъ и въсе всѣхъ свѣтыхъ съслѡвїе немлъчное въспѣваютъ славослѡвїе и ѡт прѣсносоущнаго его свѣта лоучамн оѕарают се сл/ъ/нце же коупно и лоуна и въса нѧже по небесн свѣтещаа съ многою слоужет красотою и благочнїемь, непрѣстаннымъ сїающе свѣтѡм, въздоух же и въсе птнце небесные и сѣкоущаа въздоухь, земля же и сади съ плѣжещемн въсѣмн, море же и нсточнцн своа по чнноу ѡтдаютъ дѣнства не тъчїю же нъ и въсь чловѣчьскын

[8] Съвременниците на Евсевий са слушали с удоволствие този панегирик въпреки неговото „аморфно велеречие, в което трудно се долавя партитурата, по която се разиграва". Речта на Евсевий (по сполучливото определение на Н. Брагинска) е построено подобно на фриз, който се изработва еднакво грижливо както откъм страната, обърната към зрителя, така и откъм вътрешната, невидима страна. Тази втора страна е била предназначена за очите на божеството, а смисълът ѝ — за неговия слух. — Н. В. Брагинская. Эон в „Похвалном слове Константину" Евсевия Кесарийского. — В: Античность и Византия. М., 1975, с. 286—306. Там е направен анализ и на някои философски понятия в духа на класическата древност у Евсевий.

μῶντες, αὐτοῦ τε νεύματι καί λόγῳ, τοῖς τὸν σκότιον ἔξω λαχοῦσιν οὐρανοῦ χῶρον, φωτὸς ἀσβέστους ἐξάπτοντες λαμπάδας... λαοὶ παμπληθεῖς κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις, ἐθνῶν τε ἄρχοντες ἐκκλησιάζοντες, εὐσεβοῦσιν, ὑπὸ μεγάλῳ Σωτῆρι καὶ διδασκάλῳ παιδευόμενοι...

... τοῦτον αἰῶνες ἄχρονοι πρὸ οὐρανοῦ τοῦδε καὶ πρὸ κόσμου, ἄλλοι τε τοῦτον ἄπειροι αἰῶνες αἰώνων, πρὸ πάσης τῆν τῶν ὁρατῶν ὑποστάσεως, μόνον καὶ μέγαν Δεσπότην καὶ Κύριον ἐπιγράφονται· τοῦτον καὶ αὐτὸς ἐπὶ πᾶσι καὶ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντας, ὁ προὼν αὐτοῦ μονογενὴς λόγος, ὁ δη μέγας Ἀρχιερεὺς τοῦ μεγάλου Θεοῦ, παντὸς χρόνου καὶ παντὸν αἰώνων πρεσβύτατος, τῇ τοῦ Πατρὸς καθωσιωμένος τιμῇ... (col. 1320—1324).

рwдь н въса мнwжьства, єзыцн же н племена н страны єдногласное въсылаютъ славословїє, того цара н владыкоу н бога вѣдеть надь въсѣмн н прѣжде въсѣхъ н по въсѣхъ н єдноразноє его слово, печать равнwобразноую невндимаго wтца, архїерея великаго, великаго съвѣта wтча аггела, єгоже Мwусн провъзвѣстн н пророцн прорекоше, апостолн осѣзаше, моученнцн нсповѣдаше... (ПКЕ, р. 103—104).

Евтимий, както личи от приведеното сравнение, почти дословно се придържа към отделните фрази на своя източник, като съкращава, а някъде и перифразира онния места, които са звучали като анахронизъм или, в които се отразяват някои идеи на Евсевий, чужди за по-късното ортодоксално мислене.

И така речта за 30-годишнината от царуването на Константин съставя централната част на увода към ПКЕ. Той е съответно рамкиран от два пасажа, принадлежащи на Патриарх Евтимий. Началото е стереотипно — сравнение на празника със слънце, едно от най-често срещаните встъпления в житийно-панегиричните жанрове. Заключителната част на увода е възхвала на Константин. След като е отдал (според парафразата на Евсевий) дължимото на създателя като Пантократор, Евтимий се обръща към своя герой — император и светец. Риторичната и емоционална характеристика на Константин по настроение се противопоставя на грандиозната и статична в своето величие картина, която рисува Евсевий. Съответно е различен и строежът на фразата. В първата част ритмичните единици са не само повече на брой, но са съставени от думи с по-голям брой срички, като интонационното членение е в непосредствена зависимост от гръцкия текст; втората част е подинамична, с характерния за Евтимиевите панегирици ритъм. Това е ритмична цялост от два периода. Първият е организиран от анафоричното повторение на името Константин, а вторият — от анафората на думата въсакь (и производните) и е подсилен от вътрешната анафора на думата тобою. Тази част Д. Петканова определя като „анафорична елептична ода на светеца"[9].

Ако източникът, използуван от Патриарх Евтимий в увода, е несъмнен, въпросите около източниците на изложението са много по-сложни. Несъмнена е връзката между „Четирикнижието" на Евсевий и текста на ПКЕ.[10]

[9] Д. Петканова-Тотева. Нови черти на похвалното слово през XIV—XV в. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. Международен симпозиум Велико Търново, 11—14 окт. 1971. С., 1974, с. 89—112.

[10] Връзката между ПКЕ и „Четирикнижието" е отбелязана от редица изследователи; за това споменава още М. Крашенинников в цит. съч.; в последно време на зависимостта между текста на Евсевий и ПКЕ специално обръща внимание румънският учен Г. Михаила. В неговата студия са отбелязани всички общи пасажи между двете творби. Вж. G. Mihăilă. Tradiţia literară Constantiniană, de la Eusebiu al Cezareei la Nichifor Calist Xanthopulos, Eftimie al Tîrnovei şi domnii ţărilor Române. — В: Cultură şi literatură română veche în context european. Bucureşti, 1979, p. 217—379.

Изложението на Евсевий е използувано неравномерно и зад тази неравномерност изследвачът би могъл да търси и някакъв междинен източник. Това съчинение на Евсевий е било толкова популярно, че цели части са били включвани почти дословно в други творби на същата тема. Особено за кн. I от „Четирикнижието" е трудно да се каже дали някои фрази преразказват изложението на Евсевий или са взети от другия източник, тъй като текстът е приблизително еднакъв. Едно обаче е несъмнено — Евтимий използува „Четирикнижието" не толкова в основната агиографска и тавматична линия на повествованието, колкото за допълнителен материал, илюстриращ поведението (в най-широк смисъл) на идеалния владетел. Разбира се, той не включва редица конкретни подробности, към които историкът Евсевий има особен вкус — изоставя и пространните многословни коментарии на Евсевий; отстранява всички места, в които се споменава арианското духовенство (срв. кн. II, гл. 61—63 и др.), избягва отклоненията от основния разказ.

И все пак някои съпоставки ни карат да смятаме, че Патриарх Евтимий е познавал „Четирикнижието". В гл. VI на Евтимиевия текст (по изданието на Емил Калужняцки) има текстуални съвпадения с кн. I, гл. 41 и 46. Част от гл. 46 отговаря точно на края на Евтимиевата гл. VI от: богъ же, тому възмъздїе подаваѥ, въсе варварскыѧ роды... В гл. XII на Евтимий е използувано отчасти обширно послание на Константин (Евсевий, кн. II, гл. 64—73). Нашият автор е превел една част от гл. 68: Соугоубоу мн ѣдзвоу сътворн внна вашего прѣвѣканїа... Евтимий завършва посланието с цитат от началото на 72-а гл. по Евсевий. В гл. XIII на ПКЕ вероятно е използуван непосредствено текст от кн. III, гл. 6 и 7; в гл. XIV на ПКЕ изложението върви по кн. III, гл. 14—16; в гл. XXI на ПКЕ почти дословно са преведени пасажи от гл. 20 и 22; гл. XXIII на ПКЕ се базира отчасти върху едно послание на Константин Велики до епископите, което Евсевий включва в своето изложение — кн. IV, гл. 42 и върху Евсевиевия разказ за събора в Ерусалим — кн. IV, гл. 43, 45.[11]

Но дори Патриарх Евтимий да е използувал „Четирикнижието", по идейни причини то не би могло да бъде основният му източник. Когато Евсевий пише своето произведение, редица моменти от християнската легенда за Константин и Елена все още не съществуват. Нейното оформяне приключва някъде към X в. Някои факти, посочени от Евсевий, търпят промени, тъй като влизат в противоречие с църковното предание. Така твърдението на Евсевий, че Константин Велики е бил кръстен в края на живота си, се оспорва от по-късните автори. Общоприето става мнението, че императорът е приел християнството в Рим по време на тежко боледуване, което било излекувано чрез чудо. Тази легенда, свързваща кръщението на Константин Велики с епископ Силвестър, е станала популярна както в източната, така и в западната агиология. И в двете интерпретации тя подчертава значението на църковната опека над светската власт. По времето на Патриарх Евтимий освен от житийните извори за Константин и Елена легендата се разпространява в различни варианти и от историческите съчинения.[12]

---

[11] Подробен преглед и сравнение на текстовете от „Четирикнижието" и ПКЕ вж. у Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Дисертация за присъждане на научната степен „Кандидат на науките". С., 1979 (Машинопис), с. 329—360.

[12] Патриарх Евтимий вероятно е познавал разказа за кръщението на Константин Велики и от Хрониката на Амартол. А епископ Силвестър е също известен в нашата стара книжнина. Част от житието му се включва в патерични сборници. Среща се и едно рано преведено анонимно „Деяние на Силвестър" с начало: Нашь оубо образопнсец Евсевнй... В сборниците, за

Към по-късните легенди, които Евсевий не познава, спада и разказът за войната на Константин с персите и за чудесното му спасяване (в ПКЕ — гл. III по Калужняцки); също и известието за поставянето на кръста с надпис в Рим (в ПКЕ — началото на гл. V); чудото с двамата участници в Никейския събор, които умират по време на заседанията, но удостоверяват по свръхестествен начин своето съгласие със Символа на вярата (ПКЕ — края на гл. XIII) и др.

Особено развитие получават в следевсеевата книжнина преданията за дейността на императрица Елена в Палестина и по-специално намирането на кръстното дърво. Евсевий говори за пътуванията на Елена из Палестина, без да спомене нито дума за това.[13] Легендата, според която императрицата намира трите кръста и пренася част от господния кръст във византийската столица, е израз на приемствеността между божествения Ерусалим и града на император Константин и се формира по-късно. Първото й отражение е споменаването в съчинението на Етерия (385 г.). Йоан Златоуст, Амвросий Медиолански и други автори я затвърдяват чрез своите произведения. Към V в. възниква и последният вариант (историята на евреина Юда, станал по-късно християнин и епископ с името Кириак). Този вариант е познат и у нас чрез един старобългарски превод на „Слово за намирането на кръста", приписвано на Хрус „уединени".[14]

Като изброява строежите във Витлеем и на Елеонската планина, Евсевий не споменава нищо и за храма „Възкресение", който от времето на Паулин и Руфин също се свързва с дейността на Константин и Елена. На разказа за строежа на този храм Евтимий отделя специално място в ПКЕ. Във всички палестински начинания на благочестивия император и августа Елена легендата приписва особена роля и на епископ Макарий. В това отношение ПКЕ се опира на по-късните агиографски творби.

* * *

Както отбелязах още в самото начало, основен източник за ПКЕ не е обемистият труд на Евсевий Памфила, а една творба, която е най-близка по жанрови белези до Евтимиевото агиографско творчество — житие от метафрастов тип, вероятно дело на самия Симеон Метафраст. Още А. Попов[15] изказва предположение, че ПКЕ е създадено въз основа на пространното житие. А. Попов не търси гръцкия текст, а се задоволява да отбележи близостта между ПКЕ и един славянски превод, поместен в чети-минеите на митрополит Макарий за м. май под дата 21. А. Попов формулира най-общо забелязаната от него връзка между житийния текст и ПКЕ. Според него Патриарх

които се предполага, че са редактирани от Патриарх Евтимий и неговите сратници, се помества пространно житие на Силвестър (под 2 януари). Епизодът за кръщението на императора в това житие показва голяма близост с ПКЕ, но тази близост, изглежда, се дължи на общи източници и общи стилови особености, а не на непосредствено влияние.

[13] Според „Четирикнижието" (кн. III, гл. 46, 47) императрица Елена умира в Палестина и тялото й е пренесено в Цариград. Според по-късната агиографска легенда, към която се придържа и Патриарх Евтимий, тя донася част от свещените реликви на разпятието във византийската столица и по-късно умира в Рим.

[14] Разпространението на „Словото за намиране на кръста" в българската средновековна литература заслужава специално проучване. На старобългарска почва са правени няколко превода от различни гръцки редакции. Така „Словото за намиране на кръста", приписвано на Хрус, е поместено в известния Германов сборник. Един по-късен и разширен вариант, чийто текст се свързва с друг автор — Александър мних, е преведен у нас, изглежда, през XIV в. и е до такава степен сходен по стилни и лексикални особености с ПКЕ, че би трябвало да бъде специално изследван; по всяка вероятност той е преведен от самия Патриарх Евтимий.

[15] А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. II, М., 1869, с. 28—30.

Евтимий не е използувал непосредствено текста, а „многое опускал, переставлял, передавал своими словами, и местами изменял на основание других источников". Е Калужняцки в изданието си повтаря изводите на А. Попов без коментар;[16] по същия начин ги приема и Хр. Попов (Капнилов)[17] и някои по-късни автори.

Византийското Житие на Константин Велики (нататък — ЖК) е поместено в големия Менологий на Симеон Метафраст. Гръцкият текст по препис от Менологиона е издаден.[18] В различни варианти тази творба се среща и в други гръцки житийни сборници. Историята на ЖК и мястото му в богатата литература, посветена на Константин Велики, все още не са изучени. Още по-слабо са познати преведените на славянски текстове. Вероятно един ранен превод е попаднал в Русия (или е възникнал там) и преди края на XIV в. е бил преписан в конвоя на т. нар. „Хронограф по великому изложению". Този славянски текст на ЖК е влиял върху свързаните с Хронографа летописи: Троицкия хронограф (в който ЖК е използувано само фрагментарно) и Елински летописец втора редакция, в който е влязъл почти изцяло.[19] Преводът, поместен в Макариевите чети-минеи, изглежда различен.

В последно време румънският изследовател Г. Михаила[20] предложи друг източник на ПКЕ. Според него Евтимий Търновски при съставянето на ПКЕ използува не ЖК, а „Църковната история" на византийския църковен историк, богослов и поет Никифор Калист Ксантопулос, живял през втората половина на XIII и началото на XIV в. Г. Михаила сравнява прецизно изложението на Патриарх Евтимий с текста на Църковната история и действително отбелязва редица пасажи, в които има извънредно голяма близост между ПКЕ и Църковната история. Учудва наистина фактът, че Патриарх Евтимий е могъл да има под ръка това рядко и непопулярно и за самите византийци обемисто съчинение от 18 книги. Недоразумението се разяснява, когато се съпоставят едновременно „Църковната история", ЖК и ПКЕ.[21] Тук се сблъскваме тъкмо със случай, за който споменахме по-горе. В две произведения от различен жанр, възникнали през различно време — ЖК, считано за Метафрастово и във всеки случай не по-ранно от X в. и „Църковната история" от XIV в. — авторите разказват за живота и подвизите на Константин, като изрично сочат Евсевий Памфила и църковния историк Геласий за непосредствени извори на повествованието. Според изследователите обаче нито Симеон Метафраст (или неизвестният „метафраст"), нито Никифор Калист са използували непосредствено съчиненията на Евсевий. Те, изглежда, са черпили от един и същ източник — недостигналата до нас агиографска преработка на „Четирикнижието", направена по-рано от X в. Едно обаче е несъмнено — всички съпоставки на „Църковната история" с ПКЕ се отнасят до места, в които „Църковната история" и ЖК се покриват. Нещо повече — в случаите, когато между тях се явяват разлики, *ПКЕ следва не Никифоровата история, а ЖК*. Ето един от многобройните примери:

---

[16] E. Kalužniacki. Werke, p. LXXXVI.

[17] Хр. Попов. Евтимий, последен Търновски и Трапезицки патриарх. Пловдив, 1901, с. 175.

[18] M. Cuidi. Un *BIOΣ* di Constantino, p. 1—66; със същото начало, но с друг край е познат още един текст, който се пази в колекцията на Черторински в Краков, но не е издаден. Преглед на известните агиографски произведения за Константин Велики вж. Bibliotheca hagiographica graeca, 3 ed., Bruxelles, 1957, т. I, където са посочени 17 творби.

[19] А. Попов. Обзор, с. 29; О. В. Творогов. Древнерусские хронографы. Л., 1975, с. 67.

[20] G. Mihăilă. Tradiţia literară..., p. 220—259.

[21] Цитатите от „Църковната история" са по текста, издаден в PG, t. 145, а ЖК — по гръцкия текст, публикуван от М. Гуиди.

Никифор: *Οὐ γὰρ πολὺ τό ἐν. μέσῳ διερρυηκὸς τοῦ χρόνου, καί Διοκλητιανὸς σύναμα τῷ τὴν κοινὴν συνδιοικοῦντι ἀρχήν, τῷ Ἐρκουλλίῳ φημί Μαξιμιανῷ, ἐκ συμφώνου ἐν Σάλωνι τῆς Δαλματίας γενόμενοι, ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ ἄμφω τὴν ἀρχὴν ἀποθέμενοι, ἰδιωτι ἡν ἐσθῆτα περιεβάλλοντο· ὡς μὲν ὁ Παλαιστινὸς φησιν Εὐσέβιος ἐκεῖ νόσου ἐπισκηψάσης παραφρονήσαντες... Γελάσιος δ' ὁ τῆς Καππαδοκῶν Καισαρείας ἐπίσκοπος μετὰ τὴν τῆς βασιλείας ἀπόθεσιν ἐς ὕστερον μεταμέλῳ χρήσασθαι ἱστορεῖ, καὶ τὴν ἀρχὴν ἀναλαμβάνειν αὖθις πειράθαι· κοινῇ δὲ τῆς συγκλήτου ψήφῳ καὶ ἄμφω ἀναιρεθῆναι...* (PG, col. 1248)

ЖК: *Οὐ πολὺ δὲ τὸ μέσον ἐκείνων τῶν καιρῶν καὶ αὐτίκα ἐκ συμφώνου παρητήσαντο τὴν βασιλείαν αὐτῶν ὅ τε Διοκλητιανὸς καὶ Μαξιμιανὸς ὁ Ἐρκούλιος, ὡς ἱστορεῖ Εὐσέβιος ὁ τῆς Καισαρείας, ὅτι ὁ Διοκλητιανὸς παράφρων γενόμενος καὶ σὺν τῷ Ἐρκουλίῳ τὴν βασιλείαν ἀποθέμενος, ἰδιωτικὸν βίον ἀνέλαβε· καὶ ὁ μὲν ἀγχόνῃ τὸν βίον μετήλλαξε, Διοκλητιανὸς δὲ μετὰ τὸ τιμωρήσασθαι τὸν ἅγιον Φώτιον καὶ Ἀνίκητον, θεηλάτου ὀργῆς πειρασθεὶς καὶ ὀγκωθεὶς τὸ σῶμα, εἰς πολλὰ διερράγη καὶ ἐμαράνθη· σαπείσης γὰρ τῆς βλασφήμου γλώσσης αὐτοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λάρυγγι καὶ πλῆθος σκωλήκων ἀναβρασάσης, μυκησάμενος μέγα οὕτως ἀπέρρηξε τὸ παγκάκιστον αὐτοῦ πνεῦμα. Γελάσιος δε ὁ τῆς αὐτῆς ἐπίσκοπος Καισαρείας φησὶν ὅτι μεταμεληθέντες καὶ πάλιν βασιλεῦσαι θελήσαντες ψύφῳ κοινῇ τῆς συγκλήτου ἀναιροῦνται. τούτων οὖν ἐκ μέσου γεγονότων καὶ τοῦ χριστιανόφρονος Κώνσταντος ὡς ἔφημεν πρὸς θεὸν ἐκδημήσαντος...* (p. 19 — 20)

ПКЕ: Не на мнwsѣ же, по сѣдѣ снхъ Маѯїмїань Єркоулїе и Дїоклнтїань, ꙗкоже сказоуетъ Єусевїе Кнсарїнскын, царствїе wтвръгше, въ простомь пѣбыванхоу чнноу. И Маѯїмїань оубо Єркоулїее воужемь оудавн се, Дїоклнтїан' же по вънѣгда мнwго моучнтн светаго Фотїа и Анїкнта, богопустнымь гнѣвwм тѣло его раздроблѣно бысть. Разгнвшоу бо се хоуланомоу єзыкоу его и мнwжьствwм чрьвїн растлѣноу бывшоу, сам же от въсѣх възненавидѣнь бывь, снце скврьнноую свою нзвръже доушоу. Гєласїе же, тоежде Кнсарїе епнскопь, рече: „Вънѣгда тѣма оставнтн царствїе, раскааше се, и пакы тw нскатн начѣн'ше, wт въсего снг'кланта оубїенн быше". Снмь оубо wт сѣдѣы бывшемь и Кwнстантоу, ꙗкоже рѣхwм, къ богоу ошъдшоу... (p. 107—108).

Без да имам възможност да преведа повече примери, ще отбележа само изводите от сравнението на трите текста. Нито един случай в цялата творба не ни дава основание да смятаме, че Евтимий е използувал непосредствено освен ЖК също и „Църковната история". Струва ми се, че тя трябва да бъде отхвърлена като вероятен източник за ПКЕ. Особено интересно е, че ПКЕ се оказва пряко свързана с ЖК даже в ония пасажи, които бяха считани за авторски коментар на Патриарх Евтимий — включително риторичните части с възхвала на Хрисант и Мусоний в края на гл. XIII по Калужняцки (Рабн нскрънїн влад(ы)кы нашего бога, Хрїсан'ѳе и Моусwнїе, добрын съ намн подвнзасте се пwдвнгь... *Ὦ πατέρες τίμιοι, Χρύσανθε καὶ Μουσώνιε, τὸν καλὸν ἀγῶνα σὺν ἡμῖν ἠγωγίσαστε,...*) От ЖК заема Патриарх Евтимий и разсъжденията си за кръщението на императора. По този повод в ЖК има значителна по обем полемика, която обаче е поместена при разказа за чудотворното излекуване на Константин и е насочена против историческите свидетелства, че император Константин бил кръстен едва преди смъртта си от Евсевий Памфила: „... *ἀναβαλλόμενος γὰρ ἦν τὸ βάπτισμα, φασίν, ἐλπίζων ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ βαπτισθῆναι. ἀλλ' ἄπαγε τῆς μιαίς αὐτῶν καὶ διαβολικῆς φρονήσεως τὸν ληρώδη σκοπόν...* (p. 29—30). Патриарх Евтимий излага историята около чудото с целителната кръщелна купел по ЖК, а към полемиката по този повод се връща едва в края на ПКЕ, за да помести част от нея в гл. XXIV: Нѣцїн же

рѣше, ꙗко wттоудоу хотѣше въ Іерусалимоу понти и тамо кр(ъ)щениа пріѣти благод(ѣ)ть на Іwрдансцѣи рѣцѣ... (ПКЕ, p. 141).

Оказа се, че и известната характеристика на императора от ПКЕ е почти буквално заета от гръцкото ЖК. Евтимий съкращава само две-три думи от портрета на Константин и допълва няколко най-общи добродетели, задължителни при етикетното описание на агиографския тип светци-владетели: Свонствена же томоу wт бога дарованна сїа бѣше: моужествwм свѣтьлъ въ вьсем. храбрь доушею, wстрь оумwмь, моудрwстїю слова глъбокь, въ правосоудн правь, въ поданиѣ готовь, красьнь лицемь, въ бранехъ моужьствь'нь, на вар'вары великь, въ междоусобныхъ непобѣдимь, въ вѣрѣ крѣпькь и непоколѣблемь, въ внѣшнн красьн' же и благовндьнь, радостьнь лицемь, възрастwмь тѣлеснымь срѣднїн, дебелоу имѣе выю, възорwм чрѣмьнь, власы главные не чести имѣе, брадою же не sѣлw скѳдьнь, очимь красьнь, вьсѣмь възделѣньнь, кротокь, благопристоупьнь, тнхь, sѣлw милостивь, правосоудь, смѣрень, благоутробьнь, человѣколюбивь (ПКЕ, p. 142). Съответно в гръцкия текст:

Ἦν τοίνυν ὁ ἐν ἁγίοις Κωνσταντῖνος ἀνὴρ τὰ πάντα λαμπρὸς δι' ἀνδρείαν ψυχῆς, δι' ὀξήτητα νοός, δι' εὐπαιδευσίαν λόγου, διὰ δικαιοσύνης ὀρθότητα, δι' εὐεργεσίας ἑτοιμότητα, δι' ἀξιοπρέπειαν ὄψεως, διὰ τὴν ἐν πολέμοις ἀνδρείαν καὶ εὐτυχίαν, ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς μέγας ἐν τοῖς ἐμφυλίοις ἀήττητος, ἐν τῇ πίστει στερρὸς καὶ ἀσάλευτος· ἐν δὲ τῷ εἴδει καὶ τῇ τοῦ κάλλους ὥρᾳ εὐπρεπέστατός τε καὶ ὡραιότατος, χαρίεις τῷ προσώπῳ, τὴν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος εὐήλικον ἔχων ὡς μήτε μακρὸν εἰπεῖν μήτε βραχύν, εὐρύτερος δὲ τοὺς ὤμους καὶ παχὺς τὸν αὐχένα, τὴν χροιὰν ἐρυθρός, τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς οὐ δασεῖαν ἔχων, τὴν τοῦ γενείου δὲ ψιλήν πῶς καὶ πρὸς τὸ μηδὲ φύειν πολλαχοῦ τοῦ προσώπου, τὴν ῥῖνα ἐπίγρυπον, εὐόφθαλμος τὸ ὄμμα παραπλήσιον λεόντειον καὶ ξανθοφυὴς ταῖς θριξί· διὸ καὶ κατὰ πάντων τῶν πολεμίων ὑπηγάγετο τῇ εὐχῇ τὴν νίκην (p. 19).

И така наблюдението над текста на ЖК показва, че във всички възлови за културата традиция моменти нашият автор използува с незначителни изменения именно него, и то почти в дословен превод. Въпреки че може да се предполага много по-широк кръг произведения, пряко или косвено свързани с темата за Константин и Елена, които Евтимий е познавал, а някои — вероятно и превеждал, все пак в основата на своята творба той поставя едно житие. Авторската намеса на търновския патриарх не се свежда само до прегрупиране на отделните текстове и части от текстове в цялостна творба. Неговата „воля“ се е изразила още при избора на най-подходящото произведение от широкия тематичен кръг, който му е бил достъпен: подходящо не само по съдържание, но и по стилови особености. Евтимий пише панегирик и го изгражда върху силно риторичното изложение на Метафрастовата редакция и върху ораторските възможности на Евсевий Памфила.

Същевременно в незначителните на пръв поглед изменения в смисъла или формата Евтимий налага своята твърде подчертана индивидуалност като обществен и църковен деец и като проповедник. Ето един от най-характерните в това отношение примери. Вече казах, че възхвалата на императора по косвен път е насочена и към цар Иван Шишман. Житието-похвала на видния християнски владетел е трябвало да предизвика непосредствени асоциации със съдбата и управлението на българския цар. Затова Патриарх Евтимий умело избягва всички моменти, които биха напомнили за сложното семейно положение на Иван Шишман. При все че ЖК е негов основен източник, а авторитетът на Метафраст като достатъчно „каноничен“ автор — без-

спорен, Евтимий изобщо не споменава тавматичната, но и твърде пикантна история около зачеването и раждането на Константин в Ниш — внезапната и неподобаваща, но осветена чрез раждането на Константин любов на Констанций към хубавицата от градския хан е могла да напомни за някогашните скандали около женитбата на Иван Александър за майката на цар Иван Шишман. Както е известно, освен Константин Констанций има синове от законната си съпруга Теодора. Своето избиране за император Константин дължи на личните си качества и на войската. Той впрочем не изменя на римската цезарска традиция и по късно унищожава повечето си родственици — потенциални претенденти за власт. При това положение всички биографи на Константин, още от Евсевий, особено подчертават законността на неговото царуване. Така Евсевий, без да премълчава участието на войските, специално сочи правото на Константин да наследи баща си „по закона на природата" като първороден син. В ЖК главен подбудител е гражданството, уверено в тайното християнство на Константин. Патриарх Евтимий естествено не може да се опре на закона за първородството пред лицето на един цар, който е изместил по-възрастния си брат от трона; той не е сметнал за подходящ и избора чрез гражданството. Затова в ПКЕ ударението пада върху предсмъртното предпочитание на бащата и решението на синклита да избере *най-достойния* между останалите синове — мотивировка, най-близка до онази, която вероятно е довела Иван Шишман на българския престол. Вероятно по същата причина Евтимий, който за разлика от Евсевий споменава на две места за първородния син на Константин — Крисп, — не загатва нищо за семейната трагедия на Константин, въпреки че тя ще да е била добре известна на съвременците му.[22] Ученикът на Евтимий Търновски Григорий Цамблак (в Житието на Стефан Дечански) я използува като пример за това, как женската измама може да погуби сина и да заблуди бащата. Непосредственият глас на автора-проповедник се долавя и в някои други моменти, например при описанието на Никейския събор. За това изключително в историята на християнската църква събитие Евтимий Търновски е могъл да използува най-различни източници. Описанието му не се покрива напълно нито с „Четирикнижието", нито с ЖК. В ПКЕ Никейският събор с предшествуващите го събития и неговите последствия е представен като апотеоз на съюза между императорската власт и църквата.

Трябва да се предполага, че също независимо от източниците е създадено полемичното встъпление срещу арианите в началото на гл. XII. Патриарх Евтимий не включва в своето изложение полемичните аргументи срещу арианството, които са поместени в ЖК, а си служи с подбрани цитати от библейските книги.

На второ място Евтимий редактира своите източници така, че да осъществи „спойката" между тях и да ги подчини на собствения си литературен вкус. Той насища повествованието с устойчиви ситуативни формули и словосъчетания, въвежда монолози и молитви на героите, дава простор на емоционалните оценки, мотивира психологически някои действия и т. н. При-

[22] Първородният син на Константин Велики Крисп е от конкубината с Минервина. Покъсно императорът се оженва за Фауста, дъщерята на Максимиан Еркулий, който му дава титлата „август". След около 20 години (в 326 г.) Константин Велики осъжда на смърт Крисп и Фауста. Истинските причини за жестоката разправа на Константин със сина и жена му не са известни, но през Средновековието е било твърде популярно обяснението, според което Крисп подобно на целомъдрения Йосиф е бил наклеветен от мащехата си и обвинен в опит за прелюбодеяние. Августа Елена разкрива на сина си истината, настоява за осъждането на Фауста и след това се оттегля в Палестина. В този смисъл в Житието на Стефан Дечански Григорий Цамблак прави паралел между историята на Крисп и Фауста и обстоятелствата, при които е ослепен неговият герой Стефан Дечански.

мерите могат да се извлекат от целия текст на ПКЕ. По такъв начин стилово ПКЕ се изгражда като напълно издържано агиографско произведение. Нещо повече, Евтимий строго прецизира „мярата" в различните части на панегирика, изравнявайки отделните самостоятелни цялости. Въпреки сравнително по-голямото количество наративни елементи, обуславени от самото естество на темата, той се стреми да поддържа риторичното напрежение. Не само библейските и литургичните цитати, въпроси и т. н., но и цели части от повествованието служат на тази цел. Гл. XVII (възхвалата на никейските отци) например, която засега няма паралел в познатите източници на ПКЕ, е композиционно необходима на Евтимий, за да раздели чрез риторично-експресивна част разказите за събора и за палестинското строителство на Елена.

Непосредствената авторска изява в ПКЕ естествено се чувствува особено в заключителните части на творбата. Заключението е изградено в типичния за Евтимий маниер на похвала с нарастващо риторично напрежение. Тя преминава няколко степени, всяка от които е ритмически обособена и същевременно паралелна спрямо другите. В сравнение с останалите Евтимиеви творби финалната възхвала по обем не е голяма; словесното ѝ оформяне включва традиционните компоненти, но плеонастичното им натрупване е по-ограничено.

АГИОГРАФСКАТА РЕФОРМА НА СИМЕОН МЕТАФРАСТ И СЪСТАВЪТ НА СУПРАСЪЛСКИЯ СБОРНИК

ИВАН ДОБРЕВ

И досега в славянската филология не е отговорено ясно и точно на въпроса, има ли в Супрасълския сборник следа от Метафрастовата реформа на византийската агиографска книжнина. Както е известно, в резултат на тази реформа навярно още през втората половина на X в. във Византия са се появили нов тип многотомни агиографски сборници за 12-те месеца на църковната година с начало 1. IX.[1] Византийските оригинали на някои глави от Супрасълския сборник в миналото са били смятани за Метафрастови произведения. Още Лъв Алаций[2] приписва на Симеон Метафраст Словото за св. 40 мъченици в Севастия (гл. 5 от Супр., с. 68—81). В т. 114 и 115 от Patrologia graeca като Метафрастови произведения са поместени Словото за мъчението на св. Павел и св. Юлиания (гл. 1 от Супр., с. 1—15, без начало),[3] Словото за мъчението на св. Терентий, св. Африкан и св. Помпий (гл. 15 от Супр., с. 175—185)[4] и Словото за монаха Яков (гл. 46 от Супр., с. 513—532).[5] Въз основа на тези данни и въз основа на статията на Р. Абихт[6] през 1927 г. А. Маргулиес[7] пише: „Супрасълският сборник е навярно дометафрастов минологий за м. март. Той има малко общи черти с редакцията на минология, която е била извършена от Симеон Метафраст към 950 г.“

Да допуснем, че Супрасълският сборник съдържа поне едно Метафрастово произведение. От този факт биха произтекли важни изводи за времето, през което е бил съставен сборникът. С усилията на много учени бе установено, че Симеон Метафраст е живял през втората половина на X в.[8] За това свидетелстват следните факти:

---

[1] За Симеон Метафрастовите агиографски сборници вж. A. Ehrhard. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. II, Leipzig, 1938, p. 304 и сл.

[2] L. Allatius. De Symeonum scriptis Diatriba. Paris, 1664, p. 122.

[3] Patrologia graeca. Cursus completus. Vol. 115 coll. 575—588 (латински текст).

[4] Ibid. Vol. 115, coll. 96—106.

[5] Ibid. Vol. 114, coll. 1213—1224.

[6] R. Abicht. Quellennachweise zum Codex Suprasliensis. — Archiv für slavische Philologie, XV, 1893, p. 321—337.

[7] A. Margulies. Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis. Heidelberg, 1927, p. 4.

[8] Според едно по-старо мнение, изказано от Лъв Алаций (пос. съч.), Симеон Метафраст е роден през втората половина на IX в. и е живял през първата половина на X в. Това мнение се основава на житието на Теоктиста Лесбоска (10. XI), едно напълно сигурно Метафрастово произведение (вж. A. Ehrhard. Op. cit., II, p. 393), чийто автор съобщава, че бил императорски легат на Лъв VI Философ (886—912) по време на експедицията на дрангария

1. Автор на надгробното стихотворение за Симеон Метафраст (*Στίχοι τοῦ Οὐρανοῦ πρὸς τὸν Συμεῶνα τὸν μεταφράστην καὶ λογοθέτην τοῦ δρόμου*) е навярно Никифор Уран, магистър на Антиохия, който е живял по времето на Йоан Цимисхий (969—976) и Василий II Българоубиец (976—1025).[9]

2. Според арабския летопис на Яхъя Антиохийски (поч. 1066) секретарят и логотетът Симеон, който е съставил словата за светците и за техните празници, е живял по времето на патриарх Николай II Хрисоверг. Николай II Хрисоверг е заел патриаршеския престол през четвъртата година от царуването на Василий II Българоубиец (976—1025), т. е. към 980 г.[10] Според грузинския писател от XI в. Ефрем Мцире магистърът и логотетът Симеон, който „очистил житията от еретическите изопачения, е живял по времето на Василий II и се е проявил като славен писател през шестата година от царуването му“[11].

Имерий в Крит. На остров Парос авторът срещнал пустинника Симеон, който му разказал за подвизите и кончината на Теоктиста и го убедил да напише житието й. Събитието е станало през 910 г. Вж. А. А. Васильев. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии (867—959). СПб., 1902, с. 164—184. Според Михаил Псел (канон за Симеон Метафраст, 6 песен, вж. Patrologia..., Vol. 114, coll. 204) житието на Теоктиста Лесбоска е най-ранното произведение на Симеон Метафраст, от което следва, че към 910 г. Симеон Метафраст е бил най-малко 20—25-годишен. В същност обаче житията на Теоктиста Лесбоска са две — едно по-старо с начало *Ἐπαινεῖν μὲν τὰ Χρηστά* и едно по-ново с начало *Εἰκόνες καὶ σιῆλαι καὶ ἀνδριάντες*, което именно е включено в Симеон Метафрастовите сборници (вж. A. Ehrhard. Op. cit., II, p. 393). По-старото житие е издадено от *Γεδεών*. In: *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1 и 9. II. 1884, p. 242—245 и 258—260 и в книгата *Μνημεῖα ἁγιολογικὰ νῦν πρῶτον ἐκδιδομένα ὑπὸ ἱεροδιακόνου Θεοφίλου Ἰωάννου*. Βενετία, 1884, p. 1—39. Негов автор е Никита Магистър (*συγγραφεὶς ὑπὸ Νικήτα τοῦ πανευκλεεστάτου μαγίστρου*). Именно той през 910 г. е посетил остров Парос и е разговарял с анахорета Симеон, от когото е почерпил житийните данни за Теоктиста. Вариантът на Симеон Метафраст е само един по-късен преразказ, в който от първо лице са възпроизведени и автобиографичните данни, съобщени от Никита Магистър. Вж. В. Васильевский. Синодальный кодекс Метафраста. СПб., 1899; H. Delehaye. La Vie de saint Paul le jeune et la chronologie de Métaphraste. — Revue des questions historiques, juillet, 1893, p. 27—39. Автор на първото житие на Теоктиста Лесбоска не е Никита Пафлагонец, който е починал към 890 г., т. е. две десетилетия преди морския поход на Имерий. Вж. K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinians bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527—1453) München, 1897, p. 167—168, 196.

[9] Вж. K. Krumbacher. Op. cit., p. 145; A. Ehrhard. Op. cit., II, p. 307 (с библиография); S. G. Mercati. Versi di Niceforo Uranos in morte di Simeone Metafraste. — Analecta Bollandiana, LXVIII, 1950. Никифор Уран споменава за Симеон Метафраст и в едно от писмата си. Вж. J. Darrouzès. Un recueil épistolaire byzantin: le manuscrit de Patmos 706. — Revue des études byzantines, XIV, 1956, p. 113.

[10] До 980 г. цариградски патриарх е Антоний III Студит (974—980). След това (според Яхъя Антиохийски) от четвъртата година на Василий II в продължение на 12 години патриарх е Николай II Хрисоверг (т. е. докъм 992 г.). След него патриаршеският престол останал незает в продължение на 4 години, тъй като император Василий II воювал срещу българите. Вж. В. Васильевский. О жизни и трудах Симеона Метафраста. — Журнал Министерства народного просвещения, 1880, т. 212, с. 379—437; V. Jagić. Рецензия за студията на В. Василевски. — Archiv für slavische Philologie, V, 1880; Император Василий Българобойца. Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского. Издал, перевел и объяснил барон В. Р. Розен. СПб., 1883, с. 267—270. Срв. и Журнал Министерства народного просвещения, т. 213, 1881, с. 319—320; В. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I. Ч. 2. С., 1971, с. 658. Според Яхъя Антиохийски следващият патриарх Сисиний II бил провъзгласен през 21-ата година от царуването на Василий II, на 12 нисан, на празника Великден през 1307 г. от Селевкидовата ера, т. е. на 12. IV. 996 г. За Селевкидовата ера (с коефициент за преизчисляване 312 за датите от интервала 1. X — 31. XII и 311 за датите от интервала 1. I — 30. IX) вж. F. K. Ginzel. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig, I, 1906, с. 136 и сл. Иначе е у Кедрин (ed. Bonn., II, p. 434), според когото патриаршеският престол е незает в продължение на 4 години не до Сисиний, а до Николай Хрисоверг. Това известие на Кедрин се смята за недостоверно. Вж. В. Златарски. Цит. съч. Т. II. Ч. 2. с. 619.

[11] Вж. К. Кекелидзе. Симеон Метафраст по грузинским источникам. — Труды Киевской духовной академии, 1910, кн. 2, с. 172—191. В своя *Ἐγκώμιον* Михаил Псел съоб-

3. Симеон Метафраст е автор на надгробно слово за Стефан, син на Роман I Лакапин (920—944). Стефан е починал през 963 г.[12]

4. В житието на Самсон, едно напълно сигурно Симеон Метафрастово произведение, се разказва за чудеса, станали по времето на император Роман II (959—963), син на Константин VII Багренородни, и се споменава император Йоан Цимисхий (969—976).[13]

5. Симеон Метафраст е използувал съчиненията на Йоан Геометър, съвременник на Йоан Цимисхий.[14]

6. В своята похвала (*Ἐγκώμιον*) за Симеон Метафраст Михаил Псел (ок. 1012 — ок. 1079) отбелязва, че е познавал хора, които са били на погребението на Симеон Метафраст.[15]

7. В едно кратко синаксарно четиво, написано от Марко Ефески (поч. 1443 г.) и вмъкнато след 6-та песен на канона в чест на Симеон Метафраст, се съобщава, че Симеон Метафраст е бил велик логотет при императорите Никифор II Фока (963—969) и Йоан I Цимисхий (969—976), както и помощник на приемника им Василий II Българоубиец (976—1025).[16] Марко Ефески е извлякъл тези данни от по-стари византийски извори.[17]

8. Според В. Василевски[18] Симеон Метафраст е автор на историческа хроника за събитията до 948 г., която в цялостен вид е известна по старобългарския ѝ превод.[19]

И така, ако Супрасълският сборник съдържа Симеон Метафрастови слова, то и самият сборник е съставен не по-рано от последните три десетилетия на X в., когато Велики Преслав е вече под византийска власт и в Източна България няма благоприятни условия за книжовна работа, а още по-малко условия да бъде обогатена старобългарската книжнина с нови преводни произведения. В Супрасълския сборник няма никаква следа

щава, че Симеон Метафраст е започнал агиографския си свод по нареждане на императора. Този император не ще да е Константин VII (913—959), както мисли K. Krumbacher. Op. cit., p. 200, а Василий II (976—1025).

[12] В. Васильевский. Два надгробных стихотворения Симеона Логофета. — Византийский временник, III, 1896, с. 574—578.

[13] A. Ehrhard. Op. cit., II, p. 614; срв. Patrologia graeca. Vol. 115, coll. 277.

[14] M. Jugie. Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphrastes. — Échos d'Orient, XXVI, 1923, p. 5 и сл.

[15] Patrologia graeca. Vol. 114, coll. 199.

[16] *Μάρκου Εὐγενικοῦ, συναξάριον Συμεὼν Μεταφράστου* (изд. А. Пападопулос-Керамевс. In: *Μαυροκορδάτη Βιβλιοθήκη Ἀνεκδότα ἑλληνικά*, 1886). Вж. и В. Г. Васильевский. Синодальный кодекс... Приложения, с. 74—75; H. Delehaye. — Analecta Bollandiana, XVII, 1898, p. 450 и сл.

[17] В. Г. Васильевский. Синодальный кодекс Метафраста, с. 13.

[18] В. Васильевский. Хроника Логофета на славянском и русском. — Византийский временник, II, 1895, с. 78—151. Вж. и В. Златарски. Известия за българите в хрониката на Симеона Метафраста. — СбНУ, XXIV, 1908, с. 1—161. За гръцките оригинали на тази хроника вж. С. Шестаков. Парижская рукопись хроники Симеона Логофета. — Византийский временник, IV, 1897, с. 167—183; О рукописях Симеона Логофета — Византийский временник, V, 1898, с. 28 и сл.

[19] Славянският превод (среднобългарска редакция) бе издаден от В. И. Срезневский. Симеона Метафраста и логофета описанне мира отъ бытія и лѣтовникъ собранъ отъ различныхъ лѣтописецъ. СПб, 1905. От византийския оригинал на тази хроника са заимствували сведения Лъв Граматик, Теодосий Мелитински и продължителят на Георги Амартол. Историческата хроника, която е поместена в т. 109 на Patrologia graeca под заглавие *Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου χρονογραφία* (coll. 664—821), е в същност компилация, която е имала за основа хрониката на Симеон Метафраст, но е била изменена до неузнаваемост чрез съкращения и прибавки, заимствувани от Генесий, Теофановия продължител, Scriptus incertus, от биографията на патриарх Игнатий, съставена от Никита Пафлагонец. Вж. у K. Krumbacher. Op. cit., p. 361. Според А. П. Каждан. Хроника Симеона Логофета. — Византийский временник, XV, 1959, с. 129, е възможно агиографът Симеон и хронистът Симеон да не са едно и също лице.

от Симеон Метафрастовата агиографска традиция. Както показва уточненият списък на Симеон Метафрастовите агиографски произведения,[20] Словото за св. 40 севастийски мъченици не е Метафрастово. На Симеон Метафраст принадлежи слово за същия празник с друго съдържание (началото му е *Εἶχε μὲν τὰ Ῥωμαίων σκῆπτρα Λικίννιος ὁ βασιλέων τῶν πάλαι παρανομώτατος*). Още Лъв Алаций[21] обърна внимание, че за св. 40 севастийски мъченици има две различни слова, едното с начало *Εἶχε μὲν...*, а другото с начало *Κατὰ τοὺς καιροὺς Λικινίου* (= гл. 5 от Супр.). Той обаче смята, че Симеон Метафраст е написал второто от тях, а нещата стоят тъкмо обратно. Житието на монаха Яков (гл. 46 от Супр.) и словото за мъчението на Терентий, Африкан и Помпий (гл. 15 от Супр.) също не е Метафрастово произведение, понеже е засвидетелствувано във византийския сборник Cod. Vat. gr. 1660 с дата на приписката 21. III. 916 г., когато Симеон Метафраст или още не е бил роден, или е бил невръстно дете.

Супрасълският сборник не съдържа Метафрастови слова. Неговият мартироложки дял (гл. 1—25) трябва да се разглежда изцяло в културно-историческия контекст на дометафрастовата агиографска традиция. Основен агиографски наръчник на византийската църква е без съмнение 12-томният минологий, който е съществувал още по времето на Теодор Студит (поч. през 826 г.).[22] Дванадесетте тома съответствуват на 12-те месеца на византийската църковна година от септември до август, като четивата във всеки том са по реда на дните от месеца. Някои от томовете на 12-томния минологий (за ноември, декември, януари, май, август) понякога се състоят от две части — първата част обхваща четивата за дните от първата половина на месеца, а втората част — четивата за дните от втората половина на месеца. Дванадесеттомният минологий съдържа не само четива за страданията на мъчениците (*μαρτύρια*) и биографии на християнски дейци (*βίοι*), но и слова (*λόγοι*) за важни неподвижни празници като Рождество Богородично (8. IX), Кръстовден (14. IX), Въведение Богородично (21. XI), Рождество Христово (25. XII), Богоявление (6. I), както и похвални речи (*ἐγκώμια*), например за Йоан евангелист (26. IX), за Яков, брата господен (23. X), за Йоан Златоуст (13. XI), за св. Никола (6. XII). Някои отделни образци от 12-томния византийски минологий след четивата за неподвижните празници съдържат и четива за подвижните празници от християнския календар. Например Cod. Paris. 1458 от XI в., част I от декемврийския том на 12-томния византийски минологий, след цикъла четива за подвижните празници съдържа четива за Неделята на праотците (втората неделя след Р. Хр.) и четива за Неделята на всички отци (неделята непосредствено преди Р. Хр.). Cod. Berolin. gr. 220 от XII в., януарски том, съдържа в края хомилия за Неделята на блудния син, за Месопустната събота и за Месопустната неделя, както и хомилия за Неделята на митаря и фарисея, с която в същност би трябвало да започва цикълът. А Cod. Hieros. Patr. gr. I от X в., февруарски том, съдържа хомилии за Неделята на православието (от великопостния цикъл) в дела за неподвижните празници (между 2 и 3

[20] A. Ehrhard Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, vornehmlich auf Grund der hagiographischen Handschriften von Mailand, München und Moskau. — Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, XI, 1897, p. 62—205; Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie. — Römische Quartalschrift, XI, 1897, p. 531—553; Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. — In: Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum Campo Santo in Rom, 1897, p. 46—82; H. Delehaye. In: Bibliotheca hagiographica graeca, 1909, p. 269—292.

[21] Op. cit., p. 122.

[22] A. Ehrhard. Überlieferung..., I, p. 21 и сл.; p. 438 и сл. За византийските унициални фрагменти от VIII—IX в. вж. p. 116 и сл.

февруари), други 3 хомилии (за Месопустната неделя, за Неделята на блудния син и за Сиропустната неделя) са разположени в края на тома в неправилен ред (хомилията за Неделята на блудния син би трябвало да предшествува хомилията за Месопустната неделя). Освен пространния или 12-томния византийски минологий са съществували и по-кратки агиографски сборници, а именно 6-томни (по два месеца във всеки том), 4-томни (по 3 месеца във всеки том), 3-томни (по 4 месеца във всеки том) и еднотомни.

Сборници от по-друг тип са т. нар. панегирикомартирологии (*παηηγυρικομαρτυρολόγια*), название, с което си служи византийският патриарх Методий (843—847). Панегирикомартирологиите, които биват еднотомни (за цялата година) и двутомни (по един том за полугодие), съдържат слова и за подвижните, и за неподвижните християнски празници за разлика от минологиите, които по правило съдържат четива само за неподвижните християнски празници. Според класификацията на А. Ерхард еднотомните панегирикомартирологии биват:

Тип А. Цикълът четива за неподвижните празници (жития, мъченичества), който започва на 1. IX (Симеон Стълпник), прекъсва през февруари (обикновено след 11. II — св. Власий) и продължава след 24. VI (раждането на Йоан Кръстител). В този календарен промеждутък са разположени хомилиите от пасхалния цикъл, който започва с Неделята на митаря и фарисея и завършва с Неделята на всички светии. Сред хомилиите от пасхалния цикъл са разположени житието на св. 40 мъченици (9. III, гл. 5 от Супр.), Златоустовата хомилия за Благовещение с начало *Πάλιν χαρᾶς* (25. III, гл. 21 от Супр.) и житието на Мария Египетска (1. IV, в някои преписи без дата).[23]

Тип В. Хомилиите от пасхалния цикъл са разположени след цикъла четива за неподвижните празници, т. е. след целия житийно-мартироложки дял, който обхваща времето от 1. IX (Симеон Стълпник) до 29. VIII (Посичането на Йоан Кръстител).

Тип С. Хомилиите от пасхалния цикъл са разположени в началото на сборника. Житийно-мартироложкият дял започва след хомилиите за Неделята на всички светии, т. е. с неподвижните празници през юни—юли, и завършва с неподвижните празници през януари—февруари.

Според класификацията на А. Ерхард двутомните панегирикомартирологии биват два типа:

Тип А. Първият том съдържа житийно-мартироложки четива за времето от 1. IX до 24. II (намирането на главата на Йоан Кръстител), а вторият дял започва с хомилиите от пасхалния цикъл, сред които са разположени отделни четива за подвижните празници — 6. III 42-а аморейски мъченици (гл. 4 от Супр., с дата 7. III), 9. III св. 40 мъченици (житие, гл. 5 от Супр.; Похвала от Василий Кесарийски, гл. 6 от Супр.), 25. III Благовещение (хомилия от Йоан Златоуст с начало *Πάλιν χαρᾶς*, гл. 21 от Супр.).

Тип В. Първият том съдържа част от пасхалния цикъл от Неделята на митаря и фарисея до Великата събота, а вторият том започва с великденските хомилии и след хомилиите за Неделята на всички светии продължава с житийно-мартироложки дял, който завършва с неподвижните празници през януари—февруари.

---

[23] Според Евергетидския устав (изд. А. Дмитриевский, с. 536), а също и според устава на гръцкия манастир „Св. Никола" при Казоле (Cod. Vindob. theol. gr. 127) от XII в. житието на Мария Египетска се чете в четвъртък от четвъртата седмица на великия пост. Към цикъла великопостни четива е било причислено и житието на монаха Яков (гл. 46 от Супр.), за което вж. по-долу.

Основен хомилиен наръчник на византийската църква са панегириците, които също биват еднотомни и двутомни. Те за разлика от панегирикомартирологиите, както показва и сравнението между двете заглавия, не съдържат жития и мартироложки четива. Затова пък за празници като Рождество Богородично (8. IX), Въведение Богородично в храма (25. XI), Рождество Христово (25. XII), Богоявление (6. I) и т. н. в панегириците има по няколко слова за един и същ ден срещу едно слово в панегирикомартирологиите. Според класификацията на А. Ерхард еднотомните панегирици биват три типа:

Тип А. Цикълът хомилии за неподвижните празници, който започва на 8. IX (Рождество Богородично), прекъсва на 2. II (Сретение) и продължава от 24. VII (Рождество на Йоан Кръстител). В промеждутъка до 29. VIII (Посичането на Йоан Кръстител) са разположени хомилиите от пасхалния цикъл, който започва с Неделята на митаря и фарисея и завършва с Неделята на всички светии. В цикъла за подвижните празници са включени хомилиите за Благовещение (25. III), в това число и Йоан Златоустовите хомилии с начало *Βασιλικῶν μυστηρίων* (гл. 20 от Супр.) и *Πάλιν χαρᾶς εὐαγγέλια* (гл. 21 от Супр.), а понякога биват включвани и похвалата на Василий Кесарийски за св. 40 мъченици (9. III, гл. 6 от Супр.) и житието на Мария Египетска (1. IV, вж. забел. 23).

Тип В. Хомилиите от пасхалния цикъл са разположени след хомилиите за неподвижните празници, които започват от 8. IX (Рождество Богородично).

Тип С. Този тип прилича на тип А, само че цикълът хомилии за неподвижните празници започва от 25. XII (Рождество Христово).

Според класификацията на А. Ерхард двутомните панегирици биват три типа:

Тип А. Първият том съдържа хомилии за неподвижните празници от Рождество Богородично (8. IX) до Сретение (2. II), а вторият том, който започва с 25. III (Благовещение), съдържа хомилии за неподвижните празници от 24. VII насетне.[24]

Тип В. Първият том съдържа хомилии от 25. XII (Рождество Христово) до Страстната събота, а вторият том — от Великден до декември.

Тип С. Първият том съдържа хомилии от 8. IX (Рождество Богородично) до Страстната събота, а вторият том — от Великден до 29. VIII (Посичането на Йоан Кръстител).

Непосредствено след идването си в България през 886 г. Кирило-Методиевите ученици са превели краткия (еднотомния) гръцки *Πανηγυρικομαρτυρολόγιον*. Нищожна част от този превод е оцеляла в 14-те листа на Клоцовия сборник.[25] Други две четива от първоначалния превод на *Πανηγυρικο-*

---

[24] Старобългарският превод на втория том от двутомния панегирик е засвидетелстван в Михановичевия хомилиар (безюсов препис от XIII в.). Вж. фототипното издание на R. Aitzetmüller. Mihanović Homiliar. — In: Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti. Graz, 1957. На старобългарска почва традиционният състав на византийския панегирик е бил обогатен с нов цикъл великопостни хомилии, за който вж. Кл. Иванова. Цикл великопостных гомилий в гомилиарии Михановича. — Труды Отдела древнерусской литературы, XXXII, 1977, с. 219—244. Същата авторка установи, че в Михановичевия хомилиар след словото на Ефрем Сирин за Преображение (без край) следва още едно слово за Преображение (без начало), което е съставено от Йоан Екзарх. Вж. Кл. Иванова. Словото за Преображение от Йоан Екзарх. — Старобългарска литература, 1978, кн. 4, с. 55—72. Общо за състава на Михановичевия хомилиар вж. Д. Иванова-Мирчева. Хомилиарът на Миханович. — Изв. Инст. за бълг. ез., XVI, 1968, с. 381—391.

[25] Клоцовият сборник съдържа края на Йоан Златоустового слово за Връбница (*Ἐκ θαυμάτων ἐπὶ τὰ θαύματα...*), цялото Йоан Златоустово слово за Великия четвъртък (*Ἠβουλόμην, ἀγαπητοί, τῆς κατὰ τὸν πατριάρχην...*) и началото на словото за слизането в ада от

μαρτυρολόγιον са включени в Германовия сборник от 1359 г. — това е Словото за св. 40 мъченици (= гл. 5 от Супр.)[26] и Словото на Йоан Златоуст за Благовещение с начало пакы радости благовѣштенние (= гл. 21 от Супр.).[27] Едно трето четиво от първоначалния старобългарски панегирикомартирологий, а именно словото на Йоан Златоуст за Благовещение с начало цр҃ьскѣнхъ таинъ праздьньство праздьнуимъ (= гл. 20 от Супр., без начало), е засвидетелствувано в среднобългарския сборник № 152 (137) от Виенската национална библиотека, известен под името Михановичев патерик.[28]

От първоначалния панегирикомартирологий в Супрасълския сборник са влезли още Словото на Епифаний Кипърски за погребението на Исус Христос (гл. 40),[29] първото Йоан Златоустово слово за Възкресение (гл. 41) с начало и се дѣва бѣста отъ нихъ нджшта (Лука XXIV. 13),[30] второто Йоан Златоустово слово за Възкресение с начало радоуите сѧ о гн вьсегда вьзлюбьенаа братье (гл. 42), третото Йоан Златоустово слово за Възкресение с начало добро естъ врѣмѧ дьньсь вьсѣмъ (гл. 43). В Супрасълския сборник гл. 5, 21, 40, 41, 42 и 43 попадат след текстова преработка, която в лексикално отношение ги сближава с т. нар. втора или Царсимеонова редакция на старобългарските богослужебни книги.[31] Освен това при свер-

Епифаний Кипърски (*Τί τοῦτο*), което обикновено се чете на Великата събота (= гл. 40 от Супр.). Текстът в Клоцовия сборник представлява една междинна редакция, а текстът в Супрасълския сборник — една още по-късна редакция на Епифаниевото слово; най-близък до старобългарския първообраз е текстът в Германовия сборник от 1359 г., издаден грижливо от Д. Иванова-Мирчева и Ж. Икономова. Хомилията на Епифаний за слизането в ада (неизвестен старобългарски превод). С., 1975. Срв. A. Vaillant. L'Homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ (texte vieux slave, texte grec et traduction française). — Radovi staroslavenskog instituta, III, 1958, p. 7—101. За пълния текст на словото с начало *Ἐκ θαυμάτων ἐπὶ τὰ θαύματα...* вж. E. Bláhová. Die erste altkirchenslavische Übersetzung der Chrysostomus-Homilie: *Ἐκ θαυμάτων ἐπὶ τὰ θαύματα.* — Anzeiger für slavische Philologie, III, 1969, p. 88—92. Старобългарският превод на Йоан Златоустовото слово за Великия четвъртък е засвидетелствуван и в Михановичевия хомилиар. За разлика от другите две слова от Клоцовия сборник това слово се среща сравнително рядко във византийските панегирикомартилологии и панегирици.

[26] Вж. студията на Д. Иванова-Мирчева. Непознат вариант от старобългарския превод на *Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων.* — Изв. Инст. за бълг. ез., XVII, 1969, с. 51—103. Срв. H. Keipert. Eine Übersetzungskontamination im „Codex Suprasliensis". — В: Проучвания върху Супрасълския сборник. С., 1980, с. 18—35. За старинността на Германовия сборник вж. Д. Иванова-Мирчева. „Германов сборник" — български писмен паметник от X в. в препис от 1359 г. — Бълг. език, XV, 1965, кн. 4—5, с. 308—325; Ein altertümliches Homiliar in mittelbulgarischer Abschrift vom Jahre 1359 (Der German-Kodex). — Die Welt der Slaven, 1965, p. 425—438; За архаичността на Германовия сборник — старобългарски писмен паметник от X в. — Бълг. език, XVI, 1966, кн. 5, с. 495—501; Из старобългарския хомилиар (новооткрити преводи). — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник. С., 1969, с. 309—314.

[27] Д. Иванова-Мирчева. Архаичен препис на слово № 21 в Супрасълския сборник. — В: Изследвания върху историята на диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев. С., 1979, с. 177—181. Според N. v. Wijk. War Klemens der Übersetzer der № 21 des Codex Suprasliensis? — В: Ювілейний збірник на пошану академика М. С Грушевського. II. Київ, 1928, с. 178—184, езикът на това слово напомня за езика на Климент Охридски. Вж. и R. Aitzetmüller. Eine russisch-kirchenslavische Parallelhandschrift zum aksl. Codex Suprasliensis. Materialen zu dessen Textgestalt. — Anzeiger für slavische Philologie, II, 1967, p. 48—66.

[28] Вж. N. v. Wijk. Die älteste kirchenslavische Übersetzung der Homilie: *Εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.* — Byzantinoslavica, VII, 1937—38, p. 108—123.

[29] Вж. инд. 25.

[30] Според A. Ehrhard. Op. cit., I, p. 602, това слово не се среща във византийските панегирици и панегирикомартирологии.

[31] За нея вж. Бълг. език, XXVIII, с. 89—98; XXIX, 1979, с. 9—21.

ката на Словото за св. 40 мъченици с гръцки е бил привлечен по-друг текст, различен от текста, от който е бил извършен първоначалният превод.[32]

В гл. 5, 21 и 40 от Супрасълския сборник има лексикални замени, които са присъщи и на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги.

акрогонне (Клоц.) — **жгълнъ** *ἀκρογωνιαῖος* (Супр. 448_{17}). За тази замяна, която е характерна и за редица преславски богослужебни книги, вж. Бълг. език, 1978, с. 92.

бълнн (Герм.) — **врачь** (Супр. 251_3, 251_{19}). В класическите старобългарски паметници **бълнн** *ἰατρός* се среща само в Мариинското евангелие, Синайския псалтир, Синайския молитвеник и Клоцовия сборник, които отразяват най-пълно старобългарската редакция на дошлите от Моравия Кирило-Методиеви ученици. Срв. **бальство** *φάρμακον* в Синайския молитвеник, Клоцовия сборник, Киевските листи. Замяната на **бълнн** с **врачь** е характерна за Зографското и Асеманиевото евангелие, както и за втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарското евангелие.

безмлъвне (Герм., Клоц) — **мльчанне** *σιγή* (Супр. 448_3). Срв. **мльчанне** (1 Тим. II. 11 **жена въ молчанію да оучитъ са** *ἐν ἡσυχίᾳ*) срещу **безмлъвне** в Охридския апостол. Срв. **жена въ мльчаннн да въкнетъ** (Царсимеонов изборник, староруски препис от 1073 г.). В Супрасълския сборник има 1 пример за **безмльвне** *σιγή* и 1 пример за **безмльвьствне** (462_{26}) *ἡσυχία* в непреславската част срещу 14 примера за **мльчанне**.

брань (Герм.) — **рать** (Супр. 69_6, 69_{20}, 72_{23}). Замяната на **брань** *πόλεμος* с **рать** е характерна черта на втората, или Царсимеоновата редакция. Вж. Бълг. език, 1979, с. 15. В Словото за св. 40 мъченици (Супр., гл. 5), което е влизало в състава на първоначалния старобългарски панегирикомартирологий, веднъж *πόλεμος* е предадено с **брань** (72_{27}), т. е. редакторската замяна на **брань** с **рать** не е извършена.

вельн (Герм.) — **велнкъ** (Супр., гл. 5). **велнкъ** като редовно съответствие на гр. *μέγας* също е признак на втората, или Царсимеоновата редакция. Вж. Бълг. език, 1979, с. 15.

дрьколь (Герм., Клоц.) — **жрьдъ** *δόρυ* (Супр. 448_{11}). В класическите старобългарски паметници **жрьдъ** е засвидетелствувано само в Савината книга и в Супрасълския сборник, които са от източнобългарски произход. В Супрасълския сборник **дрьколь** се среща само в житието на св. 40 мъченици, което е част от първичния старобългарски превод на еднотомния панегирикомартирологий.

нерен (Герм.) — **жьрьць** (Супр. 246_{24}). За превода на гр. *ἱερεύς* 'юдейски свещеник' с **жьрьць** в преславските старобългарски книги вж. Бълг. език, 1978, с. 95.

---

[32] Текстът на Словото за св. 40 мъченици в Германовия сборник на места е по-близък до гръцкия текст, публикуван от Dr. Abicht, Dr. Schmidt. Quellennachweise zum Codex Suprasliensis. — Archiv für slavische Philologie, XVIII, 1896, p. 144—152, а текстът на същото четиво в Супрасълския сборник на места е по-близък до гръцкия текст, публикуван от O. Gebhardt. Ausgewählte Martyrenakten. Leipzig, 1902, p. 171—182; K. H. Meyer. Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Hamburg, 1935, е привлякъл при съпоставките с гръцки само текста, публикуван от Абихт и Шмит. Срв. М. Капалдо. За състава на Супрасълския сборник. — В: Проучвания върху Супрасълския сборник. С., 1980, с. 208—216.

кравьн (Герм.) — ковьчегъ *κιβωτός* (Супр. 248_{11}). В Супрасълския сборник кравьн *θήκη* се среща само в хомилията на Епифаний (460_{28}), която е влизала в състава на първоначалния старобългарски панегирикомартирологий. Срв. Германов сборник 187 а 10, където също четем кравнн *θήκη*. Вж. и Асем. 153 b 9 възложенне поѣса ч҃енаго пр҃ѣтънѧ бц҃а лежащаго въ ст҃ѣ кравнн, където кравнн е лексикална особеност, дошла от езика на преките Кирило-Методиеви ученици. Срв. довъльнѫ оутѣхѫ нмѣаше отъ кравнѧ в Учителното евангелие на презвитер Константин, писано през 893—894 г. кравнн се среща и в първоначалния текст на триода, който, както показаха ценните проучвания на Г. Попов,[33] е бил съставен непосредствено след идването на Кирило-Методиевите ученици в България. В по-късните редакции на старобългарския триод кравнн се заменя с ковьчегъ.[34] Вж. още Изход II. 6 внд҃ѣ wтроча плачащн сѧ въ кравн *ἐν τῇ θίβει* в паримейната редакция на Стария завет (Хлудов паримейник) и Откровение XI. 19 кравнн завѣта бжнѧ *κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ*. И паримейната редакция, и преводът на „Откровение“ са дело на Кирило-Методиевите ученици в България. ковьчегъ е прабългарска дума,[35] която е проникнала в старобългарския книжовен език преди втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги още по времето на първоначалните преводи.

мьлчанне (Герм., Клоц.) — непланцеванне *ἠρεμία* (Супр. 448_3). За пльнть като особеност на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги вж. Бълг. език, 1979, с. 17. Глагол плнцевати е засвидетелстван в Царсимеоновия Златоструй (не плнцѭ *οὐ θορυβῶν*), в преславските библейски преводи (Съдии III. 26 дондеже плнцеваша *ἕως ἐθορυβοῦντο*), в Ефремовската кормчая (аще лн прѣбываѥть плнцюѫ), руска редакция на преславски текст, срещу мълвѧ *θορυβῶν* в Методиевия превод (Устюжката кормчая).

рождьство (Герм.) — родьство (Супр. 248_9, 249_6); рождьство (Герм., Клоц. 14 а 1) — родьство (Супр. 451_{15}). И на трите посочени места вм. рождьство *γέννησις* от първоначалния старобългарски панегирикомартирологий в преславската редакция стои родьство.

скандалъ (Герм.) — съблазнъ (Супр. 70_{16}). Докато в редакцията на старобългарския евангелски текст, извършена от Кирило-Методиевите ученици след идването им в България, гр. *σκάνδαλον* в редица случаи е останало непреведено (скандалъ, скньдѣлъ) във втората, или Царсимеоновата евангелска редакция, засвидетелствувана в староруски преписи като Галичкото тетраевангелие и в пълните апракоси от XII в. (Юриевско, Мстиславово, Добрилово евангелие, евангелие № 6 от Библиотеката на Синодалната типография) и в среднобългарски преписи като Търновското евангелие от 1272—1273г., гр. *σκάνδαλον* редовно се предава със съблазнъ. Вж. например Матей XVIII.

---

[33] Г. Попов. Новооткрита оригинална старобългарска част в текста на триода. — Бълг. език, 1978, с. 497—507. Вж. и Г. Попов. За едно споменаване на триезичници в Битолския триод. — Старобългарска литература. Кн. 3. 1978, с. 86—90.

[34] Й. Русек. Из лексиката на старобългарските триоди. — Изв. Инст. за бълг. ез., XVII, 1969, с. 149—180.

[35] J. Mikkola. — Journal de la Société finno-ougrienne, XXXIII, p. 16; К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1963, с. 74.

7 сканъдалъ (Мар., Зогр.) — съблазнь (Търн., Гал., 4 апракоса). Срв. Матей XVIII. 6 скандалисаетъ (Мар., Зогр.) — съблазнитъ (Гал., 4 апракоса). Вж. още Матей XVIII. 7 горе мирѹ семѹ ѡ̀ съблазнь. нѣжда бо есть прити съблазномъ . но горе томѹ чловѣкѹ . имьже съблазнь прихоудитъ (евангелски цитат у Презвитер Козма) срещу горе вьсемоу мироу отъ сканъдѣлъ . неволѣ бо естъ прити сканьдаломъ . обаче горе чловѣкоу томоу имьже сканьдаль прихоудитъ (Мар.).

съвѣдѣтельствоватн (Герм.) — послоушьствоватн (Супр. 69_{27}, 72_{11}). Във втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги съвѣдѣтельствоватн *μαρτυρεῖν* редовно се заменя с послоушьствоватн, а съвѣдѣтель *μάρτυρος* — с послоухъ. Вж. например Марко VI. 11 съвѣдѣтельство *μαρτύριον* (Мар., Зогр.) — послоушьство (4 апракоса), Матей XVIII. 16 съвѣдѣтель *μάρτυρος* (Мар., Зогр.) — послоухъ (4 апракоса). Срв. Исая VIII. 2 съвѣдѣтель *μάρτυρος* в паримейната редакция срещу послоухъ във втората, или Царсимеоновата редакция на Стария завет. Съвсем неоснователно О. Неделкович[36] пише, че в евангелския текст послоухъ *μάρτυρος* вм. съвѣдѣтель е несъмнен русизъм. послоухъ обаче срещаме в Савината книга (Матей XVIII. 16), в Синайския молитвеник (67 в 24), в Супрасълския сборник (6 примера). Глагол послоушьствоватн, производен от послоухъ, се среща в Асеманиевото евангелие (Йоан III. 26 и III. 32),[37] в Синайския молитвеник, в Супрасълския сборник (7 примера, един от които, а именно 482_{28}, е в непреславската част на паметника[38]). Наред с послоушьствоватн в Супрасълския сборник се употребява и послоуховатн (3 примера). У Презвитер Козма има три примера за послоухъ (два от които са цитати от апостола) и нито един пример за съвѣдѣтель . послоухъ вм. съвѣдѣтель употребява и Йоан Екзарх.[39] Глаголът послоушьствоватн (послоушьствитн) не е чужд на езика на преките Кирило-Методиеви ученици в България. Вж. презвитер Константин (цитат от Йоан XII. 17 в Учителното евангелие: послоушьствоваше народъ яко въскрѣсн лазора нз мьртвыхъ; цитат от Йоан I. 8: не бѣ тъ свѣтъ . нъ да послоушьствоуетъ о свѣтѣ) и Климент Охридски (Похвално слово за Йоан Кръстител, т. I, с. 33: о семь послоушьствовахъ азь к вамь глѣ; Похвала за четвъртодневния Лазар: днь яко и на послоушьство събьра сѧ народъ нюдѣнскъ къ гробѹ лазаревоу).

пастъирь (Герм., Клоц.) — пастоухъ *ποιμένος* (Супр. 452_1). Такава замяна срещаме в преславската редакция на евангелския текст, вж. Матей XXV. 32 пастъирь (Мар., Зогр.) срещу пастоухъ (Гал., 4 апракоса). Срв. Исая LXIII. 11 пастъирь в паримейната редакция срещу пастоухъ в преславската тълковна редакция. У Презвитер Козма има 18 примера за пастоухъ, пастоушьскъ срещу 1 пример за пастъирь. В Супрасълския сборник има 20 примера за

[36] О. Недељковић. Редакције старословенског еванђеља и старословенска синонимика. — В: Кирил Солунски. Симпозиум 1100-годишнина от смъртта на Кирил Солунски, II, 1970, с. 274.

[37] На O. Nedeljković. Vukanovo jevangelje i problem punog aprakosa. — Slovo, XVIII—XIX, 1969, p. 52, тези примери й са били известни.

[38] За двете части на паметника вж. Бълг. език, 1978, с. 89—98.

[39] V. Vondrák. O mluvě Jana Exarcha Bulgarského, Praha, 1896, p. 8.

пастоухъ, пастоуховъ срещу 1 пример за пастъирь . пастоухъ вм. пастъирь срещаме още в преславските преводи на словата на Григорий Богослов, в Царсимеоновия изборник, в Царсимеоновия Златоструй, в Ефремовската кормчая (преславски превод на Номоканона).

ждръ (Герм.) — бързъ *ἐντρεχής* (Супр. 68_{29}). ждро като превод на гр. *ταχύ, ταχέως* се среща само в архаични от лексикално гледище старобългарски паметници като Мариинското евангелие, Синайския псалтир, Асеманиевото евангелие, а също и в паримейната редакция на Стария завет (Йезекиил I. 14 и вбраштаахж са ждро), оцеляла в старозаветните прибавки към среднобългарските триоди, както и в първоначалния текст на самия триод, който е възникнал непосредствено след идването на Кирило-Методиевите ученици в България.[40]

Както бе посочено по-горе, Йоан Златоустовото слово за Благовещение с начало *Βασιλικῶν μυστηρίων* е било превеждано на два пъти от старобългарските книжовници. Двата превода са независими един от друг. Във Виенския сборник е включен текстът от първоначалния панегирикомартирологий, а текстът от Супрасълския сборник носи лексикалните признаци на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги.

алавастръ (Виен.) — стъклѣница (Супр. 243_4). Преводът на *ἀλαβάστρον* със стъклѣница е присъщ на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарския евангелски текст. Вж. Бълг. език, 1978, с. 92; 1979, с. 14—15.

въздвигнжтн (Виен.) — въставнтн (Супр. 238_{29}). Преводът на *ἐγείρειν, διεγείρειν, ἀνεγείρειν, ἐξεγείρειν* с въставнтн е характерна черта на преславската част от Супрасълския сборник (20 примера). Други два примера се намират в непреславската част (488_3, 480_{23}) и навярно представляват вторична лексикална замяна на въздвигнжтн с въставнтн. В Супрасълския сборник въздвигнжтн *ἐγείρειν, ἐξεγείρειν* се среща 2 пъти. Единият от примерите (461_{25}) е от гл. 40 (Словото на Епифаний), която е влизала в състава на първоначалния старобългарски панегирикомартирологий. Вж. и Йоан II. 19 въ трьхъ дьньхъ въставлю и (евангелски цитат в Царсимеоновия изборник, староруски препис от 1073 г.) срещу Мар., Зогр. і трьмн деньмн вьздвигнж ѭ.

нерен (Виен.) — жьрьць (Супр. 237_1) *ἱερεύς*. Вж. с. 23 по-горе.

н (Виен.) — тн *καί* (Супр. 238_2, 339_{18}). Употребата на тн със значение на съчинителен съюз е характерна за редица преславски книжовници. Освен в Супрасълския сборник (50 примера в преславската част и 6 примера в непреславската част — само в гл. 44) съчинителният съюз тн се среща още у Презвитер Козма (6 примера), в Царсимеоновия изборник, в произведенията на Йоан Екзарх, в словата срещу арианите от Атанасий Александрийски, преведени от Константин Преславски.

коньчина (Виен.) — коньць (Супр. 237_{26}, 238_9, 239_{11}). Преводът на *τέλος* с коньць е характерен за втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги. Вж. Бълг. език, 1979, с. 17.

къниги (Виен.) — писанне (Супр. 240_{23}). Преводът на *ἡ γραφή, αἱ γραφαί* с писанне, писанна също е особеност на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги. Вж. Бълг. език, 1979, с. 17.

[40] Й. Русек. Цит. съч., с. 153.

мъıсль (Виен.) — оумъ *διάνοια* (Супр. 238_3). Замяна на мъıсль *διάνοια* с оумъ откриваме и във втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарското евангелие. Вж. Матей XXII. 37 мъıсль (Мар., Зогр.) срещу оумъ (4 апракоса). В Супрасълския сборник има 22 примера за употреба на оумъ вм. *διάνοια* в преславската част и 2 примера в непреславската част срещу само 2 примера за мъıсль вм. *διάνοια* (343_{11}, 343_{12}).

мѫчитн (Виен.) — томитн *βασανίζειν* (Супр. 240_{10}). Подобна замяна се среща във втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги — вж. Марко V. 4 оумѫчитн (Мар., Зогр.) *δαμάσαι* срещу оутомитн (Юр. Добрил. Синод.). томитель *τύραννος, τοῦ τυράννου*, томленне *τυραννίς*, които се срещат в преславската част на Супрасълския сборник (9 примера), не са присъщи на нито един от останалите класически старобългарски паметници. томитн, томитн сѧ, томительство обаче се срещат у Презвитер Козма, в словата на Григорий Богослов, в Царсимеоновия изборник.

олѣн (Виен.) — дрѣвѣно масло *ἔλαιον* (Супр. 238_{20}). Употребата на дрѣвѣно масло вм. олѣн, елен е особеност на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги. Вж. Бълг. език, 1978, с. 94.

посълатн (Виен.) — поуститн *ἀποστέλλειν* (Супр. 241_{25}). Докато в първоначалните старобългарски преводи на богослужебните книги *ἀποστέλλειν* се предава с посълатн (например Матей XXI. 34, Марко IV. 29, Марко V. 10, Битие XXXII. 5), в преславската редакция срещу *ἀποστέλλειν* стои поуститн. Срв. Матей XI. 2 посълатн *πέμπειν* (Зогр., Мар.) — поуститн (4 апракоса). В преславската част на Супрасълския сборник има 12 примера за поуститн *ἀποστέλλειν*.

съвѣдѣтель (Виен.) — послоухъ *μάρτυς* (Супр. 241_{23}). Вж. с. 25 по-горе.

сатъ (Виен.) — рече *φησί* (Супр. 240_{28}). Думата сатъ е характерна за Клоцовия сборник (24 примера), за първоначалния текст на старобългарския триод,[41] среща се в старинните псалтири,[42] веднъж в Супрасълския сборник (477_{19}), в гл. 41, която е влизала в състава на първоначалния старобългарски панегирикомартирологий.

чрѣво (Виен.) — ѫтроба *κοιλία, γαστήρ* (Супр.). Срв. Исая VII. 41 чрѣво *γαστήρ* в паримейната редакция срещу ѫтроба в преславската тълковна редакция на Стария завет. Вж. и Исая VII. 14 като цитат у Презвитер Козма: се чиста въ оутробѣ пріиметь *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται*. Срещу Псалм CIX. 3 чрѣво *γαστήρ* в Синайския псалтир в цитат от същия псалм в Царсимеоновия изборник четем ѫтроба.

Още едно слово от първоначалния старобългарски превод на краткия византийски *Πανηγυρικομαρτυρολόγιον* е запазено в Успенския сборник. Това е словото за св. Вит (15. VI),[43] чийто култ Кирило-Методиевите ученици са пренесли от Велика Моравия в България. За св. Вит (15. VI) има паметна бележка в старобългарското Асеманиево евангелие (мѣца ню дı стхъ мкъ вита и модеста пѣстоуна его. и кстанніца бабѣн его), а също в Остроми-

[41] Й Русек. Цит. съч., с. 151.

[42] V. Jagić. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache, Berlin, 1913, p. 404.

[43] В първоначалния текст на Успенския сборник (124 а 25) датата на четивото е била 16. V, на който ден е празникът на св. Вит и в староруските пролози. В самата легенда обаче (129 г 26) е посочена датата 15. VI.

ровото евангелие от 1056 г. (мца то стр стааго . внта . н медоста пѣстоуна его) и в Архангелското евангелие от 1092 г. (мца то . въ . ві стго мчка . внта), които са преписи от старобългарски оригинали. Има данни, че св. Вит е бил почитан в пределите на някогашната Охридска българска епископия,[44] чийто основател — пратеник на българските владетели Михаил-Борис (852—889) и Симеон (893—927), е Климент Охридски. По народна етимология св. Вит е станал Видьо, а празникът му — Видовден (15. VI), който се празнува главно в югозападните и в западните български краища, а също и в сръбските земи, които също са били в пределите на някогашната Охридска българска архиепископия.[45]

Съществува мнение, изказано за пръв път от А. Соболевски[46] и повторено от Г. Капел,[47] че словото за св. Вит в Успенския сборник няма гръцка успоредица и че следователно е превод от латински оригинал. От това пък се прави косвен извод, че преводът е извършен в Чехия, където св. Вит е наистина на голяма почит от древни времена.[48]

Най-напред ще трябва да се отбележи, че съществуват гръцки образци от словото за св. Вит, св. Модест и св. Кресценция.[49] В Cod. Vat. Ottob. gr. 1, итало-гръцки еднотомен минологий от XI в., това слово е с дата 15. VII. На второ място, не са убедителни доказателствата, че славянският превод на словото за св. Вит, св. Модест и св. Кресценция е извършен не от гръцки, а от латински, и то в Чехия.

За безспорни латинизми А. Соболевски и Г. Капел смятат:

1. Написанието крьстанницꙗ, крьстаньцꙗ срещу лат. *Crescentia*, т. е. цн вм. лат. *ti*. Обаче крстанница, с ц, срещаме и в календарните бележки към Асеманиевото евангелие, където написанието не е пряко повлияно от латинския оригинал, а е устно наследство от моравско-панонската традиция, която Кирило-Методиевите ученици са донесли в България.

2. Изречението не вѣсн ли соущихъ бъ . оуноѣма . ароувама . ерькоулѣ . н мнн҃ь . ерьвамъ с латинска успоредница nescis deos esse Iovem, Arfam, Herculem, Iunonem et Minervam, където м в оуноѣма = Iunonem, ароувама = Arfam,

[44] За границите ѝ вж. Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 547 и сл.; Й. Иванов. Епархиите в Охридската архиепископия през началото на XI в. — СпБАН, Клон ист.-фил. и фил.-обществ., I, 1911, с. 93—113.

[45] Ив. Шишманов. Принос към българската народна етимология. — СбНУ, IX, 1893, с. 537—538; М. Милићевић. Живот срба сељака, 1894, с. 132; Н. Геров. Рѣчник на блъгарскый язык, I, 1895, с. 122; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — СбНУ, XXVIII, 1914, с. 488 (срв. СбНУ, IV, с. 93). На Видовден (15. VI) изнасят дрехите вън от къщи, за да ги видят вятърът и слънцето, изнасят и непосятото семе, за да го огрее слънцето. Съществува поверие, че на този ден слънцето се повръщало „на зиме", та затова трябва да се стане много рано, преди то да изгрее (който видел как слънцето се завръща към зимата, щял да бъде здрав). Някои български народни поверия, че Видовден е ден за разплата, са във връзка с обстоятелството, че на 15. VI. 1389 г., Видовден, е станала страшната битка на Косово поле, в която погинали двама владетели (Мурад и Лазар) и безчет християни.

[46] А. И. Соболевский. Мучение св. Вита в древнем церковно-славянском переводе.— Изв. Отделения русск. языка и словесности, VIII, 1903, с. 278—296.

[47] G. Kappel. Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original. — Wiener slavistisches Jahrbuch, XX, 1974, p. 71—85. За словата и службите в чест на св. Вит вж. още J. Vajs. Hlaholský zlomek nalezený v Augustiánském klášteře v Praze. — Časopis Českého Musea, LXXV, 1901, p. 21—35; J. Vašica. Staroslavenska legenda o sv. Vítu. — In: Slovanské studie. 1948, p. 159—163; F. V. Mareš. Proložní legenda o svatém Vítu. — Slovo, XXIII, 1973, p. 97—113; L. Matějka. Dvije crkvenoslavenske legende o svetom Vitu. — Slovo, XXIII, 1973, p. 73—96.

[48] Пражният храм „Св. Вит" е съществувал по времето на княз Вацлав, убит през 936 г.

[49] Вж. A. Ehrhard. Überlieferung, I, с. 297.

мнѣ . ерѣвамъ = Minervam е обяснено с латинско окончание -m за вин. п. ед. ч. Липсата на непосредствена транскрипция с осмисляне на латинските винителни форми е по-скоро указание, че славянският преводач не е гледал в ясния латински оригинал, а в гръцки превод с буквално преписани латински форми *Iovvονεμ*, *Αρφαμ*, *Μηνερβαμ*, първите две от които той е схванал като мъжки имена и ги е поставил съобразно с контекста в род. п. ед. за отрицание *оуноνема > оуновема, *арфама > арoувама, а последното име даже е схванал като две собствени имена мнѣ . ерѣвамъ.

3. Написанието на местното име алефарноумъ = Alectorium, което също съдържа следа от латинското окончание за вин. п. ед. ч. -m. И в този случай в гръцкия оригинал вм. вин. п. *Αλεκτοριον* (*Αλεφαριον*) е стояла буквалната транскрипция от латински *Αλεκτοριουμ* (*Αλεφαριουμ*). Славянският преводач не е съобразил, че *-ουμ* е в същност винително окончание, равно на гръцкото окончание *-ον*, и е преписал алефарноумъ. Невероятно е при пряк превод от латински окончанието за вин. п. ед. ч. -m да влезе в основата на името, което е предадено със славянски букви. Както и в примерите от т. 2, следата от латинското винително окончание -m в славянския текст се дължи на опосредствувана чрез междинен гръцки превод транскрипция от латински.

За гръцкия оригинал на славянския превод свидетелствуват ясно примери като въ цркꙑ дниевоу *ἐν τῷ ἱερῷ* (*ναῷ*) *τοῦ Διός* < ad templum Iovis, бе дниевъ *ὁ θεὸς τοῦ Διός* < deus Iovis, въ врѣмена дниѡклитиана *κατὰ τοὺς καιροὺς Διοκλιτιανοῦ* < temporibus Diocliciani, на земли ликиньстѣ *ἐν τῇ χώρᾳ Λουκανίας* < in provintia Licia, кумвалъ *κύμβαλον* (срв. лат. cymbala, cimbala').

Съвсем неоснователно Г. Капел е нарекъл възможни латинизми (mögliche Latinismen) черти, които са присъщи на старобългарската, а и на живата българска реч. Не са повлияни от латинската конструкция ut cum infinitivo примери от словото за св. Вит като оучааше. . . да бꙑ привелъ ut adduceret, оучаше. . . да и бꙑ оувѣшталъ ut complaceret, оутвьрьжаше. . . да сѧ бꙑ не оубоялъ ut non expavesceret.[50] Срв. Матей VIII. 34 Мар. молиша . да би прѣшелъ отъ прѣдѣлъ ихъ *ὅπως μεταβῇ*; Йоан XI. 53 Мар. съвѣшташа да и бѫ оубили *ἵνα ἀποκτείνωσιν*. Не е повлияно от латински оригинал и изречението хѫ молю Christum adoro (молити + вин. п.).[51] Срв. а сиа мола . а дроугꙑа призꙑваа в старобългарския превод на словата на Григорий Богослов; Марко V. 10 и молѣше и много *καὶ παρακάλει αὐτὸν πολλὰ*; *Гаргата моли Бога да мрат конете* (нар. посл.; Н. Геров, III, 78). Не е подражание на лат. vero съчетанието въ истиноу.[52] Вж. Марко XII. 14 Мар. нъ въ истинѫ пѫти бжию оучиши *ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ διδάσκεις*. Подобно значение (= рус. в самом деле, справедливо, точно, тур. аслъ) *вистина* има и в днешната българска реч (вж. Н. Геров, I, с. 127).

А. Соболевски твърди, че в речниково отношение словото за св. Вит е близко до първите славянски преводи от латински, които са били извършени още в Моравия и Панония.[53] Това той иска да докаже с примери като бѣдити 'убеждавам', прѣсилити 'побеждавам', чељадь 'дом, семейство'. Пред-

[50] Срв. G. Kappel. Op. cit., p. 83.
[51] Op. cit., p. 84.
[52] Op. cit.
[53] Срв. А. И. Соболевский. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Словарный материал двух древних памятников чешского произхождения. — Сборник Отделения русск. языка и словесности, LXXXVIII, 1910, с. 48—92.

положенията на А. Соболевски не са убедителни. Глаголът бѣдѧтн има значение 'убеждавам' в редица старобългарски паметници, в това число и в паметниците на Преславския книжовен център. Вж. Клоц. 3 а 22 врѣмѧ дьнı семоу бѣдıть нъı безоумье его ıзглаголатн *προτρέπεται*; Супр. 320$_1$ пакъı рекѫ н бѣдѫ сѧ на добро не помльчѫ *προτρεπόμενος*; Царсимеонов Златоструй попьцнмъ сѧ о братнн. на то бо нъı бѣдıть страшьна жьртва; Презвитер Козма на сердце нападаеть мысль бѣдѧще нъı на грѣхъ. Срв. *бедя, бедиш* 'предумвам някого, накарвам го да пристане на нещо, да направи нещо' (Н. Геров, I, с. 95). Съществителното челѧдь е общославянска дума,[54] свойствена и на старобългарския, и на днешния български език. Тя е засвиделствувана и в класическите старобългарски паметници, и във втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги. Вж. Лука XII. 42 Мар., Ник., Юриев. както оубо естъ вѣрънъı прнставьннкъ н мѫдръı. егоже поставнтъ гъ надъ челѣдньмь своенмь (Зогр. надъ домомь своимь) *ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ*. Битие XXXV. 6 прнде. . . самъ н вса челадь его *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὃς ἦν μετ'αὐτοῦ*.

Не е довод за славянски превод, извършен в Чехия, и употребата на нмьже със значение на причинен съюз, както твърди Л. Матейка.[55] Подобна употреба е характерна за твърде широк кръг старобългарски паметници. Вж. Йоан II. 24 Зогр., Мар. не вѣдѧаше себе въ вѣрѫ ıхъ. ıмьже самъ вѣдѣаше вьсе *διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν*; Супр. 366$_6$ нъ нм'же носнмъ жзъı оставнте насъ *ἀλλὰ διὰ τὸ φορεῖν*. За употребата на нмьже във втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги вм. зане *διότι* вж. Бълг. език, 1979, с. 16.

Сред лексикалните особености на словото за св. Вит[56] следва да бъдат отбелязани батогъ 'камшик', окъньце 'прозорче', бравъ или брава (вин. п. мн. ч. бравъı) 'добитък (овци, говеда)', пѣстоунъ 'възпитател', нагъло 'изведнъж, внезапно', мъıло 'сапун', безочнвъ 'светотатствен', прѣсндтн 'побеждавам', жнвотъ 'храна', отрочне 'детство'. Нито една от тези особености не е безспорен бохемизъм, макар че някои от посочените по-горе думи като *batoh* (XV в.) 'камшик, бич',[57] *náhle* 'внезапно, изведнъж', *pěstoun* 'възпитател', *mýdlo* 'сапун' са съставки на старинния или на съвременния чешки речник и не се срещат в българските народни говори. Вж. и чеш. *přesila* 'надмощие'.

Брав, брава 'глава дребен добитък' е общославянска дума с първично значение 'скопен шопар', която се среща и в старите ни паметници, и в народните ни говори. Вж. Амос III. 12 ıакоже пастоухъ нщеть ѡстатка брава нзѣдена звѣремь; Битие XLIII. 16 заколн боровъı н оуготован в преславските

[54] E. Berneker. Slavisches etymologisches Wörterbuch, 1908, p. 141.

[55] L. Matějka. Op. cit.

[56] Под лексикални особености тук разбираме думи, които липсват в класическите старобългарски паметници, но се срещат в легендата за св. Вит според Slovník jazyka staroslověnského, в който обаче не е включено речниковото богатство на редица книжовни паметници, писани в България в края на IX и началото на X в. и известни от среднобългарски, староруски и старосръбски преписи.

[57] J. Gebauer. Slovník staročeský, I, 1970, p. 29. Според V. Machek. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského, 1957, p. 27, съврем. чеш. *batoh, bátoš, batuš* 'вързоп, който се носи на гръб, раница' не е наследник на старочеш. *batoh* 'бич, камшик', а произхожда от нем. *Weidtasche* 'ловджийска торба' > чеш. *vátošna, bátošna, bátožna, vartošna, bartošna, brátašna*. От *bátošna* и *bátožna* са получени съкратените названия *bátoš, bátoh*, а покъсно *batoh* и *bat'oh*.

библейски преводи (староруски препис). Производното значение 'дребен добитък' не е чешка лексикална особеност. Освен в живата българска реч и в старобългарски то е засвидетелствувано в сърбохърватски и словенски.

Нагло, нагъл, което е изчезнало от народните говори, в съвременния български език е последица от руско книжовно влияние. Тази старинна общославянска дума е свойствена на редица старобългарски паметници. Среща се в първичния старобългарски триоден текст,[58] който е възникнал наскоро след като Кирило-Методиевите ученици дошли в България. Вж. още Рилски листове нже нагло гнѣваетъ сѧ; Премъдрост V. 23 рѣкы же потопатъ нагло *ποταμοὶ δὲ συγκλύσουσιν ἀποτόμως*.

окъньце е производно умалително име от праслав. **окъпо* 'прозорец, дупка за гледане, отвор'. Думата окъно не се среща в старобългарските паметници. В народните ни говори *окно* значи 'малък отвор, прозорче, единствен отвор в избата, който служи и за врата, и за прозорец'. Вж. Битие VIII. 6 отъвьрзе ное оконце ковчегоу *ἠνέῳξε Νῶε τὴν θυρίδα τῆς κιβωτοῦ*; Деяния XX. 9 сѣдѧ же нѣкыи оуноша при окьнѣи *καθήμενος δὲ τις νεανίας ἐπὶ τῆς θυρίδος*. Както показват проучванията на И. Добродомов,[59] батогъ 'бич, камшик' е прабългарска дума, която твърде рано е проникнала в редица славянски езици: руски (*батóг, потóг, батик, бадúг, бадáк, бадóк, падòк, ботóк* и под.), украински (*батíг, бадýг*), полски (*batog, patog, patok*), старочешки (*batoh*), сърбохърватски (*бàтог*). Началната вариация *б*:*п* в руски се обяснява с две последователни заимствувания от тюркските езици — едно по-старинно (прабългарско) батогъ > *батóг, батóк* и едно по-ново (срв. чуваш. *патак*); пол. *patog, patok* са последица от руско влияние.

пѣстоунъ 'възпитател', което освен в легендата за св. Вит се среща и в календарната бележка за св. Вит в Асеманиевото евангелие (вж. с. 27 по-горе), също е общославянска дума. Тя е изчезнала от живата българска реч, но се среща в среднобългарските паметници — вж. например пѣстоунъ в житието на Петър Атонски (ръкопис № 307 по описа на Б. Цонев л. 71б в Соф. нар. библиотека), което е засвидетелствувано и в староруски преписи.

безочнѣ 'безсрамен' освен в легендата за св. Вит се среща и в Пандектите на Антиох (безочнѣын нюда нскарнотѣнныѣ) и в Притчи IX. 13 Хлуд. парим. жена безоумна и безьѡчнѣа лнѣена хлѣба бѫдетъ *γυνὴ ἄφρων καὶ θρασεῖα ἐνδεὴς ψωμοῦ γίνεται*. Срв. 2 Цар. XIII. 13 камо дежю безъочье мое *ποῦ ἀποίσω τὸ ὄνειδός μου*; Левит XX. 12 безѡчьствоваста *ἠσεβήκασι*. В старобългарските паметници срещаме още безочьно *ἀναιδῶς*, безочьство *ἀναίδεια*, безочьнъıи *ἄτακτος*, безочьствне *ἀσέβεια*. Срв. бълг. *безочливост, безочлив, безочност, безочен, безочно* (Н. Геров, I, с. 34).

мъıло, което по-късно е било заменено от гръцката заемка сапун (*σαπούνι*) и не се среща вече в езика ни, е засвидетелствувано в преславските преводи на богослужебните книги (Малахия III. 2 ꙗко мъıло перѧщихъ) и у Григорий Богослов (очищаѭщю паче мъıла).

Заемка от езика на Аспаруховите българи е крькъıга 'носилка с покривало, кола с покривало', сродно с тур. *körük* 'покривало на файтон'.[60] Срв.

[58] Й. Русек. Цит. съч., с. 165.

[59] И. Г. Добродомов. Из булгарского вклада в славянских языках. — В: Этимология. 1967. М., 1969, с. 253—270.

[60] B. v. Arnim. Etymologisches. 2. Abg. крькъıга. — Zeitschrift für slavische Philologie, VI, 1926, p. 373.

българската османска заемка *гюрук.* крькъıгъ се среща още в Супрасълския сборник (4 примера) като съответстие на гр. *βουριχάριον, λεκτίκιον, βαστέρνιον.*[61] Срв. Исая XL. 22 поставивъı ıако крыкыгж нбо, където крькъıгъ (крꙑкъıгъ) съответствува на гр. *καμάρα* 'кола със сводесто покривало'. Дори прабълг. крькъıгъ е достатъчен довод да се заключи, че преводът на легендата за св. Вит не е извършен в Чехия, а в България.[62]

Редица четива от първия (мартироложкия) дял на Супрасълския сборник представляват части от византийския шесттомен или дванадесеттомен минологий. Това са гл. 1 (Павел и Юлиания,[63] 17. VIII, XII_{12}[64]), гл. 2 (Василиск, 22. V, XII_9[65]), гл. 3 (Конон[66], 4. XI[67], XII_3), гл. 7 (Кодрат[68], 9 или 17. V[69], XII_9), гл. 8 (Григорий Римски, 12. III, VI_4), гл. 9 (Пионий, 11. III, VI_4), гл. 11 (Савин, 14. III, VI_4), гл. 15 (Терентий и Африкан, 10. IV[70], VI_4, XII_8), гл. 16 (Исакий, 27. III, VI_4; 30. V, XII_9), гл. 18 (Дометий, 7. III,[71] XII_{12}), гл. 22 (Ириней, 21. VIII, VI_6, XII_{12}), гл. 23 (Йона и Варахисий, 29. III, VI_4). В състава на шесттомния (6. III, VI_4) и на дванадесеттомния византийски минологий е било вклю-

---

[61] Гр. *βουριχάριον* значи слаб, негоден кон, кранта, която се използува да носи паланкин (покрито носило), *λεκτίκιον* (от лат. lectica) означава покрито носило, а *βαστέρνιον* (срв. гръцката заемка в латински *basterna*) означава покрито носило за жени, паланкин, носен от мулета. Slovník jazyka staroslověnského тълкува крькъıгъ като lehký vůz, повозка, leichter Wagen, такъв превод може да се даде само въз основа на съответствието крькъıгъ (крꙑкъıгъ) *καμάρα* у Исая XL. 22, който пример обаче не е посочен в речника.

[62] Съществува още едно гръцко слово за св. Вит (15. VI) с начало *Εἶπω* (sic) *ἑπτακαιδεκάτῃ καλανδῶν ἰουλίων*, което е засвидетелствувано в итало-гръцки целогодишен минологий (Cod. Vat. gr. 866 от. XI в.). A. Ehrhard. Op. cit., I, p. 344.

[63] Паметта на Павел и Юлиания се е чествувала на 3 или 4. III и на 17. VIII. H. Delehaye. Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae e Codice Sirmondiano. Propylaeum ad Acta sanctorum, Novembris. Bruxell, 1902, coll. 1149.

[64] С VI_1 означавам т. 1 от шесттомния византийски минологий, с XII_1 — т. 1 от дванадесеттомния византийски минологий и т. н.

[65] Паметта на Василиск се е чествувала и на 3. III. H. Delehaye. Op. cit., coll. 1064.

[66] Житието на Конон е част и от еднотомния минологий (5. III), и от т. III на тритомния минологий (2 или 3. VII), но в тези сборници четивото в чест на светеца е с друго начало — *Ἔτι κρατοῦντος τὸ βασίλειον* за 5. III или *Πάλιν, ὦ τῆς δυσσεβοῦς πίστεως* за 2 или 3. VII. Четиво с начало *Ἐν τοῖς καιροῖς τῶν ἀποστόλων*, съответствуващо на гл. 3 от Супрасълския сборник с начало въ врѣменехъ стънхъ апостолъ, се среща само в дванадесеттомния византийски минологий (Cod. Vat. gr. 1669, 4. XI). Вж. изданието на R. Trautmann, R. Klostermann Das Martyrium von Konon dem Isaurier. — Zeitschrift für slavische Philologie, XI/XII, 1934, p. 299—324.

[67] Паметта на Конон от Исаврия се е чествувала и на 5 или на 6. III. Вж. у H. Delehaye. Op. cit., coll. 1113.

[68] Житието на Кодрат е част и от т. IV на византийския шесттомен минологий (6. III), но там четивото в чест на светеца е по-друго, с начало *"Απασαν μὲν ὡς ἀληθῶς εἰπεῖν*. Старобългарско четиво без начало, навярно съответствуващо на византийското четиво с начало *"Απασαν μὲν ὡς ἀληθῶς εἰπεῖν*, е засвидетелствувано в староруски препис от XI в. Вж. V. Jagić. Zur Berichtung der altrussischen Texte. Das Fragment der Passio s. Condrati. — Archiv für slavische Philologie, VI, 1882, c. 225—231. Това четиво е зависимо от старобългарския превод, отразен в гл. 7 от Супрасълския сборник, и представлява негова съкратена редакция.

[69] Паметта на Кодрат се е чествувала и на 10. III. В същност на 10. III се е чествувала паметта на Кодрат Коринтски, страдал заедно с Дионисий, Киприан, Павел и др. по времето на Декий и Валериан, а на 9. V се е чествувала паметта на Кодрат Ксирокиркски, страдал заедно със Сатурнил и Руфин пак по времето на Декий и Валериан. Вж. H. Delehaye. Op. cit., coll. 1113. В Супрасълския сборник четивото в памет на Кодрат Ксирокиркски (9. V) е пренесено на 10. III, деня на Кодрат Коринтски.

[70] Паметта на Терентий и Африкан се е чествувала и на 13. III. Вж. у H. Delehaye. Op. cit., coll. 1060.

[71] Паметта на Дометий, Пелагия, Акила и Теодосия се чествувала и на 24. III. Вж. H. Delehaye. Op. cit., coll. 1076. В Супрасълския сборник е включен само краят на словото от т. 12 на византийския минологий. Срв. R. Abicht, R. Schmidt. Martyrium des St. Domenius. — Archiv für slavische Philologie, XXI, 1899.

чено допълнително и словото за 42-мата аморейски мъченици, пострадали през 848 г. За споменатите мъченици има няколко различни византийски четива.[72] В образец от шесттомния минологий (Cod. Marcianus gr. 359, X в.) четивото е с начало *Ἐμοὶ δοκοῦσιν οἱ μάρτυρες*, а в образец от дванадесеттомния минологий (Cod. Patmiac. 736, XIV в.) четивото е с начало *Οὐκ ἄρα μάτην καὶ θυμῷ ἀλόγῳ*. Четиво с начало *Ἐπὶ τὰ μαρτυρικὰ ἔλαθλα*, което съответствува на гл. 4 от Супрасълския сборник, се среща в образци от двутомния панегирикомартирологий (т. 2, 6. III) и в образци от четиритомния минологий (т. 3, 6. III). Житието на монаха Яков (гл. 46 от Супрасълския сборник) се среща и в шесттомния (9. X, VI_1), и в дванадесеттомния (15. IV, XII_8) византийски минологий. В Супрасълския сборник обаче то е без дата и е разположено непосредствено сред цикъла хомилии за подвижните празници, свързани с Великден (гл. 26—45). Това странно местоположение ще стане ясно, ако се вземе пред вид, че в някои византийски панегирикомартирологии (Cod. Patmiac. 186 от X в., Cod. Athon. Panteleim. 87 от XI в.) житието на монаха Яков заедно с житието на Мария Египетска и на други велики аскети е неделно четиво от великопостния цикъл.

Броят на дошлите до нас месечни (за март) и двумесечни (за март и април) византийски агиографски сборници е крайно ограничен. Cod. Marcianus gr. 359 (X в.) и Cod. Patmiac. 736 (XIV в.) са единствените по-пълни екземпляри. Ето защо според А. Ерхард[73] Супрасълският сборник е важен непряк извор, по който може да бъде установен съставът на византийските мартенски минологии. Поради това е трудно да се прецени дали гръцките оригинали на мартироложките глави от Супрасълския сборник са извадка от т. IV на шесттомния византийски житиен свод или пък са извадка от т. VII на дванадесеттомния византийски житиен свод. Предварително е ясно едно — мартироложката част на Супрасълския сборник не е пряк превод на т. VII от дванадесеттомния византийски минологий.[74] В сборника има 8 четива от византийския дванадесеттомен минологий (без житието на монаха Яков, което е без дата, разположено е непосредствено след хомилийната част и се среща и в друг тип византийски сборници, а именно в двутомния панегирикомартирологий като четиво за подвижни празници). Всички те обаче, а именно гл. 1 (Павел и Юлиания), гл. 2 (Василиск), гл. 3 (Конон), гл. 7 (Кодрат), гл. 15 (Терентий и Африкан), гл. 16 (Исакий), гл. 18 (Дометий), гл. 22 (Ириней), се срещат в немартенски томове — съответно в т. 12 (17. VIII), т. 9 (22. V), т. 3, ч. 2 (4. XI), т. 9 (9 или 17. V), т. 8 (6 или 10. IV), т. 9 (30. V), т. 12 (7. VIII), т. 12 (21. VIII). От друга страна, в Супрасълския сборник има 7 четива от византийския шесттомен минологий, пет от които, а именно гл. 8 (Григорий Римски), гл. 9 (Пионий), гл. 11 (Савин), гл. 16 (Исакий), гл. 23 (Йона, Варахисий), са част от мартенския дял на т. IV от шесттомния византийски минологий. Не са от мартенския дял гл. 15 (Терентий и Африкан, 10. IV, VI_4) и гл. 22 (Ириней, 21. VIII, VI_6), които са четива и от дванадесеттомния минологий (съответно 6 или 10. IV, XII_8 и 21. VIII, XII_{12}).

От тези факти може да се направи само извод, че шесттомният византийски минологий наред с дванадесеттомния византийски минологий е един от изворите на Супрасълския сборник, чиято миноложка част има извънредно пъстър състав и включва още:

1. Четива от еднотомния византийски панегирикомартирологий, а именно гл. 5 (житието на св. 40 мъченици) и гл. 21 (Йоан Златоустовата хомилия с начало *Πάλιν χαρᾶς εὐαγγέλια*). Тези четива са включени още във византий-

[72] A. Ehrhard. Op. cit., I, p. 590; II, p. 12.
[73] Пак там, с. 594.
[74] Срв. М. Капалдо. Цит. съч.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

ския двутомен панегирикомартирологий, във всички видове (еднотомни, 3-томни, 4-томни, 6-томни, 12-томни) миноложки сборници и в панегириците, но първоначалният старобългарски превод е бил извършен при съставянето на краткия панегирикомартирологий непосредствено след идването на Кирило-Методиевите ученици в България. В Супрасълския сборник двете четива са попаднали след текстова преработка (вж. по-горе), която ги е сближила с лексиката на втората, или Царсимеоновата редакция на старобългарските богослужебни книги.

2. Четива от еднотомния византийски панегирик, а именно гл. 6 (Похвалата на Василий Кесарийски за св. 40 мъченици) и гл. 20 (Златоустовата хомилия за Благовещение с начало *Βασιλικῶν μυστηρίων*). Първото от тези четива е влизало и в състава на византийските еднотомни (например Cod. Vat. gr. 1641, X—XI в.) или двутомни (например Cod. Paris. gr. 1470 от 890 г.) панегирикомартирологии, а също и в състава на еднотомния (Cod. Vat. gr. 866 от XI в), 4-томния (Cod. Paris. gr. 1543, XI в.) и 6-томния (Cod. Marcianus gr. 359, X в.) минологий, но се среща предимно във византийските еднотомни панегирици (например Cod. Paris. gr. 582, X в., Cod. FV 29 от Базелската университетска библиотека, XI в., Cod. Ambros. gr. 1079, XI в.). То е засвидетелствувано и в Михановичевия хомилиар, който представлява безюсов препис от т. II на старобългарския двутомен панегирик. Засега е трудно с пълна увереност да се каже за какъв първоначален старобългарски сборник е бил извършен преводът на гл. 6 от Супрасълския сборник. Сигурно е обаче въз основа на лексикалните особености, за които вж. по-долу, че преводът не е дело на книжовници, които са съставили първоначалния старобългарски панегирикомартирологий, след като Кирило-Методиевите ученици са дошли в България.

Гръцкият оригинал на гл. 20 от Супрасълския сборник се среща в отделни образци от византийския еднотомен панегирикомартирологий (вж. например Cod. Hieros. Patr. 6 от X в.), четивото обаче е по-типично за еднотомните панегирици (Cod. Mosq. gr. 215 от IX—X в., Cod. Patmiac. 190 от IX в., Cod. Vat. Ottobr. gr. 85 от X в. и др.) и навярно преводът е бил извършен при съставянето на старобългарския панегирик. Съществувал е и по-стар превод, извършен при съставянето на първоначалния старобългарски панегирикомартирологий непосредствено след идването на Кирило-Методиевите ученици в България (вж. по-горе), но този превод не е бил известен на съставителите на еднотомния старобългарски панегирик. Текстът на гл. 20 от Супрасълския сборник не е характерен за византийските двутомни панегирици (с изключение на Cod. Patmiac. 181 от XI—XII в.), с което се обяснява и отсъствието му от Михановичевия хомилиар.

На лексиката от гл. 6 и гл. 20 в Супрасълския сборник са присъщи редица особености, които са свойствени и на част от преславските ни книжовни паметници.[75] На първо място, това е съюзът ꙗкоже се (6 примера в гл.6), който се среща и в Йоан Екзарховия превод на „Богословие“ от Йоан Дамаскин (и еже имѧ моужьско то въ нномь женьско. ꙗкоже се грьчьскꙑн катрахос и

[75] Без основание Э. Благова. Лексика Супрасльской рукописи и лексика Иоана Ексарха. — В: Проучвания върху Супрасълския сборник. С., 1980, с. 118, 120, причислява гл. 6, от Супрасълския сборник към групата на т. нар. непреславски или кирило-методиевски хомилии, която несъмнено включва гл. 5, гл. 21, гл. 40—43, т. е. четива все от първоначалния превод на старобългарския панегирикомартирологий (както бе вече посочено, текстът на гл. 5 е влязъл в Супрасълския сборник след основна редакционна преработка). Гл. 6 от Супрасълския сборник не е била преведена при съставянето на старобългарския панегирикомартирологий, т.е. докато още Климент и Наум са били в Плиска или Преслав (886—893), а по-късно, когато е бил съставен старобългарският панегирик, известен брой от хомилиите на който са влезли в Супрасълския сборник.

потамосъ. словѣньскъı жаба и рѣка; еже есть въıше насъ ѡ томь же глаголати. ıакоже се и при возѣ глемъ; ıакоже се кто оуставъмь кацѣмь обонмь и подьпиштеть; на нъ бо разоумъ зьрнтъ о томь пътанние. ıакоже се сластьмн ли жнлъ есть)[76]. Срв. ıакоже то в „Богословие“ от Йоан Дамаскин (ѧкоже то дроузии ѿ еллинъ вѣщаютъ; и ѧкоже то предн глаҳомь; ıакоже то адамъ вѣдıаше; ѧкоже то оучитель глеть) и в Беседата на Презвитер Козма срещу богомилите ѧкыже то тѣмъ подобаетъ глати. понеже оума не имѣютъ; нѣсмы тацн ıакоже то ны мните). В миноложкия дял на Супрасълския сборник (гл. 1—25) ıакоже се, ıако се се среща 8 пъти (6 от примерите са в гл. 6), а в неминоложката част (гл. 26—45) то се среща 6 пъти. На второ място, следва да бъде посочен съюзът тн *καί* (2 примера в гл. 6 и 6 примера в гл. 20). Този съюз се среща сравнително по-рядко в миноложкия дял (гл. 1—25) на Супрасълския сборник (20 примера, от които 8 са в гл. 6 и гл. 20), а е по-характерен за хомилиите от сборника (37 примера в гл. 26—45), които първоначално са влизали в старобългарския панегирик, съставен в Преслав. Задлогът дѣльма в гл. 6 е засвидетелствуван 2 пъти, а в гл. 20 — веднъж. Този задлог не е характерен за миноложката част на Супрасълския сборник (гл. 1—25), в която има 4 примера (3 от тях са в гл. 6 и гл. 20). В неминоложкия дял (гл. 26—45) дѣльма се среща 84 пъти (17 от примерите са в гл. 26, а 34 — в гл. 36). Освен това в неминоложкия дял на Супрасълския сборник има и 26 примера за задлог дѣлıа, който в миноложкия дял не е засвидетелствуван. Задлогът дѣльма се среща в твърде широк кръг старобългарски преславски паметници, а именно във втората, или Царсимеоновата редакция на библейските книги, в Царсимеоновия изборник (староруски препис от 1073 г.), в словата на Григорий Богослов, в Царсимеоновия Златоструй и у Йоан Екзарх. Той не е присъщ на старобългарските преводи, които Кирило-Методиевите ученици са извършили непосредствено след идването си в България.

Към преславските лексикални особености в гл. 6 и гл. 20 от Супрасълския сборник следва да бъдат причислени още 82_{30} а не нъ *μὴ ὅτι*[77] (срв. а не нъ в Царсимеоновия изборник, в словата на Григорий Богослов, в преславските библейски преводи — Йезекиил XV. 5, в Похвалата за Йоан Богослов, в чийто превод и старобългарска редакция е взел участие Йоан Екзарх, в панегиричното слово за Представление Богородично, което е запазено в Михановичевия хомилиар и в Германовия сборник), 83_{1} онмнн *στρατιώτης* (4 примера в гл. 6), 83_{1} онмъскын *στρατιωτικός*, 84_{29} онмъство *οἱ στρατιωτικοὶ κατάλογοι* (срв. онмнн, онмьскъı в Царсимеоновата редакция на библейските преводи, в словата на Григорий Богослов, в огласителните поучения на Кирил Ерусалимски, в преславския превод на Теодоритовото тълкуване на псалтира), 93_{11} оушнд *φυγάς* (срв. оушнд в преславския превод на „Въпроси и отговори на св. Силвестър и преп. Антоний“).[78] Въз основа на речниковите факти най-правдоподобно е допускането, че преводът, засвидетелствуван в гл. 6 и гл. 20 на Супрасълския сборник, е бил извършен при съставянето на

[76] К. Мирчев. Родопско *каксо — касо* и старобългарско ıакоже се. — В: В памет на проф. д-р Ст. Стойков. Езиковедски изследвания. С., 1974, с. 509—513. Примери от Йоан Екзарховия Шестоднев вж. пак там. Срв. A. Vaillant. — Revue des études slaves, XXV, 1958, p. 108.

[77] К. Мирчев. Старобълг. а не нъ. — Slovo, XXV—XXVI, 1976, p. 147—149.

[78] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Т. II. Ч. 2. М., 1859, с. 142—155.

старобългарския панегирик, част от който е влязъл в неминоложкия дял на Супрасълския сборник.

3. Едно четиво от Лавсаика на Паладий (гл. 14, житието на Павел Препрости[79]).

4. Две мартироложки четива (гл. 17, мъчението на Трофим и Евкарпион и гл. 19, страданието на Артемий), които не се срещат във византийските минологии. Гръцкият оригинал на гл. 17 е засвидетелствуван в Cod. Mosq. 376 от XI в.,[80] следметафрастов минологий, а гръцкият оригинал на гл. 19 — в Cod. Hier. Sab. 259 — неминоложки сборник.[81]

5. Две немартироложки жития (гл. 24, житието на синайския игумен Йоан Схоластик или Лествички, написано от Даниил Раитуийски;[82] гл. 25, житието на Йоан Мълчаливи, епископ на манастира „Св. Сава", написано от Кирил Скитополски[83]).

6. Молитвата на св. Пионий (гл. 10, чийто гръцки оригинал не е известен)[84].

7. Едно житие на Александър (гл. 12, без начало), мъченик от Пидна, Македония или мъченик от Солун,[85] гръцкият оригинал на което не е известен.

8. Разказ за събитията по времето на император Ираклий (гл. 13, без край). Този разказ е известен под името „Чудото в Картаген"[86] или „Слово на св. отци за таксиота"[87].

9. Слово за аморейските мъченици, за което вж. по-горе.

От този преглед се вижда, че миноложката част на Супрасълския сборник (гл. 1—25) не е заимствувана изцяло от състава на византийските пространни (4-томни, 6-томни, 12-томни) минологии и че в нея има и четива (гл. 13, 14, 19, 20, 24, 25), чиито византийски оригинали се намират в неминоложки сборници. Без едно цялостно проучване на старобългарското преводно агиографско наследство, засвидетелствувано в среднобългарски, старосръбски и староруски преписи, е трудно да се каже какви точно миноложки сборници са били съставени през Златния век на старобългарската писменост, съществувал ли е цялостен превод например на византийския четиритомен, шеттомен или дванадесеттомен минологий. Няма съмнение обаче, че част от четивата на дванадесеттомния византийски минологий са били преведени, но не е ясно в състава на какъв първоначален сборник са били включени те. Косвено указание за това е Успенският сборник, който съдържа 7 четива от т. IX (майския) на дванадесеттомния византийски минологий, а именно гл. 1 (Йеремия, 1. V), гл. 6 (Ирина, 5. V), гл. 9 (Честния кръст, 7. V), гл. 11 (Христофор, 9. V), гл. 17 (Феврония, 25. VI), гл. 18 (Теодосия, 2. V), гл. 19 (Епифаний, 12. V), гл. 20 (Епифаний, житие от Поливий, 12. V). Гл. 14 от Успенския сборник, озаглавена житие преподобнаго отца нашего пахомна (15. V)

---

[79] A. Ehrhard. Op. cit., I, c. 597; III, p. 354. Освен в Лавсаика (гл. 22) това четиво влиза и в Историята на египетските монаси (гл. 31).

[80] B. Latyšev. Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt. Petersburg, 1911. Това издание не е било известно на К. Н. Meyer. Op. cit., където за гръцкия текст на гл. 17 (209_{23}—213) на с. 299 е отбелязано лаконично unbekannt. Срв. A. Ehrhard. Op. cit., III, p. 344.

[81] A. Ehrhard. Op. cit., I, p. 598.

[82] K. Krumbacher. Op. cit., p. 143.

[83] Цит. съч., с. 185.

[84] Цит. съч., I, с. 589, заб. 1.

[85] A. Ehrhard. Op. cit., I, p. 596. За мнимото гръцко житие на Александър Солунски вж. F. Halkin. La prétendue Passion inédite de S. Alexandre. — La Nouvelle Clio, VI 1954, p. 70—72.

[86] A. Ehrhard. Op. cit., I, c. 596, заб. 1.

[87] С. Северьянов. Супрасльская рукопись. СПб., 1904, с. 167.

не е превод на съответното четиво от т. IX на византийския дванадесеттомен минологий, а навярно представлява патерична повест,[88] която е засвидетелствувана и в Севастияновия сборник. Старобългарският превод на съответното житие от многотомните византийски минологии е засвидетелствуван в среднобългарски препис (сборник 307 от Соф. нар. библиотека по описа на Б. Цонев). Четивото за св. Еразъм от Успенския сборник (гл. 15, 2. VI) не е засвидетелствувано във византийските многотомни минологии, а се среща само в итало-гръцки образци от еднотомния минологий (Cod. Vat. gr. 866 от XI в.). За съжаление не е оцелял образец от т. V на византийския шесттомен минологий (за месеците май — юни), за да се види кои миноложки четива от Успенския сборник са влизали в състава и на този византийски сборник. Някои глави от Успенския сборник (6, 11, 17) са влизали в състава на еднотомния и двутомния византийски панегирикомартирологий, както и в състава на еднотомния минологий, гл. 1, 6, 11, 17, 19 и 20 се срещат и в т. III на тритомния или четиритомния византийски минологий.

Речниковите съпоставки между частите от минология, засвидетелствувани в Супрасълския и в Успенския сборник (староруски препис), показват, че преводите и в двата сборника са извършени от кръг старобългарски преводачи, свързани с Преславския книжовен център. За техния език е характерна:

1. Употребата на думи от езика на Аспаруховите българи: коумнръ, коумнрослоужитель, болѣринъ (Супр., Усп.), капиште (Супр.), чрьтогъ, чрьтожьникъ, тоягъ (Усп.).

2. Употребата на дожи и до *μέχρι, ἕως* (17 примера само в миноложката част на Супрасълския сборник, гл. 1—25, 47, 48; в Успенския сборник за даже и до, доже и до има 8 примера в гл. 17). доже и до се среща още в Царсимеоновия изборник, в едно известие за 6406 г. от с. св. в „Повѣсть временныхъ лѣтъ“ (поплѣниша землю фрачьскоу и макидоньскоу доже и до селуна), което е заимствувано от изчезналия български летопис за събитията от времето на Цар Симеон.

3. Употребата на свѣнѣ с род. п. (Супр. 1_{15}, Усп. гл.6). Такава употреба се среща още в Симеоновия изборник, у Йоан Екзарх, в Ефремовската кормчая (преславска редакция на Номоканона).

Споменатите сходства обаче не означават: 1) че Супрасълският и Успенският сборник съдържат извадки от един цялостно осъществен превод на шесттомния или дванадесеттомния византийски минологий и 2) че дошлите до нас миноложки преводи са осъществени от едно и също лице. В някои отношения лексиката на мартироложките четива в Успенския сборник в сравнение със Супрасълския сборник е по-близка до лексиката на първоначалните преводи, извършени в България от Кирило-Методиевите ученици. В Успенския сборник стои например етеръ вм. нѣкъи, ндолъ наред с коумнръ, дѣмонъ вм. бѣсъ, брань вм. рать, ниочадъ вм. единочадъ, аеръ вм. въздоухъ, на места ако вм. акъі, сънитн вм. съдѣстн, вънитн вм. вълѣстн. За някои мартироложки четива от Успенския сборник (гл. 6) е характерна употребата на кратките местоименни форми мн, тн, сн със значение на dativus possesivus — например дъщеръ сн, оца тн, дъштн тн. Срв. сдце мн (гл. 15). Подобна употреба, каквато срещаме и в някои стихотворни произведения на презвитер Константин, не е присъща на мартироложкия дял на Супрасълския сборник.

[88] А. Викторов. Собрание рукописей П. И. Северьянова. М., 1881, с. 65 със забележка: „. . . очевидно, это житие проложное или взято из Патерика. Греч. подлинник см. у Фабр. X, 301“.

Общото впечатление е, че мартироложкият дял на Успенския сборник в сравнение с мартироложкия дял на Супрасълския сборник отразява един по-ранен етап от историята на старобългарската агиографска преводна книжнина, че тази книжнина не е създадена наведнъж, а с усилията на най-малко две поколения старобългарски литературни дейци. Супрасълският сборник и Успенският сборник, в които е засвидетелствувана само част от старобългарското агиографско и панегирично наследство, не са вътрешно еднородни. Те не следва да се разглеждат сами за себе си, а във взаимна връзка с цялостния книжовен живот в България в края на IX и началото на X в. Техният състав ще стане съвсем ясен тогава, когато бъде привлечен и проучен целият кръг панегирични и агиографски четива, които са били преведени през Златния век на старобългарската книжнина и са оцелели в по-късни преписи.

ХАЗАРСКАЯ МИССИЯ КОНСТАНТИНА
(ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В ЖК)[1]

ТАЦУЯ МОРИЯСУ

В наше время уже никто не считает ЖК (= Житие Константина) фантастической и совсем недостоверной легендой о жизни и деятельности одного из солунских братьев — Константина.[2] Хотя остается немало трудностей в интерпретации его содержания, никто, наверное, не сомневается в ценности ЖК как важнейшего источника на эту тему. Однако еще нельзя сказать, что житие до сих пор подвергалось всестороннему исследованию со стороны славистов, историков религии или востоковедов. Кроме текстологического и филологического аспекта жития, интересы славистов сосредоточиваются, не без причины, только на его одной определенной части, т. е. на моравской миссии и ее результатах.[3]

---

[1] Эта статья базирована на докладе, прочитанном на Втором летнем коллоквиуме по староболгаристике, который состоялся в Софии с 13 по 22 августа 1980 г. по инициативе Болгарской академии наук и Софийского университета им. Климента Охридского. Автор статьи выражает сердечную благодарность за все замечания коллег-славистов, высказанные по содержанию доклада и на заседании и после него. Часть этих ценных замечаний была использована в статье.

[2] В этом отношении нельзя не дооценивать работы покойного историка-филолога проф Ф. Дворника, который в ряде исследований установил историчность двух агиографов солунских братьев. Об этом см. обзор автора этой статьи: «Ф. Дворник и его вклад в славянскую филологию» (на японском языке), помещенный в „Росия-го Росиябунгаку Кэнкю" (Бюллетень Японской ассоциации русистов), № 10, 1978.

[3] Существует масса литературы, касающейся моравской миссии солунских братьев. Из общих исторических описаний и исследований этой миссионерской деятельности автор статьи опирался главным образом на следующие: F. Dvornik. Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Praha, 1933; 2 Hattiesburg, 1969. В новом издании этого монументального труда сам автор дает подробные дополнения, которые состоят из оценок литературы, появлявшихся в течение 30 лет после первого издания (см. Introduction to the Second Edition, pp. XI—XXXVIII); Byzantine Missions among the Slavs, New Brunswick, 1970 — последняя большая работа автора. В ней широко использованы результаты послевоенных археологических раскопок в Моравии и Далмации. Однако только с большой острожностью следует применять археологические исследования к филологическим. В этом отношении автору статьи кажется, что некоторые выводы Дворника в новой всесторонней работе не всегда более убедительны, чем в предыдущей. Несмотря на это, конечно, ее научное значение нисколько не уменьшаетс°. Чем шире становится кругозор автора, тем больше возникает неясностей. Об этой книге более подробно излагается в выше упомянутом обзоре «Ф. Дворник и его вклад . . .»; A. P. V l a s t o. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970. Как гласит подзаголовок, автор очень подробно объясняет на первоисточниках историю средневековых славян с точки зрения их крещения. Этот подход вполне оправдывается ввиду того, что выступление разных славянских племен на ареал истории средних веков в Европе осуществлялось только в связи с принятием христианства. Поэтому следует выяснить и миссионерскую деятельность солунских братьев в этом широком историческом контексте.

Автор этой статьи считает необходимым пересмотр всего содержания ЖК, не останавливаясь на тех или иных местах, особенно интересующих по содержанию славистов или историков. Они, по-видимому, хотят найти только конкретные сведения, например о создании первой славянской азбуки или положении христианства того времени. Такое предвзятое чтение какого-нибудь литературного памятника не позволяет видеть леса за деревьями: жития святых, вообще говоря, были составлены так, чтобы читали их не частично, а в целом.

В этой статье, разумеется, невозможно пересматривать все вопросы, которые могли бы возникнуть в процессе исследования ЖК. Автор статьи выбрал тему „хазарской миссии" в связи с поставленной автором жития целью составления ЖК. Такой подход к вопросам определяет состав статьи:

1) структура ЖК на базе анализа объема каждой части и главы;
2) описание хазарской миссии и некоторые нерешенные вопросы;
3) причина и цель составления ЖК[4].

I. СТРУКТУРА ЖК

Подход к какому-нибудь литературному произведению предполагает анализ его содержания, без которого трудно было бы говорить о процессе и цели составления. Что касается ЖК, до сих пор сравнительно редко применяется такой метод. Здесь нам надо прежде всего просмотреть все содержание ЖК от главы до главы и таким образом определить его структуру по пропорции каждой главы в отдельности.

По русско-славянскому списку, изданному Лавровым, пространное житие состоит из 18 глав, содержание которых резюмируется как следует (в скобках дано число строчек по тексту Лаврова):

гл. 1 (17) Введение; его жизнеописание, хотя и коротко изложенное, будет образцом для тех, которые подражают ему именно таким образом, как он подражает Христу.

гл. 2 (17) О его родителях: у них было семеро детей, младшим из которых был Константин.

гл. 3 (51) Детство; сновидение, отказ от соколиной охоты, похвала Григория Богослова, страсть к наукам, приглашение логофетом в столицу.

гл. 4 (38) Учеба в Царьграде; прозвище „философ"; предложение логофетом поста библиотекаря у патриарха, отказ от этого поста; бегство из столицы в какой-то монастырь на Босфоре[5]; новый пост учителя по философии в императорском университете.

---

[4] При этом, надо сказать, что единственный текст ЖК, использованный автором статьи, был тот, который называется пространным житием по славянско-русскому списку под редакцией П. Лаврова: П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. 2. The Hague, 1966, pp. 1—36. Автор статьи не смог использовать изданный в 1960 г. в Загребе новый текст ЖК. Из числа переводов или аннотаций к тексту он просмотрел, кроме выше указанной работы Дворника 1933 г., только следующее: J. Bujnoch. Zwischen Rom und Byzans. Graz, 1958. Он не успел достать впервые запланированное в Советском Союзе издание ЖК с переводом и комментарией под титулом «Сказания о начале славянской письменности», выпуск которого был предназначен на 1980 г.

[5] Нам не известно, принял ли Константин постриг в этом случае. Ничего конкретного не изложено здесь в главе IV. Слова логофета «но постригше и (= Константина) на поповьство, вьдаднмъ емоу службоу, да боудеть кнелотникаръ оу патрнарха...» передают только намерение логофета, а не Константина. Следующая загадочная фраза «и сътворнша емоу то»

гл. 5 (36) Спор с бывшим патриархом Йоанном VII Грамматиком, который был известным иконоборцем: икона должна быть почитаема потому, что в ней изображен прототип.[6]

гл. 6 (95) Ему 24 года; нападки мусульман против христианского учения о троице; арабская миссия,[7] теологическая дискуссия с мусульманскими учеными; чудотворение мусульман, их попытка отравить Константина.

гл. 7 (11) Отказ от должности профессора; раздача всего имущества бедным; уединение на горе Олимп, где жил его старший брат Мефодий.

гл. 8 (49) Послы из хазарского каганата, требующие послать ученого человека, который мог бы опровергнуть иудеев и мусульман; хазарская миссия Константина и Мефодия; прибытие в Корсунь; евангелие и псалтырь, написанные русскими (?) письменами;[8] открытие мощей св. Климента; нападение венгров.

гл. 9 (56) Приезд в Хазарию; официальный прием у кагана; теологический диспут с раввинами о троице, воплощении и искуплении Христа.

гл. 10 (182) Вторая часть диспута: ветхозаветные учения; был ли мессией Христос; надо ли блюсти обычай обрезания; иконопочи-

---

представляет собой большую трудность, так как она неполностью обозначает, сам ли Константин принял их предложение. Об интерпретации слова «поповьство» и занятии «виблотикарь», см. Dvornik. Les Légendes, p. 49 ff. Предположим, что Константин стал библиотекарем в патриаршестве за короткое время, судя по тексту »на тоже слоуженне», однако нам не ясно, почему нет конкретного упоминания о таком важном моменте в его жизни, если Константин в действительности стал священником в возрасте 24 лет (это исключительно быстрое повышение в иерархии византийской церкви и сам этот факт достоин подробного изложения в агиографе) или же, как предполагает Дворник, он положен в сан не священника, а дьяка. Кроме того, неясным кажется следующее изложение: «на оуское море шедъ, съкрыся отан къ монастыри». Довольно трудно полагать из этого, что Константин принял монашество в каком-нибудь монастыре на море. Как мы хорошо знаем, Константин пошел в монастырь и принял монашеское имя только перед смертью в Риме. Дворник обдумывает всевозможные интерпретации и применяет разные степени монашеской жизни к относящимся описаниям ЖК.

[6] Существо такого спора, конечно, сомнительно, хотя Дворник считает эту встречу историческим фактом. И еще надо иметь в виду, что аргументы Константина в защите иконопочитания не всегда убедительны. Они только отражают теологию об иконе именно в тот период (середина IX в.), когда официально восстановили в Византийской империи почитание икон после долгого господства иконоборческой ереси.

[7] Об арабской миссии описывается очень мало конкретного: мы не знаем даже куда, каким путем и с какой целью отправился Константин. Большинство исследователей сомневается в историческом факте. Теологический диспут о троице, который довольно подробно излагается в этой главе, повторяется в следующих главах о хазарской миссии. Поэтому можно полагать, что целью автора ЖК в этой главе является не что иное, как представление Константина защитником учения троицы, хотя эта догма уже давно была установлена в христианской церкви.

[8] «Обрете же тоу евангелие и псалтирь роуськыимн писмены писано». О слове «роуськыимн» расходились и теперь еще расходятся во мнениях исследователи. Многие из них, в частности многие советские ученые, придерживаясь буквальной интерпретации, предполагая существование какой-то русской азбуки до создания солунскими братьями глаголицы. Но с этим предположением трудно согласиться ввиду того, что никакое реальное состояние этой русской азбуки нам не известно. С другой стороны все больше число исследователей придерживается мнения о испорченном тексте. По их мнению следует исправить слово «роуськыимн» и читать «соурьскыимн», значит священные книги, найденные Константином, были написаны не русскими, а сирийскими буквами. Эта гипотеза кажется вполне достоверной. См. A. Vaillant. Les «lettres russes» de la Vie de Constantin. — „Revue des Etudes slaves", XV, 1935, pp. 75—77; Dvornik. Byzantine Missions, p. 66.

тание и заповедь о иконопоклонстве в Ветхом Завете; эта дискуссия воспроизведена только в резюме, а подлинный текст включен в восьми похвалах Константина, переведенных его братом Мефодием.

гл. 11 (68) Третья часть диспута: настоящая вера; о Магомете, он был лжецом и пагубой для спасения человека; в результате успешной защиты христианской веры было окрещено около 200 человек; вместо подарка, предложенного каганом, Константин попросил кагана освободить около 200 греческих пленных.

гл. 12 (41) Обратный путь; чудотворение в пустыне, Константин превратил грязную воду в чистую; в Корсуне рубка дерева, которое служило символом языческой веры.

гл. 13 (14) Возвращение в Царьград; расшифровка еврейских и самаритянских надписей на чаше Соломона.

гл. 14 (39) Послание Ростислава, князя Моравии, к императору Михаилу III; моравская миссия Константина и Мефодия; создание славянской азбуки и перевод священных книг на этот язык, который был им хорошо известным; письмо императора к Ростиславу.

гл. 15 (43) Приезд в Моравию; подготовка к миссионерской деятельности; враг славянской литургии: ересь трех языков; отправление в Рим; пребывание в Паннонии у князя Коцела.

гл. 16 (84) В Венеции; спор о языках, употребляемых на литургии; горячая защита Константина против триязычия.

гл. 17 (25) Приезд в Рим; торжественная встреча Константина папой Адрианом, как носителя мощей св. Климента; посвящение славянских учеников; исполнение славянской литургии в нескольких знаменитых церквях Рима; спор с иудеем.

гл. 18 (58) Болезнь; принятие монашества; новое монашеское имя Кирилл; смерть в возрасте 42-х лет, 14-го февраля 6377 г.; похороны в церкви св. Климента в Риме.

Как выше показано, ЖК имеет обыкновенную структуру агиографа: описывается святейшая жизнь Константина по биографическому порядку. Однако по числам строчек, данным выше в скобках, оказывается, что в немалой степени различается способ изображения, в частности подробность описания каждого из событий в его жизни. Покажем ниже эту особенность, соединяя по теме относящиеся друг к другу главы. При этом в таблице показывается число всех строчек каждого описания на одну тему и процент данного числа на все строчки жития (всего 924 по тексту Лаврова).

Из таблицы можно видеть, что в ЖК описание трех миссий (арабской, хазарской и моравской) занимает 62,01% всего содержания. И если до-

Тема	Главы	Строчки	Процент
Введение	1	17	1,84
Род и детство	2,3	68	7,36
В Царьграде	4,5	74	8,01
Арабская миссия	6	95	10,28
На Олимпе	7	11	1,19
Хазарская миссия	8—12	396	42,86
В Царьграде	13	14	1,52
Моравская миссия	14,15	82	8,87
В Венеции	16	84	9,09
В Риме	17	25	2,70
Смерть	18	58	6,28

бавим к этому главы 16 и 17, которые можно считать продолжением описания о моравской миссии, эта пропорция повысится еще на 11,79% и достигнет 73,80%. Кроме того, вышеупомянутый анализ наглядно показывает, что описание хазарской миссии занимает особо важное место: ему посвящено более 40% всего содержания. Таким образом количественный анализ ЖК позволяет полагать, что ЖК не что иное, как описание миссионерской деятельности Константина.

II. ХАЗАРСКАЯ МИССИЯ

Хазарской миссии до сих пор уделялось сравнительно мало внимания[9], поскольку мы имеем довольно неполное представление о хазарском каганате девятого века,[10] а и не всегда удавалась попытка объяснить значение хазарской миссии Константина по сведениям из арабских и еврейских источников. В этом отношении мало удовлетворительны и результаты исследования о кочевых племенах в Евразии. С другой стороны, в востоковедении само ЖК считается одним из ценнейших материалов о истории хазаров, в частности о религиозном положении в Хазарии.[11] Наш образ хазарского каганата, таким образом, еще не проявляется с той отчетливостью, какая позволила бы нам вставить описание о хазарской миссии Константина в рамки общей истории каганата.

Однако определить значение хазарской миссии будет возможно и в пределах описания ЖК. При этом нет необходимости, кажется, считаться с возможностью поздней интерполяции переданного до нашего времени текста, касающегося хазарской миссии (гл. 8—12).[12] Конечно, особое место, которое занимает хазарская миссия в ЖК, вызывает у некоторых исследователей сомнения в подлинности данного текста. Впрочем, насколько мы знаем, нет никакого доказательства об интерполяции этого места.[13]

Если бы текст о хазарской миссии был интерполяцией позднего времени, это нисколько не уменьшило бы значения данного описания в ЖК. Насколько нам известно, не существует рукописи ЖК, в которой отсутствовало бы описание хазарской миссии. Если так, нас интересует именно тот факт, что до нас житие передавалось всегда с этой частью. Другими словами, нам кажется, что для читателей ЖК хазарская миссия представляла, наверное, не менее важную тему, как и другие события в жизни Константина.

---

[9] Из исследований этих десяти лет на эту тему автор познакомился кроме выше указанных обобщенных работ, со следующими: Т. Събев. По някои въпроси на хазарската мисия. — В: Константин Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969; Пространното житие на Константин-Кирил, първостепенен исторически извор за хазарската мисия. В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. С., 1971; Никодим. Мисионерското дело на свети Кирил сред хазарите. — В: Свети Кирил Константин Философ, С., 1971. Эти работы, к сожалению, не удовлетворили автора статьи, так как они не выходят за рамки традиционных точек зрения: для этих исследователей Константин не кто иной, как выдающийся миссионер, который одержал блестящую победу в каганате.

[10] Кроме трудов Артамонова и Dunlop, и сегодня остается основной следующая работа польского авторитета: A. Zajączkowski. Ze studiów nad zagadnieniem chazarskim. Kraków, 1947. Из послевоенных польских работ следует отметить следующую: T. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski. Hunowie europejscy, protobułgarzy, chazarowie, pieczyngowie. Wrocław, 1975.

[11] Zajączkowski. Op. cit., p. 11f.

[12] Об этой возможности автору статьи упоминали некоторые коллеги-участники в Летнем коллоквиуме по староболгаристике.

[13] Конечно, автор статьи не осматривал всех списков ЖК.

Как показано выше, описание хазарской миссии занимает более 40% содержания ЖК. Без этой части житие было бы очень скудным и по количеству и по содержанию. Однако, надо признаться, что, несмотря на сравнительно подробное описание, наше конкретное знание об этой миссии вполне ограничено. Во-первых, совсем неясной кажется причина и цель миссии: разве можно верить тому, что византийский император, будучи политически в неплохом отношении с хазарами, послал делегацию в такой далекий край только для теологической беседы?

О характере хазарской миссии автор статьи разделяет мнение Дворника, согласно которому миссия была более политической, чем религиозной.[14] Хотя ничего не известно о составе делегации, кроме участия в ней Константина и Мефодия, мы можем с уверенностью подтвердить, что Константин по крайней мере не был главой делегации. В главе 9 имеется небольшой эпизод: на официальном приеме кагана Константина спросили о чине для определения порядка мест.[15]

Только в конце описания хазарской миссии появляется незначительный намек о характере миссии: кроме просьбы о крещении около 200 человек, Константин попросил кагана освободить примерно 200 греческих пленных, отказавшись от подарка[16]. Эти пленные, надо полагать, были солдатами византийской армии и без сомнения христианами. Из этого можно вывести следующее предположение: до отправления византийской делегации в каганате возник какой-то конфликт между христианами и господствующими тогда в Хазарии евреями и мусульманами. Если так, византийская делегация была призвана, вероятно, не каганом для теологического диспута, а живущими там христианами для помощи. Если вышесказанное предположение имеет долю истины, нам можно считать, что цель византийской делегации в Хазарию была прежде всего политической.

Против вышеуказанного мнения об интерполяции можно отметить и следующий факт. Для составителя ЖК описание хазарской миссии было sine qua non в связи с открытием Константином мощей св. Климента.[17] Это происшествие является не только очень редким случаем чудотворения в

---

[14] Dvornik. Les Légendes, p. 176 f.

[15] «Кая есть твоа честь, да те посадимъ на своемъ чинѣ?». Если бы сам Константин возглавил делегацию, такой вопрос был бы бессмысленным. Ответ Константина на этот вопрос был в своем роде косвенным: он ссылается вместо ответа на историю Адама из Библии. Кстати, нам не известно по описанию текста, какое место ему дали на приеме.

[16] В ЖК не указывается, по какой причине они попали в плен или сколько времени они жили пленными в каганате до приезда византийской делегации. В хазарском каганате, после официального принятия иудейства каганом Обадией в начале IX века, государство заметно ослабилось вследствие многократных восстаний. Этим случаем воспользовалась Византийская империя, подстрекая враждебные племена к нападению на хазарский каганат. В этом отношении наличие греческих пленных в каганате можно объяснить по поводу провокационной деятельности византийской армии. Такое напряженное отношение между двумя государствами привело в каганате к гонению на христиан. См. С. Плетнева. Хазары. М., 1976, с. 67.

[17] По таблице папа Климент был четвертым римским епископом после Петра, Линуса и Аненклета. Но, по крайней мере, во время Константина еще не была установлена традиция считать апостола Петра первым папой. О Клименте самом мы знаем очень мало: он был, наверное, ведущим деятелем римской церкви в конце первого века и автором сохраненного до нас послания к Коринфской церкви. Кстати, авторство этого послания подвергается сомнению, и немало исследователей церковной истории полагает наличие другого Климента, т. е. Климента Римского, как автора послания к коринфянам. Изгнание Климента в Крым в царствование Траяна и его мученичество путем потопления в Черное море принадлежат к легендам позднего времени. Несмотря на эти неясности, нельзя не принимать в расчет тот факт, что Климента почитали даже наравне с двенадцатью апостолами в первые века христианства. Поэтому не удивительно, что Константина, носителя мощей великого мученика ранней церкви, приняли в Риме с таким торжеством, как пишется в ЖК.

жизни Константина, но и одним из главных мотивов всего ЖК. Нас совсем не интересует вопрос, истинными ли были мощи св. Климента, мученика и епископа ранней римской церкви. Главное в том, что сам Константин и другие люди верили в идентичность мощей, когда они самым неожиданным образом были найдены на Черном море. Благодаря этому открытию Константина встретил в Риме сам папа Адриан II с великим торжеством. Если бы Константин не принес в Рим этих мощей,[18] его последние годы там прошли бы совсем иначе. Борьба Константина с триязычием и признание папой Адрианом II славянской литургии составляют в ЖК так называемый кульминационный пункт. В этом отношении нам можно полагать, что принесение мощей св. Климента в Рим оказало определенное благополучное влияние на переговоры между Константином и представителями римской церкви о разрешении славянской литургии. Таким образом, когда мы обращаем внимание на роль, сыгранную мощами св. Климента в жизни Константина, можно вывести такое парадоксальное предположение, что Константин должен был сделать поездку в Хазарию, чтобы открыть где-нибудь в пути мощи св. Климента, что исключает возможность интерполяции данного описания.

Еще остается одна неясность или непоследовательность в описании хазарской миссии. Речь идет о результате миссионерской деятельности Константина в каганате. По ЖК начало хазарской миссии положили послы от кагана, просящие византийского императора о присланию некоего ученого, который мог бы опровергнуть иудеев и мусульман. Просьба эта была сопровождена обещанием о принятии христианской веры. Однако это обещание так никогда и не исполнилось в каганате, хотя Константин одержал, по описанию ЖК, блестящую победу в теологическом диспуте с иудеями. Каган, вопреки содержанию первого письма к византийскому императору, в действительности придерживался своей иудейской веры, и послал ему второе письмо, в котором говорит лишь о своей терпимости к христианству. Судя по ЖК, каган был вообще расположен к византийской делегации, но сам не имел никакого намерения о принятии христианства.

Кроме того, следует отметить тот факт, что примерно 200 человек, которые приняли христианство, следуя учению Константина, не были до тех пор ни иудеями, ни мусульманами. Они только что отказались от язычества и „незаконного бракосочетания", по словам жития. Если бы Константин попытался крестить иудеев или мусульман, то возник бы большой скандал со стороны кагана.

Как сказано выше, византийская делегация в каганате имела менее религиозный, чем политический характер. В этом отношении в годах 860—862, во время пребывания там делегации, политическое и общественное положение в Хазарии было очень неустойчивым. Имея в виду внутреннее положение каганата, мы могли бы полагать, что каган, пользуясь влиянием византийской миссии, пытался препятствовать возрастающему влиянию иудейства. Во всяком случае, самого кагана не интересовал теологический диспут, и его не интересовала другая вера.

Как нам стало известно, изложение теологического диспута в каганате занимает в ЖК исключительно большое место по сравнению с другими событиями, несмотря на то, что эта часть представляет собой лишь резюме какого-то более подробного произведения, т. е. похвальных слов Констан-

---

[18] Это значит, что Константин, после открытия мощей на Черном море, принес с собой часть из них в Моравию. Другая часть, оставленная в Корсуне, была перенесена позже в Киев. Об этом говорится в Повести временных лет. См. ПСРЛ, том 1, М., 1962, с. 162.

тина, переведенных его братом Мефодием на славянский. Именно в этой асимметричности структуры можно обнаружить ключ от иначе непонимаемой загадки о составлении ЖК. Но, прежде чем перейти к этому исследованию, надо просмотреть содержание теологического диспута с иудеями.

Судя по тематике и содержанию диспута, можно полагать, что этот диспут не был фиктивным, а в действительности он состоялся где-то в каганате. Конечно, это не значит, что описание ЖК точно воспроизводит этот диспут.

В первой части диспута (гл. 9) сам каган, доброжелательно расположенный к византийской делегации, отмечал разницу в христианской догматике о боге, и Константин ловкой притчей защищал догму о троице. Но не известно, убедил ли он этим способом кагана, приверженника иудейства, так как в ЖК дальше ничего не упомянуто. Потом раввины, присутствующие на приеме кагана, начали опровергать догмы о воплощении и искуплении Христа. Эти учения, разумеется, составляют сущность христианской религии наряду с троицей, без которой не могло бы даже существовать христианство, и в то же время эти догмы являются самым значительным отклонением от иудейства. В этот раз Константин отвечал снова притчами, которые, по-нашему, далеко не отвечали теме разговора. Первая часть диспута кончается внезапно, хотя она касается важнейших вопросов теологии. Мы не знаем реакции раввинов на аргументы Константина. Скорее всего, они нисколько не были убеждены в сущности христианского бога.

Второй части теологического диспута посвящена целая глава 10, которая является самой длинной (182 строчек по Лаврову) изо всех глав ЖК. Эта часть составляет кульминационный момент всего диспута с такими существенными и в то же время деликатными вопросами догматики иудейской и христианской религии, как взаимоотношение между моисеевым законом и данным Адаму договором, обычай обрезания, введенный только во время Авраама, появление мессии, интерпретация слов Даниила о железном царстве (Даниил, 2, 40), пророчество Исаии о появлении младенца (Исаия, 6, 14), семена Сима как избранный народ, крещение, которое было принято в христианстве в замену обрезания, иконопочитание и идолопоклонство, запретна еду в иудействе.

Таким образом, вторая часть диспута представляет собой настоящий теологический спор, хотя темы в ней являются не всегда самыми важными догмами обеих религий. И Константин, в отличие от первой части, старается строить свои аргументы не на притчах, а отвечать цитатами из Библии, в частности из Ветхого Завета.[19]

Вслед за описанием второй части идет вышеупомянутое примечание об оригинальной версии диспута. Однако это примечание помещено не на месте, так как описание диспута еще продолжается в следующей главе. Трудно полагать, что это примечание относится только к предыдущим частям.

---

[19] С раннего периода христианства основная точка антихристианского обвинения заключается в взаимоотношении между Ветхим и Новым заветами. Не говоря уж об антихристианских трактатах Порфирия и других, римский император Юлиан в своем известном трактате «Против христиан» опровергает последовательность Ветхого и Нового заветов. Эти аргументы повторяются и в наше время в атеистической литературе. Кроме этого вопроса, особенно неясными кажутся аргументы Константина за иконопочитание, которое только за несколько десяток лет до хазарской миссии было восстановлено в византийской империи. Как выше сказано, взгляд Константина на иконоборчество подробно описывается в главе 5, в споре с иконоборческим патриархом Иоанном, которого вообще отождествляют с Иоанном Грамматиком, константинопольским патриархом до 843 г. Дворник считает этот спор историческим фактом, но другие сомневаются в его историчности (напр. Bujnoch. Op. cit., p. 161).

В конце главы 10, после вышеуказанного примечания, вставлено похвальное слово, высказанное Константину каганом и ведущими лицами каганата. Здесь подчеркивается со слов кагана большой вклад византийской миссии. Мы с полным правом сомневаемся в истинности этой похвалы, так как, вопреки своим словам, каган никогда не принял христианской веры.

Третья часть диспута состоялась на следующий день. Она начинается с поставленного раввинами вопроса, какая вера изо всех существующих — наилучшая. На это Константин, опираясь еще раз на притчу, отвечает, что истинным является лучший путь. Следует отметить в этом споре, что раввины, возражая Константину, применяют концепцию „релятивизм религий", т. е. для каждого наилучшей кажется своя религия. Однако Константин не разделял концепцию релятивизма и новой притчей доказал превосходство христианской религии.

На этом заканчивается теологический диспут с раввинами. Потом Константин в ответ на вопрос, поставленный одним советником кагана, высказал свое мнение о Мухаммеде, что он был лжепророком и лжецом, так как после Христа появление какого-либо нового пророка противоречит словам ветхозаветных пророков.

В заключение диспута советник кагана признал победу Константина, который, мол, с божьей помощью победил гордыню мусульман и в то же время отверг гордость иудеев, как отвергают что-то скверное[20]. Потом Константин со слезами обратился к людям, собравшимся на диспуте, чтобы они приняли христианство.

В конце главы 11 упоминается, как было сказано выше, о крещении около 200 человек и освобождении около 200 греческих пленных.

Из выше показанного просмотра содержания диспута можно составить следующую наглядную таблицу по темам диспута:

Часть	Темы
1	троица воплощение искупление
2	Моисеев закон и договор Адама с богом обрезание мессия железное царство Даниила пророчество Исаии выбранный народ крещение иконопочитание запрет на еду
3	истинная вера превосходство христианства Мухаммед

По таблице легко понять, что теологическая дискуссия с раввинами представляет собой в целом хорошо обдуманный и обобщенный теологический трактат против иудейства. В первой части излагаются важнейшие

[20] Люди, к которым обратился с такой речью советник кагана, были, по спискам славяно-русской редакции, иудейскими приятелями, а по спискам другой редакции — мусульманами. Нам кажется более вероятным описание славяно-русской редакции, так как, поскольку мы читаем соответствующие главы ЖК, на диспуте вообще не присутствовали мусульмане.

догмы, которыми именно и отличается христианство от иудейства. Во второй части идет настоящий теологический спор, в котором Константин вынужден защищаться против жестокой атаки со стороны раввинов. Как уже сказано, критика и опровержение иудеев сосредоточиваются, главным образом, на взаимоотношении между Ветхим и Новым заветами. Третью часть можно считать заключением всего диспута, и в ней не содержатся такие важные темы, какие были в предыдущих частях.

Из вышеуказанного следует, что этот диспут представляет такое совершенство, что нельзя не предполагать переработки в значительной степени со стороны автора ЖК. Хотя мы не сомневаемся в исторической достоверности этого диспута в каганате, совсем иное дело, каким образом он описывается. Следовательно можно вывести следующее предположение, что в основе описания теологического диспута лежит какой-то антииудейский теологический трактат византийской церкви, который был хорошо известен автору ЖК. Хотя в данный момент невозможно выделить такой трактат из массы теологической литературы византийской эпохи, последний имел, наверное, апологетический характер христианской теологии против иудейства, поскольку в описании диспута ЖК довольно явственно чувствуется его влияние. В случае, если описание диспута в ЖК было резюмированной версией потерянного оригинала, о котором упоминается в конце главы 10, еще труднее будет разыскивать такой теологический трактат.

Если допустить наше предположение о каком-то византийском теологическом трактате на базе описания диспута в ЖК, то гораздо легче понять причину, почему в ЖК изложение хазарской миссии занимает такое непропорционально большое место. Кроме того, если пойти дальше, такая непропорциональность описания позволит нам догадаться о цели составления ЖК.

III. ПРИЧИНА И ЦЕЛЬ СОСТАВЛЕНИЯ ЖК

В отличие от нашей эпохи, когда литературная деятельность реализуется в огромных масштабах и часто без определенной цели, в древности и средние века литературное творчество ограничивалось прежде всего материально. Поэтому литературные произведения в то время были осуществлены, почти без исключения, с какой-нибудь целью. Можно сказать то же самое и об агиографах.

Причине и цели составления ЖК до сих пор не уделено почти никакого внимания. Здесь можно перечислить несколько мотивов к составлению ЖК, но надо обсудить каждый из них в общих рамках жития. Во-первых, можно полагать, что ЖК было составлено для восхваления святейшей жизни Константина, для вечной памяти этого выдающегося миссионера, или, конкретнее, для канонизации Константина. Эти мотивы кажутся немного слабыми, если принять в расчет полное содержание ЖК.

Вообще, среди славистов и историков религии неудачником считается Мефодий, старший брат Константина, и не без причины, так как он, будучи епископом Паннонии после смерти Константина, должен был испытать тяжелую судьбу под гнетом франкской церкви. Однако разве сам Константин не был неудачником? Приведем в пример хазарскую миссию. Трудно сказать, что она кончилась удачей, если мы понимаем под словом „миссия" религиозную деятельность. Как выше отмечено, Константин не смог, кроме 200 новокрещенных, крестить самого кагана. Это ни в коем случае нельзя считать блестящей победой миссионерской деятельности. Кроме того, на-

сколько мы знаем, следы его деятельности совсем не сохранялись в Хазарии.

Если речь идет о моравской миссии солунских братьев, их достижения были далеки от победы византийской церкви. Враждебное отношение со стороны миссионеров франкской церкви, препятствие и запрет славянской литургии, вынужденная поездка в Рим — все эти события являются отрицательными сторонами моравской миссии при жизни Константина. Но самой значительной неудачей является провал миссионерской деятельности в Моравии после смерти солунских братьев. Поэтому следует отметить, что Константин был тоже неудачником по крайней мере в своей миссионерской деятельности.[21] Конечно, его большим успехом была победа над триязычной ересью. Но в действительности признание славянской литургии осталось только на бумаге, и все усилия Константина кончились неуспехом. Когда мы читаем безо всякого предубеждения ЖК, мы с удивлением находим за красными словами, свойственными агиографам, довольно искреннее жизнеописание одного великого, но в то же время трагичного миссиочера. Имея в виду не всегда положительные стороны в жизни Константина, трудно предположить, что ЖК было составлено просто с целью восхвалить его святейшую жизнь или сохранить память о нем навеки.

Что касается канонизации солунских братьев, еще труднее предположить, что ЖК послужило одним из материалов для этого. Прежде всего мы совсем не знаем, когда, где и каким способом были канонизированы Константин и Мефодий. Несомненен только тот факт, что когда-то их канонизировали так называемой неофициальной или местной процедурой,[22] и оба брата признаны святыми и в православной, и в католической церкви.[23] Если ЖК было составлено как материал для его канонизации, то нам кажется, что содержание жития совсем недостаточно для этого. Как сказано выше, ЖК, по существу, история неудачной деятельности Константина. Кроме того, следует подчеркнуть, что в нем говорится очень мало о чудотворенях, которые и в наше время считаются sine qua non для канонизации.[24] Поэтому, если бы автор ЖК имел намерение составить материалы для его канонизации, он обогатил бы свое описание такими чудесами, как лечение больных.

Таким образом, трудно точно определять причину и цель составления ЖК, когда мы подходим к этому вопросу извне, т. е. посредством анализа окружающих Константина обстоятельств. Однако литературное произведение говорит само о себе: анализ самого содержания выясняет и цель составления. Такой подход к вопросу позволяет нам узнать следующее: ЖК не что иное, как описание трех миссий Константина. Из этих трех самой важной является хазарская миссия, так как ей посвящена самая большая

---

[21] Наиболее значительными достижениями в жизни Константина были так называемые „побочные продукты" миссионерской деятельности, как, например, открытие мощей св. Климента, создание славянской письменности, перевод литургических текстов на славянский язык, введение славянской литургии.

[22] Даже в римско-католической церкви официальная процедура канонизации стала формироваться во время папы Александра III, т. е. во второй половине XII в. И сложнейшие процессы, сопровождающие в наше время канонизацию какого-либо кандидата, определились лишь только в 1634 г. См. D. Attwater. The Penguin Dictionary of Saints. Middlesex, 1965, p. 11 f.

[23] День святых Константина и Мефодия (7 июля) был официально установлен в католической церкви в 1880 г. папой Львом XIII. См. D. Attwater. Butler's Lives of the Saints. Vol. III. New York, 1962, p. 32.

[24] Конечно, существует немало жизнеописаний святых, бедных на сведения о чудотворениях. Коллеги из Чехословакии осведомили автора о том, что в житии чешского святого Вита упоминается о сравнительно незначительных чудесах.

часть всего содержания ЖК и вместе с тем подробно описывается теологический диспут Константина с раввинами.

Остается еще одна проблема. С какой целью так подробно излагается теологический диспут? Как сказано выше, победа Константина над раввинами не всегда приводила к хорошим результатам миссионерской деятельности, т. е. описание хазарской миссии лишено логического развития. Кроме того, сам теологический диспут, хотя и украшен многочисленными красивыми словами, имеет в основном апологетический характер. Это значит, что составитель ЖК хотел показать, в рамках жития одного миссионера, преимущество христианства перед иудейской религией.

Как мы хорошо знаем, византийская церковь вообще отставала от римской в миссионерской деятельности. Только во второй половине девятого века, когда мало по малу миновали последствия бурного иконоборчества, византийская церковь была в состоянии посылать миссионеров за границу в разные неокрещенные районы. Этот период совпадал, к счастью для византийской церкви, с образованием разных славянских племен. Правда, даже с помощью такого выгодного оружия миссионеров, как славянская литургия, византийская церковь не смогла задержать свои позиции и в Моравии, и в Паннонии вследствие более активного и политического наступления католической церкви. Несмотря на это, наследство солунских братьев пережило себя в Болгарии и Сербии, а позже и в России. Без сомнения, это был самый большой вклад византийской церкви в дело распространения христианской религии. Если бы южные и восточные славяне не приняли христианство, значение византийской церкви было бы совсем незначительным. Поэтому трудно переоценить подвиги Константина как представителя миссионерской деятельности византийской церкви и основоположника славянской литургии, хотя при жизни он не смог добиться ожидаемого успеха.

Из сказанного следует, что составитель ЖК имел намерение представить в рамках жития выдающегося миссионера, теологическую позицию византийской церкви против иудейства и в то же время осведомить читателя о миссионерской деятельности этой церкви.

* * *

Освещение ряда вопросов в целях лучшего понимания ЖК требует непредубежденного пересмотра всего содержания. С такой точки зрения становится ясно, что ЖК, как жизнеописание выдющегося миссионера византийской церкви, имеет совсем непропорциональную конструкцию: описанию хазарской миссии посвящено свыше 40% всего объема. Вот в чем важнейший ключ для выяснения составительного процесса ЖК. Автор этой статьи приходит к следующему заключению: описание хазарской миссии не может быть интерполяцией позднего времени оттого, что случайно найденные Константином мощи св. Климента послужили одним решительным фактором его следующей жизни; теологический диспут перед каганом, на который Константин был послан в Хазарию, был в конце концов неудачным, так как сам каган не отказался от иудейской веры, несмотря на теологически блестящую победу Константина над раввинами; однако описание этого диспута само по себе представляет собой довольно хорошо обдуманное оправдание позиции христианской веры против иудейства, что позволяет нам предполагать наличие, на базе описания этого диспута в ЖК, какого-либо теологического трактата византийской церкви апологетического характера.

Если высказанные выше предположения достойны признания, то таковые в данном случае объясняют причину и цель составления ЖК. Автор ЖК не имел целью восхвалять его священную жизнь или передать память о нем будущим поколениям. Едва ли ЖК послужило материалом для канонизации Константина, поскольку ЖК содержит мало сведений, представляющих Константина как святого. Целью составления ЖК является описание миссионерской деятельности Константина, в частности изложение теологического диспута с раввинами в хазарском каганате, которое имеет апологетический характер христианской веры. Это заключение поможет нам гораздо лучше понять некоторые особенности, имеющиеся в ЖК.

В заключение автор статьи хотел бы сделать, имея в виду перспективы дальнейшего исследования ЖК, несколько замечаний: все еще невыясненными остаются проблемы, относящиеся к автору, эпохи составления и оригинального языка этого жития. Если мы сможем получить что-то более конкретное, связанное с этими вопросами, это явится ценным вкладом в исследование ЖК.

МАНАСИЕВАТА ХРОНИКА И СРЕДНОВЕКОВНОТО ЕЗИКОВО И ЛИТЕРАТУРНО СЪЗНАНИЕ

ИВАН БУЮКЛИЕВ

Смей се с презрение
над колелото на съдбата,
смей се и над непостоянството
на земните неща,
но гледай, човече, да не се присмиваш
над грешката на ближния,
защото нито природата,
нито изкуството, което твори нещата,
я е допуснало.*

Константин Манасий

На пръв поглед изглежда странно да се говори за „езиково съзнание" и „литературно съзнание" с оглед на едно произведение, каквото е *Σύνοψις ἱστορική* от Константин Манасий, още повече, че център на внимание е не самият оригинал, а неговият български превод. При това намерението ми не отива толкова далеч, колкото би предполагало задължаващото заглавие. Целта е да се покаже поне отчасти какво знае книжовникът за своята професия (или призвание) и за езика като средство, с което твори. Това, че наблюдението се опира върху превод, а не върху оригинал, не е пречка, а в определени случаи дори предлага известни предимства — разполагаме с още един коректив (оригинала), което прави изводите по-сигурни.

Понятията „езиково съзнание" и „литературно съзнание" се употребяват на същото основание, с което за този период се говори и за „историческо съзнание". Средновековното историческо съзнание обаче се отличава съществено от модерното историческо мислене. С основание чешкият историк Д. Тржещик предупреждава: „Nebylo by jistě nic falešnějšího, než kdybychom ve středověku hledali náznaky moderních postojů k minulosti, objevovali např. porůznu (zejména od 12. století) se opakující úvahy o užitečnosti dějin jako zdroje poučení pro vládce a dospívali tak k závěru, že již středověk předznamenával myšlenky moderního historismu."[1]

---

*Стихотворният откъс, използуван като мото, е в превод на С. Маслев. Вж. Подбрани извори за историята на Византия. С., 1970, с. 283. Ватиканският препис се цитира по Ив. Дуйчев. Летописта на Константин Манаси. С., 1963, гръцкият текст по Migne. Patrologia graeca, t. 127. И в двата случая цифрата след цитата означава страница.

[1] D. Třeštík. Historické povědomí českého raného středověku, in sb. Dawna świadomość historyczna w Polsce, Czechach i Słowacji. Wrocław. Warszawa. Kraków. Gdańsk, 1978, p. 5.

Средновековното историческо мислене се отличава с представата за времето като линеарно, със свое начало и край и едновременно с това, с присъствието на миналото в съвременността, макар и осъзнато като „доброто старо време“ или „златния век“, познат в преданията на много европейски народи. „Společnost a celý její život je obrácen do minulosti, v níž vidí své vzory — od vzorů chování až po vzory vztahů mezi společenskými. třídami. Na druhé straně je však tato starobylost — věci, osoby, mravy a děje dávno minulé — chápány jako souřadné s přítomností. Rozdil mezi současným a minulým je téměř výhradně spatřován pouze v počtu uplynulých let, dějiny jsou převážně trváním a jen v malé míře změnou.“[2]

Различно съдържание се е влагало и в понятието изкуство — хѫдожьство или хытрость. Нека сравним такива контекстуални значения на хытрость: ѥѡаньѥ... златарь бѣше хытростиѫ. Пог. 58, л. 4[a]; Антонѥ мниѥкь бѣше ѡ соломѫньскыѩ страны каменны сѣчьць хытростиѫ. Пог. 58, л. 48[a]; а за Козма и Дамян се казва: наоучишѩ сѧ оубо ѡ неѩ (от майка си ⁘ѳеѡдотна) правѣн вѣрѣ. и сѫнымь книгамь. ѡ стѣмь же дсѣ врачевнымь хытростемь. и не тьчиѫ члѣкы врачеваста нъ и скоты. Пог. 58, л. 42[б]. От посочените примери се вижда, че хытрость е означавала и 'занаят' (професия) и 'сръчност, изкуство'. Близки, значения има и думата хѫдожьство. Достатъчно е да си припомним, че Константин Философ се обръща към странника с молба да го научи хоудожьствоу граматичьскомоу. Но това не ни дава право да се отнасяме високомерно към желанието на великия славянски първоучител. По това време и граматиката е била по-различна от съвременните граматики. От добре известните западноевропейски схоластични компендиуми се знае, че включват не само строги правила, заети от късноримските граматици Донат и Присциан, но и образци от риториките на Цицерон и Квинтилиан, както и откъси от гръцки и римски класици. Овладяването на подобен род литературна култура е имало за цел да подпомогне тълкуването на Библията, но едновременно с това е давало представа и за античната литература.

С. Аверинцев обръща внимание на един много важен момент при разглеждането на средновековните литератури. Той посочва, че нито античността, нито Средновековието познават понятието естетика и специалната наука естетика. Но според него това съвсем не означава, че отсъствува представата за красотата, тъкмо обратното — тя се отнася към повече сфери, отколкото сме свикнали да я мислим днес. „Отсутствие науки эстетики предполагает в качестве своей предпосылки сильнейшую эстетическую окрашенность всех прочих форм осмысления бытия (как, напротив, выделение эстетики в особую дисциплину ту деэстетизацию миропонимания, которой было оплачено рождение новоевропейской „научности“ и „практичности“). Пока эстетики как таковой нет, нет и того, что не было бы эстетикой.“[3]

Това разсъждение на Аверинцев има принципно значение за тълкуването на средновековната езикова и литературна култура. Отсъствието на ясно диференцирана художествена литература, различна от останалата словесност, разширява „художествеността“ върху много повече текстове. По такъв начин се разширяват и функциите на книжовния език (а в по-тесен смисъл и на поетичния език) като средство за художествена изява чрез словото.

---

[2] D. Třeštík. Op. cit., p. 7.

[3] С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 33.

Поради това са безполезни споровете около това, може ли едно съчинение като хрониката например да бъде разглеждано и като художествено произведение или трябва да се оценява само като исторически извор. За средновековния читател такава дилема не е съществувала.

За да говорим за литературно съзнание, би следвало да имаме свидетелства за осъзнато личностно отношение към творчеството, а такова нещо можем да дирим едва в епохата на Европейското възраждане.

Но у Константин Манасий независимо от това, че е син на своето време и изцяло принадлежи към Средновековието, откриваме подобни черти. Той е едновременно монах и дворцов поет и най-значителното му произведение — *Σύνοψις ἱστορική*, — макар да е създадено в духа на средновековната хронография, по нещо все пак се отличава от нея. Не само защото е написана в стихове — такава практика е била широко разпространена и на Запад, но по-скоро поради това, че в кръга на авторовите интереси много често взема връх анекдотичното, забавното и развлекателното. Може би поради това той не довежда разказа си до събитията и времето, на които е свидетел. Такъв поглед към съвременността не носи развлечения, а създава неприятности. Процесът на отграничаване на литературата М. И. Стеблин-Каменски представя по следния начин: „По существу вся история европейской средневековой литературы (в той мере, в какой последняя — литература в узком смысле этого слово, а не безличная традиция) — это история постепенного отвоевания утраченной возможности художественного обобщения, но теперь уже не стихийного, а художественного обобщения действительности как индивидуального творческого акта, т. е. художественного вымысла в собственном смысле."[4]

Нека покажем поне един пример на такова авторско самосъзнание у К. Манасий. Когато започва описанието на Троянската война, той посочва изрично, че пише не като Омир, а по-иначе: *Ταύτην ἐγὼ βουλόμενος τὴν μάχην ἱστορῆσαι καθὼς τοῖς ἱστορήσασι γράφεται περὶ ταύτης, καὶ μέλλων λέγειν οὐ καθὼς Ὅμηρος ἀναγράφει, εὐγνώμην ἐξαιτήσομαι παρὰ τῶν εὐγνωμόνων Ὅμηρος γὰρ ὁ μελιχρὸς τὴν γλῶτταν καὶ Θελξίνους Μεθόδοις χρώμενος σοφαῖς οἰκονομεῖ τοὺς λόγους, Ἐνιαχοῦ δὲ τὰ πολὰ στρέφει καὶ μεταστρέφει.*[261]

Както виждаме, в представите на Манасий Омир със сладкия си и омагьосващ сърцето език според багрите (колорита) подрежда думите, разкрасява. А нашият автор иска да „историсва" правдиво.

Но нека видим този текст през погледа на българския преводач:

снѫ ѧзь вьсхотѣвъ бранъ сѫписа҃тн.
ꙗкоже писа҃вшимн прѣжде пишет сѧ ѡ нем.
и хота҃ глатн ѡ нем. не ꙗкоже Омиръ сѫписоуетъ.
омиръ бо сладкын жзыкѡмь и доброоумныи
различнымн шаровы прѣмѫдростн оукрашаетъ словеса.
иномоу же много ѡвращаетъ и прѣлагаетъ.[65]

Съвсем очевидно е, че и тук българският книжовник не робува на дословността, а предава преди всичко точния смисъл на текста. Такава обиграност дава основание да се допусне, че и в българската литература от Средновековието е имало известна традиция за наблюдаването и описването (оценяването) на текст. Но за автора на нашия превод и специално за автора на Ватиканския препис тази стилистична изтънченост е много характерна. Достатъчно е да се проследят различните употреби на шаръ (преки и пре-

[4] М. И. Стеблин-Каменский. Историческая поэтика. Л., 1978, с. 107.

носни). В нашия случай тя е отнесена към словеса и бихме казали, че изпълнява функцията на epitheton ornans. Омир е „сладък по език (сладкодумен) и доброумен, с различните багри на премъдростта украсява словата". Неговият слог се различава от Манасиевата реч. И действително велеречивият и цветист Манасиев слог, който М. Вайнгарт сравнява с византийските мозайки, при описанието на Троянската война е пестелив и сдържан.

Спрях се по-подробно на този пример, защото ние притежаваме съвсем оскъдни сведения за литературната култура и образованието на нашите средновековни книжовници.[5] Но дори когато имаме някакви преки изявления, те трябва да бъдат проверени чрез структурата и художествените принципи на самите произведения. Необходими са такива операции върху текстовете, които могат да ни разкрият индивидуалното съзнание, проявено най-често дискретно.

За тази цел е необходим по-друг подход, отколкото се прилага обикновено. На малкото текстове с ясно проявен литературен (в прекия смисъл на думата) характер имаме основание да гледаме като на уникални прояви, които ни дават възможност да разкрием взаимоотношението между индивидуалното и колективното съзнание. Трябва да изхождаме от предпоставката, че всеки един препис е относително самостоятелно произведение, окончателен вид на което дава преписвачът. Така го е възприемал средновековният читател и ние трябва да се поставим в същото отношение. В същност и днес, когато четем „Под игото", не се запасяваме с всички съществуващи издания на романа, макар да знаем, че между тях има различия, а вземаме едно от тях. По същия начин за целта на нашето наблюдение избираме един препис — Ватиканския, който според точната характеристика на Ив. Дуйчев „... носи следи от редакционна преработка, която е имала за цел да изглади превода и да му предаде по-ясен български облик, като отстрани силното влияние на гръцкия първообраз, поради което са били променяни отделни думи и словонаредбата"[6].

Един от важните проблеми, свързани с превода на Манасиевата хроника и в частност с текста на Ватиканския препис, е дали е осъществен в проза или в стихове. Досега всички изследвачи са категорични — преводът е направен в проза върху стихотворния, а не върху прозаичния вариант на Манасий. Единствен К. Мирчев посочва „... грижата на преводача да пази надутия стихотворен стил на оригинала"[7]. Независимо че този стремеж на преводача се оценява отрицателно, характерът на текста е вярно доловен.

Но засега оставям настрана обсъждането на този проблем. Ще се опитам само да покажа какво знае книжовникът за стиха, разграничава ли той стиховата реч от нестиховата. Косвено свидетелство за това може да бъде начинът, по който се предават гръцки термини, свързани със стиха.

За император Теофил, който бил иконоборец, Манасий разказва следната история. След като причинил големи мъки на свещения Теодор и божествения Теофан, изтънявайки кожата на телата им от бой с говежди жили, накрая ги унижава по следния начин:

καὶ τύπους ἐνεχάραξεν αὐτοῖς ἰαμβοπλόκους
Οὗτοι μὲν οὖν τὴν κέντησιν ἐπιμετωπίαν
ὡς στέφος καταμάργαρον λιθολαμπὲς ἐφορουν.[399]

---

[5] Интересни сведения за това дава Б. Ст. Ангелов. Вж. Георги Хировоск — за поетическите фигури. — В: Из старата българска, руска и сръбска литература. 2. С., 1967, с. 89 — 105.

[6] Ив. Дуйчев. Миниатюрите на Манасиевата летопис. С., 1964, с. 32.

[7] К. Мирчев. Историческа граматика на българския език, С., 1978[3], с. 21.

В българския превод този текст гласи:

н слова начрьта имъ намвїнскымн стнхы съплетена.

н wвн оубо съвоженне личное,

іако вѣнецъ бисрѣнъ каменнемъ снаѧщь ношаахѫ. [33]

Тук заслужава да обърнем внимание на предаването на *τύπους* със слова (защото става дума за *τύπους ἐναχάραξεν* 'знаци начерта', но от контекста се разбира, че това са хулителни думи, и тъкмо това разкрива нашият преводач). Интерес представлява и предаването на *κέντησιν ἐπιμετωπίαν* със съвоженне личное. Но това, заради което беше приведен този цитат, е превеждането на *ἰαμβοπλόκους* с намвїнскымн стнхы съплетена. Съвсем очевидно е, че преводачът с изключителна находчивост развързва странното *ἰαμβοπλόκους* 'ямбосплетени, ямбоизплетени'. По такъв начин Манасиевият израз *τύπους... ἰαμβοπλόκους* на български става съвсем конкретен и ясен по смисъл — срв. слова... намвїнскымн стнхы съплетена. Ако на преводача му е чуждо понятието стих, едва ли би разрешил по толкова сполучлив начин предаването на сложното гръцко прилагателно. Нещо повече, по всяка вероятност на него му е било съвсем добре известно, че ямбът се използува за писането на подигравателни и хулителни стихове. Между впрочем ето как Дионисий Халикарнаски определя ямба (посочвам именно него, тъй като съчинението му е било добре известно през Средновековието): „Стопа из краткого и долгого называется ямбом, если краткий стоит впереди; и это достойнейший ритм. И она же называется трохеем, если долгий стоит впереди; это ритм более низменный и менее достойный."[8] Привеждам това определение, защото на нашия книжовник също така му е било известно, както ще видим по-нататък, че ямбът е размер (число).

Същият този император, който унижил по описания по-горе начин Теодор и Теофан, изпраща на заточение въ нѣкый островецъ и божествения Методий заедно с други двама разбойници. И тримата са затворени в една пещера, където единият от разбойниците умира, другият е пуснат на свобода, но явно запленен от Методий, не иска да излезе, „ревнитель бывь бжтвномоу жнтноу, іако слнце облиста лоучами чистаго житна".

Тук тъкмо срещаме интересен пример, който съдържа следното:

"Ετι δ' ἐμφρούρου μένοντος τοῦ θείου Μεθοδίου
Οἱ κεντηθέντες τὰ σεπτὰ πρόσωπα θεηγόροι,
ὥπερ καὶ μνήμην ἔθετο φθάσας ὁ λόγος ἤδη,
βιαίως ἐλαυνόμενοι πρὸς τὴν ὑπερορίαν,
"Ανδρα τινὰ σαγηνευτὴν ἰχθυοθήραν ἄγραν
Εὑρόντες δικτυεύοντα γράφουσι τῷ δικαίῳ
Ὀλιγοσύλλαβον γραφὴν ἐν ἰαμβεύῳ μέτρῳ
ἣν οὐ καλὸν νενομικῶς κατὰ τι παραφθεῖραι
Αὐτοὺς ἐκείνους τῇ γραφῇ δίδωμι τοὺς ἰάμβους.[404]

Ето и българския превод на този текст:

еще же вь темнници сѫщоу бжтвномоу Меѳѡдноу.

съвоженн въ чтнаа лица бгоглася.

нхже н вьспомѣнѫ достигъ слово.

---

[8] Дионисий Халикарнаский. О соединении слов. — В: Античные риторики. М., 1978, с. 193.

нѫждеѧ же номнна (sic) нзгнанне,
мѫжа нѣкоего ловца
обрѣтше ловѧщѧ, вьпнсашѫ праведномꙋ+
малосложно пнсанне, намвїнскынмъ чнсломъ.
еже недобро мнѣвъ понѣ чьсомꙋ прѣмннѫ,
самнѫ ѡнн пнсанноꙋ прѣдаѫ іамвїнскыѧ стнхы.[309]

Тук с оглед на поставената цел заслужава безспорно внимание такава успоредица: *ὀλιγοσύλλαβον γραφὴν* малосложно пнсанне. По всяка вероятност в състава на среднобългарската поетика е влизало названието слогъ като съответствие на гръцкото *συλλαβή*. Това показва прилагателното малосложно, съответстващо на *Ὀλιγοσύλλαβον*. Между впрочем думата и сега съществува в руски език със същото значение.

Показателно е предаването на *ἐν ἰαμβείῳ μέτρῳ* с намвїнскынмъ чнсломъ. Предаването *τὸ μέτρον* с чнсло не е много обичайно и то разкрива вътрешното съдържание на византийския термин. Както е известно, *ἐν μέτρῳ* означава 'в стихове' и се е използувало като название на поемата. Същата конкретизация наблюдаваме и при предаването на *τοὺς ἰάμβους* с їамвїнскыѫ стнхы. Без съществуваща литературна традиция и начетеност във византийската поетика такъв изискан превод би бил невъзможен.

Но тъй като нашият книжовник превежда споменатите ямбически стихове, нека ги представим и ние заедно с гръцкия им оригинал:

«Τῷ ζῶντι νεκρῷ καὶ νεκρῷ ζωηφόρῳ,
Ναίοντι τὴν γῆν καὶ πατοῦντι τὸν πόλον,
Γραπτοὶ γράφουσι δέσμιοι τῷ δεσμίῳ»
Πρὸς οὓς αὐτὸς ἀντιγραφὴν ἀντιχαράξας γράφει.
«Τοὺς ταῖς βίβλοισιν οὐρανῶν κλησιγράφους
Καὶ πρὸς μέτωπα σωφρόνως ἐστιγμένους
Προσεῖπεν ὁ ζώθαπτος ὡς συνδεσμίους.»[404]

живомꙋ мрътвцоꙋ. и мрътвцꙋ живоносцоꙋ,
живѫщоꙋ на земн и ходѧщоꙋ на нбсн.
напнсанни пншѫтъ сваѕни сваѕномоꙋ.
къ нима же ѡнъ въ спнсанне протнвѫ начрътавъ и съпнса.
еже въ книгахъ нбснынхъ званнемъ напнсанынмъ.
и на анцн цѣломѫдрънынмъ. оуказенынмъ.
прнрече живын погребенъ, ꙗко къ съжнтелѡмъ.

Стиховедският разбор на този текст не е задача на настоящата статия. И все пак не мога да не отбележа дълбокото вникване в поетичния смисъл и словесната тъкан на византийския оригинал. Да обърнем внимание на такива антиномии като живомꙋ мрътвцоꙋ (*τῷ ζῶντι νεκρῷ*), мрътвцоꙋ живоносцоꙋ (*νεκρῷ ζωηφόρῳ*) или на етимологическите фигури като напнсанни пншѫтъ (*γραπτοὶ γράφουσι*) сваѕни сваѕномоꙋ (*δέσμιοι τῷ δεσμίῳ*) Вярно е, че те са подсказани от оригинала, но не бива да забравяме, че трябва да се пресъздадат със средствата на родния език.

Но тъй като исках да покажа и черти от езиковото съзнание на средновековния интелектуалец, ще разгледам поне един-два по-характерни примера. В една глоса, която няма съответствие в гръцкия оригинал, се казва следното за вълчицата, кърмила според преданието Ромул и Рем:

дроуѕїн же не вльчицѫ гла въскрѣмневшѫа младенца самѫ сжителницѫ фестила пастырѣ. ѩже wпицѫ тѣлеснѫа добротѫ творѧщи. лоупа нарицааше са ѫзыкwмъ отечьства сн. еже по тлькоу елинскомоу гле етера. по нашемоу же гостна. понеже оубо и вльчицѫ обычан есть лоупѫ нарицати. поношенне жены нѣцїи не разоумѣвше. вльчицѫ реко съсцы своимн младенцѫ въскрѣмневшѫ.[133]

Тази демитологизация на легендата е известна от други източници. Срещаме я и в книга първа на История на Рим от Тит Ливий.[9] Но в случая не това ни занимава. За българския книжовник ясно са разграничени трите езикови феномена „езикът на отечеството ѝ" (латинският, елинският и нашият, българският). От друга страна, съвсем точно е осъзната амбивалентността на названието лупа — вълчица, прозвище на лека жена (проститутка). Накрая следва да отбележим и съпоставянето като еквиваленти на трите думи — лоупа, ѣтера и гостна. Заслужава внимание и терминът тлькъ — 'превод', 'тълкуване', който показва не само висока професионална култура, но и съще ствуваща културна традиция, свързана с превеждането.

Интерес представлява и опозицията ѫзыкъ — гласъ, застъпена, макар и само с един пример, в превода на Манасиевата хроника. Срв.:

рѣкы же wны гласwмь и ѫзыкамн сирскынмъ нарицаат с а: фисwнъ и геwнъ: фора же въ нихъ третна.[13] *οἱ ποταμοὶ δὲ τῇ φονῇ καὶ γλώσσῃ τῶν Σύρων Φεισὼν καλοῦνται καὶ Γεών, Φοραδ ἓν τούτοις τρίτος.* Съществителното гласъ в значение на 'говорен език', 'реч' ни е известно и от друг текст. Срв. и македонѣн рече римьскымь гласомь. Пог. 58, л. 3[6]. От друга страна, познаваме и случаи, при които гръцкото *φονή* се превежда с ѫзыкъ. Това не противоречи на смисловата и функционалната разграниченост на двете названия, а само показва че са взаимно заменими, както се застъпват и в днешната ни практика език и реч. Примерът, който споменах, е от краткото (проложно) житие на Климент Охридски от Д. Хоматиан:

Μάλιστα δὲ τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο περὶ τὴν Λυχνιδὸν Ἰλλυριῶν πόλιν, τῶν πέριξ πόλεων οὖσαν μητρόπολιν, ἣν νῦν Ἀχρὶς κατὰ τὴν Μυσῶν ὀνομάζεται γλῶσσαν, καὶ τὴν Κεφαληνίαν μετονομασθείσαν τῇ βουλγάρων φονῇ Γλαβινίτζαν, ἔνθα καὶ ὑπομνήματα καταλέλοιπεν.

Паче же пребываніе твораше, въ Лихнидонѣ градѣ наипрѣчьскомоу, окрѣстнн градовомъ бывшн мтн. нже ннѣ Охрндь именоует се, по мусїнскому езикоу и въ Кефалїн именоуему бльгарскнмь езикѡ Главнница. ндѣже и въспомнанїа оставн, рекше книжїе.[10]

Както се вижда, и в гръцкия текст *γλῶσσα* и *φονή* са употребени като равнозначни.

Тези бележки не изчерпват проблемите. Но те все пак разкриват възможност за нови виждания върху нашата средновековна словесна култура.

[9] Тъй като разполагам с чешкия превод на римския историк, ще приведа на чешки интересуващия ни пасаж: Někteří se domnívají, že Larentii říkali mezi pastýři „vlčice", což je totéž jako „nevěstka"; odtud prý vzešla ona podivuhodná pověst" (Някои пък допускат, че пастирите викали на Ларенция (жената на кралския пастир Фаустул — б. а., И. Б.) помежду си „вълчица", което е все едно „проститутка"; така казват, че се появила тази дивна легенда) — Livius. Dějiny. I. Praha, 1979, c. 45.

[10] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 318.

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ АПОЛОГИИ ХРАБРА

РОЛАН МАРТИ

В общих чертах писательское дарование Храбра отмечалось часто („забележително писателско майсторство" — характеристика, данная ему П. Динековым[1]). Но то, что является одной из отличительных особенностей стиля Храбра, выбор слов, до сих пор было отмечено только Конеским в короткой статье.[2] При этом анализ семантических особенностей апологии сообщает нам основы не только выработки textus reconstructus, но и дает информацию о намерениях автора. Известно, что вплоть до сегодняшнего дня в науке не выработано единодушного мнения о том, что именно защищает Храбр в своей апологии. Особенно неясно, был ли он в первую очередь защитником создания славянского алфавита (если да, то какого), защитником перевода священных текстов на стсл. язык, или же противником любых изменений создания первоучителей. Разность мнений во всех случаях связана с одними и теми же „неясными местами". Последующим анализом мы попытаемся показать, что эта неясность была желаема автором и соответствовала его стилистическому принципу.

Наиболее благодатной почвой исследования является центральное словесное поле письма. Оно конкретно представлено словами буꙋкъı, кънигъı и писмѧ, которые встречаются в исключительно большом количестве: первое — *ἅπαξ λεγόμενον*, второе — 11, а третье — 29 раз.

Значения этих трех слов сливаются во многих пунктах.

По словарю старославянского языка:[3]

буꙋкъı: отдельная буква
в мн. ч. написанное, грамота, письмо
совокупность писменной образованности, Священное писание

кънигъı: книга
Священное писание
грамота, послание
буквы, письмо

писмѧ: буква, письмо
звук
слова, текст
Священное письмо

[1] П. Динеков. Похвала на старата българска литература. С., 1979, с. 137.

[2] Бл. Конески. За Храбровата апологија и за зборот буꙋкарь во неа. — Studia palaeoslovenica. Praha, 1971, p. 175—178.

[3] Slovnik jazyka staroslověnského. Praha, 1966 —.

Из этого сопоставления видно, что эти три слова почти синонимичны. Однозначность дается только значению „звук", которое позволяет только писмѧ, что подтверждается нашим текстом.

Ягич и вслед за ним Львов пытались диалектически и хронологически разграничить эти три слова.[4] По Львову, кънигы принадлежит общеславянскому словесному фонду, и его многозначность изначальна. боукъ определяется как моравизм, заимствованный из германских языков. Наконец, писмѧ должно быть восточноболгарского происхождения. Таким образом, со стороны литературного языка к старейшему языковому фонду следовало бы отнести кънигы, потом является боукы и, наконец, писмѧ. Так как в нашем тексте существуют все три понятия, диалектическая и хронологическая разница играет лишь второстепенную роль (за исключением единственного случая оппозиции боукъ -писмѧ, ср. ниже.).

Разумеется, уже раньше делались попытки редуцировать многозначность трех слов для дифференциации (так, как это делается в современных славянских языках). Склонность к такой дифференциации проявляется в примерах, которые приводит Львов. Необходимость такой дифференциации тем более очевидна, что эти слова в коротком тексте встречаются в исключительном множестве. Анализ текста показывает, что происходит в данном конкретном случае.

(Нужно сказать заранее, что греческий образец в нескольких отрывках, в которых наличие его можно доказать,[5] не имеет никакого влияния на выбор славянского слова: *γράμματα* передается один раз с помощью боукъ, в других случаях посредством писмѧ. В противоположность этому употребляется писмѧ для различных греческих слов.)

Сначала нас интересует расположение слов писмѧ и кънигъ. Не принимая пока во внимание заголовок и первое предложение, мы обнаруживаем следующие подряд 13 примеров для писмѧ (в этом отрывке находится также единственный пример для боукъ). Потом следует фаза чередования кънигъ (к 2)* писменъ (п 15) кънигъ писмена. Далее проявляются два блока: сначала четыре раза кънигъ (к 4—7) и потом восемь раз писмѧ (п 17—24). Текст кончается фазой чередования, структура которой распадается на две части: кънигъ (к 8) писмѧ (п 25) кънигъ писмена прѣложенне (т. е. кънигъ прѣведоша, разночтение, встречаемое в большинстве русских рукописей:[6] это, вероятно, не вариант изначальный, но возникший под влиянием этой параллели) писмена. Потом непосредственно следует вторая часть этой фазы: писмена (п 28) кънигъ (к 10) писмена кънигъ писмена кънигъ.

Данная картина показывает полностью упорядоченную структуру, которая вряд ли случайна. Текст, по-видимому, расчленяется на часть, которая содержит писмѧ, на переходную часть, на кусок текста с кънигъ, на второй

---

* Обозначения, данные в скобках, относятся к нумерации в textus reconstruktus (см. в конце статьи).

[4] V. Jagić. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1918, с. 357; А. С. Львов. Очерки по лексике памятников старославянского языка. М., 1966, с. 161—163.

[5] Ср. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. Берлин, 1896, с. 23—25; A. Dostál. Les origines de l'apologie slave par Chrabr. — Byzantinoslavica, 24, с. 236—246.

[6] Рукописи № 14, 15, 18, 20, 23, 26, 27, 29, 33, 36—40, 42, 43, 45, 47—50, 52, 54, 57, 58, 60, 66, 69—73.

кусок текста с писмѧ и на заключительный отрывок, который опять соединяет оба понятия (т. е. вторую фазу чередования). Это разделение на основе лексической структуры подтверждается анализом содержания. Что касается главных частей: в первом абзаце говорится о буквах, во втором о книгах (т. е. о священных текстах), в третьем опять-таки о буквах.

Из этого вытекает поверхностная семантическая дифференциация: писмѧ соответствует понятию „буква", а кънигы — это „священные тексты". Остается только проверить, годится ли эта дифференциация и для переходных частей.

1. Оба первые примера кънигы (к 2) и писмѧ (п 15) в первой переходной части соответствуют, как можно заключить из контекста, *βίβλος* и *γράμμα* и таким образом соответствуют главным частям. Сделать однозначное заключение о значении кънигы (к 3) из контекста невозможно. К счастью существует параллель в житии Константина-Кирилла: чловѣче, скажи намь како сн тъı сътворилъ нъıнѣ словѣнемь книгы и оучишн, нх'же нѣсть никтоже нинь пръвѣе wбрѣлъ, ни апостолъ ни рнм'скъıн папа ни богословь Грнгорїе ни Нероннмь ни Авгоустинь.[7]

Ни одно из названных лиц не известно как создатель письма, но Иероним является автором латинского перевода Евангелия, Vulgata. (Традиция, которая приписывает ему создание глаголицы, возникла позднее в Хорватии и была неизвестна ни Храбру, ни автору жития Константина.) Возвращаясь к нашему тексту, мы можем предположить, что под словом кънига здесь имеются в виду „священные тексты". Этому, однако, противоречит следующее предложение, где ни того . . . ни того не может относиться к слову кънигы предыдущего предложения. Но если поставить писмѧ на место кънигы, перед нами синтаксически правильное предложение! (В более поздних рукописях этот, бросающийся в глаза анаколуф, исчезает, напр., ни бо тѣхъ богъ сътворн.) Перед нами литературная цитата, чья семантическая однозначность в отношении слова кънигы уничтожается грамматически неправильным согласованием в следующем предложении. Совершенно неясно значение писмѧ (п 16). С одной стороны, можно обосновать теологически, что речь идет только о письме, потому что полностью исключить бога из перевода святых текстов не соответствовало бы образу мышления IX века. С другой стороны, если бы писмѧ передавало значение „письмо", Храбр повторил бы цитируемое выше предложение, что невероятно ввиду продуманной и строгой композиции апологии. Таким образом мы можем пока только установить, что оба примера, на первый взгляд полностью соответствующие нашей схеме, при более точном рассмотрении оказываются двузначными.

2. Во второй переходной части первое кънигы (к 8) означает и „письмо", и „священные тексты", так как впоследствии это слово разделяется на писмѧ, т. е. письмо, и кънигы, т. е. священные тексты. Это свидетельствует о том, что кънигы в том же предложении употребляется и в широком, и в узком значении. Кроме того, здесь важно, что в предыдущем предложении слово кънигы отсутствует, хотя очевидно имплицируется. (Только в более поздних рукописях, в которых намерения автора были не понятны и делалась попытка внести больше ясности, оно было добавлено.) Если бы кънигы стояло в оригинале, двузначность предложения не возникла бы.

[7] ЖК, XVI, 2 (Radovi staroslavenskog instituta, 4, c. 134).

Следующая пара писма (п 26) и преложение (= книгы преведоша) соответствует значению писма и книгы в главных частях. Любопытно отметить, что книгы опять-таки не стоит, но имплицируется контекстом.

Слово писма (п 27), завершающее первую фазу чередования, означает, судя по контексту и смыслу, и „письмо", и „священные тексты". Таким образом, здесь повторяется ситуация, встречаемая выше (ср. книгы 8): и слово писма употребляется одновременно в широком и в узком значении. Ведь вводное слово предложения тѣмь же относится ко всей предыдущей аргументации.

Эта семантически глубоко запутанная ситуация достигает высшей точки в следующем абзаце, где слова писма и книгы вообще отсутствуют, хотя несомненно они составляют содержание текста.

3. После этой кульминации как заключение следуют три пары писма и книгы в обычном значении.

Заключение: Хотя Храбр в большинстве случаев использует писма и книгы в их узуальном значении, в определенных центральных местах он сознательно обыгривает семантическую потенцию слов, используя окказиональную, совпадающую семантическую реализацию.

Зная этот стилистический прием, мы можем вернуться к началу апологии. Так как в тексте применение этих слов и в узуальном, и в окказиональном значении очевидно исполняет роль сигнала, разночтение книгы (к 1) кажется более вероятным, чем писма. Слово писма появляется уже в заглавии, тогда как книгы было выбрано сознательно и служит сигналом для читателя текста, дает ему программное представление о двух главных понятиях апологии и о возможности их взаимозаменяемости. По контексту можно было бы ожидать писма вместо книгы, что утверждается и текстологически: практически во всех позднейших списках lectio difficilior исчезает).

Последствием игры с семантикой обоих слов является многозначность и общая неясность, хотя главная цель публицистики — писать именно ясно и однозначно. Таким образом вопрос о смысле этой амбивалентности является совершенно справедливым.

Есть три объяснения неясностей в произведениях данной эпохи:

1. Недостаток таланта автора. Ввиду исключительной ясности структуры и продуманности композиции апологии это объяснение отпадает.

2. Ошибки переписчика. И эту возможность следует исключить, потому что ошибки при переписке не совпадали бы с вышеописанной структурой. Кроме того при переписке lectio difficilior обычно заменяется lectio facilior, в то время как здесь во многих местах должно было бы случиться прямо противоположное.

3. Намерение автора. Так как оно противоречило бы характеру апологии, эту возможность нужно сформулировать точнее: автор будто бы скрывает свое настоящее мнение, но он все-таки высказывает его, а именно таким образом, что внимательный, осведомленный читатель может вычитать в тексте то, что, собственно, и хотел сказать автор, не написав это буквально. Иначе говоря, язык автора — язык Эзопа. Расшифровать его — наша задача.

Уже в начальном предложении, как было сказано, автор дает первое указание, употребляя писма и книгы (одновременно он вводит противоположные для него понятия словѣне и погани). В первом структурном от-

рывке (пнсмѧ 2—14) только однажды встречающееся применение боукъве прерывает преобладание первого центрального понятия. Для этого нарушающего симметрию явления существуют опять три возможных обяснения: 1. Влияние греческого образца: переводчик хотел подчеркнуть разницу между *στοιχεῖον* и *γράμματα* и поэтому выбрал боукъве в противоположность уже применявшемуся пнсмѧ. Это объяснение отклоняется, потому что атвор позднее (пнсмѧ 19—21) в подобной же ситуации не использовал боукъве, но во всех случаях пнсмѧ. 2. оучнти сѧ боукъвамъ является фразеологизмом. Этому противоречит существование и сочетания оучнти пнсмѧ.[8] 3. Стилистическое намерение. Как известно, слова корня боук- считаются моравизмами, и вместе с тем реминисценциями первоучителей.[9] Как показал Конески, этот стилистический нюанс используется и в другом месте текста: кънигъне грьъскые, но словѣньскыѧ боукарѧ. И боукы в нашем примере действительно стоит именно там, где речь идет о славянских буквах в противоположность греческим и древнееврейским. Кроме того, при боукы отсутствует определяющее словѣньскъ. Таким образом, применяя стилистически возвышенный моравизм только по отношению к славянским буквам, прибегая, другими словами, к семантическому приему, автор дает знать о своих взглядах. Тем, что боукы встречается только один раз, значение этого слова снова подчеркивается. (В других случаях, встречающихся в первой части, где пнсмѧ связано с славянским письмом, понятие всегда определяется прямо или косвенно: пнсмѧ (п 4 и 8) с помощью имени Кирилла, пнсмѧ (п 9) непосредственно следующим названием буквы ѧзъ, пнсмѧ (п 10) следующим словѣньскъ.)

Къннгы (к 2) прерывает этот ряд и, вместе со следующим за ним пнсмѧ (п 15), дает сигнал о том, что первая часть аргументации окончена. Одновременно это опять напоминает читателю, что рядом с пнсмѧ темой апологии является и къннгы.

Значения къннгъı (к 3) и пнсмѧ (п 16), которыми начинается следующий отрывок, как уже указывалось, неясны. В соответствии с контекстом они должны были бы стоять в противоположном порядке. В большинстве рукописей по крайней мере первое слово преображается в пнсмена. Но lectio difficilior сохраняется в старейших рукописях и, как мы видели, представляет собой часть обдуманной структуры. Этой намеренной подменой подчеркивается тесное родство обоих слов. Кроме того, такой прием заставляет читателя более внимательно следить за распределением этих слов. Третий момент (еще более отчетливый, благодаря параллелизму аргументации, следующей за обоими словами) — скрытое предостережение, что отказ от славянского языка в церковной литературе может повлечь за собой отказ от употребления славянского письма, как это в самом деле случилось в Великоморавском княжестве. А собственное письмо являлось необходимым признаком национальной самостоятельности и цивилизованности.[10] Два следующие отрывка къннгъı (4—7) и пнсмѧ (17—24) выстраивают темати-

[8] Срв. Slovník. . ., под словом оучнти.

[9] А. С. Львов. Очерки. . ., с. 157.

[10] Срв. F. Grivec. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, с. 176.

ческий ряд: древняя история народов с подчеркиванием роли евреев как хранителей святых книг, завершающаяся греками; описание истории греческой письменности. Потом следует внезапный скачок к священным текстам (после писмѧ 24), следует трехкратное настойчивое повторение обоих слов, а потом кульминация. Но эта кульминация находится не в предложении сѧтъ бо мѫжь сътворилъ ѣ [писмена] естъ, а грьчьскаа еллинн погани. Это предложение имеет только подготовляющую функцию, намекая в первый раз в трактате на неполноценность греческого. По сравнению с предыдущими отрывками, в которых Кирилл сознательно рассматривается как последователь греков, это — радикальный перелом. Тем не менее, это предложение является только исходным пунктом для последующего отрывка, в котором центральные слова полностью отсутствуют.

Отсутствующим объектом к оустрои̯тн в первом предложении этого отрывка сначала мысленно вставляется писмѧ. Автор, таким образом, выступает против критиков создания письма, подвергавшегося изменениям, аргументируя, что и у греков происходили подобные изменения. Этой аргументации противоречит предыдущее предложение, где греки называются язычниками. Христианин, однако, не может оправдать свои поступки тем, что подобным образом вел себя язычник. Другими словами: мнимая защита Константина-Кирилла является обвинением против тех, которые поступают с его творением как язычники. Предположим, что главной целью критики является сотворение кириллицы. Чтобы еще более завуалировать критику, автор приводит имена Акулъ и Суммахъ, что дает ему возможность отступить к полю богословской аргументации. Тем самым он может критиковать исправление переведенных текстов (очищение от устаревших выражений и диалектизмов), которое началось в то время.

Итак, этот центральный отрывок скрыто передает следующую информацию:

1. Греческое не может быть образцом, поскольку оно языческое. Это высказывание относится не только к письму, но и к переводу священных текстов, и, таким образом, направлено против пилатиан.

2. Так как исправление письма и книг оправдывается греческим образцом, ни то, ни другое не может быть одобрено.

3. Введение кириллицы, с культурно-политической точки зрения, было, очевидно, более щекотливой темой, чем исправление книг.

4. Следует подчеркнуть, что невнимательный читатель, не осознавший подтекста, получает впечатление, что автор является сторонником исправления письма и книг.

Остается еще выяснить, почему автор поступает таким образом.

Выше речь шла о том, что автор, пожалуй, пользуется эзоповским языком. Этот стилистический прием является необходимым, если политическая или культурная обстановка заставляет писателя высказать мнение таким образом, чтобы оно могло быть дешифрированно только определенными адресатами, но не всеми. Для последних пишется официальный текст, для первых то, что стоит между строк. Официальный текст Храбра написан против пилатиан и для „модернистического“ направления, которое, с одной стороны, критически относится к греческому, но, с другой стороны, воспринимает его как образец. На последнее указывают обширные сравнения славянского письма с греческим, в особенности ссылка на то, что некоторые писмена... сѫтъ ... подобьна грьчьскъıнмъ писменемъ, на первое — одно только предложение: словѣньскаа писмена сватеньша сѫтъ и уьстьнѣньша. сватъ бо мъжь

сътворилъ ѐ естъ, а гр҃ьскаа є҆лліни поганн, но той же цели служат сравнение возникновения обоих писем, как и переводов Библии, а также ссылка на незнание греками истории своего же письма и перевода Библии. Выдающийся представитель этого направления в Болгарии конца IX века был князь Симеон, получивший образование в Константинополе. Во время его царствования была введена кириллица (т. е. грецифицированная форма славянского письма). С другой стороны, тот же Симеон объявил официальным языком язык славянский, заменяя им греческий. Центром этого направления была столица Преслав; представители его создали Преславскую школу. В противоположность этому подтекст обращен к консервативному читателю в буквальном смысле, который хотел видеть творение Константина-Кирилла и Мефодия в первоначальной форме. Такие читатели поддерживали борьбу против греков и пилатиан, но смотрели с неодобрением на введение кириллицы и на транскрибирование, и одновременное исправление переводов первоучителей. Их представителями были Климент и Наум, основатели Охридской книжной школы, которая отличалась тем, что сохранила глаголицу. Я лично склонен предполагать, вслед за Гълъбовым, Гривец и др.,[11] что под именем Храбра скрывается Наум или другой представитель этой школы.

Наиболее примечательной чертой апологии Храбра является то, что, будучи сторонником новаторов в борьбе против пилатиан и греков, автор создал полемический трактат, в котором выступает с критикой своих же единомышленников, не нарушая тем самым их единства. Борьбу за культурную и религиозную самостоятельность славян и против греческого влияния он считал своей главной задачей и, стало быть, не решался на откровенную критику новаторов (поэтому он умалчивает и о существовании двух писем), то есть он сформулировал свое мнение таким образом, что оно могло было быть понято только посвященными, т. е. не пилатианами.

Многослойность апологии Храбра объясняется не в последнюю очередь тем фактом, что апология обращена к трем адресатам. Первые — противники, пилатиане, с которыми он не считается, так как их взгляды полностью противоречат его собственным. Вторые — новаторы, сторонники кириллицы. Они — его помощники в борьбе против первых. Со взглядами этой группы он считается. Третьи — единомышленники: им посвящается подтекст как принципиальное credo по этому вопросу. Открытая вражда направлена только против первых, противников. Дело ведь обстояло не так, что глаголица после введения кириллицы была запрещена и что приверженцы ее были сосланы в Охрид: эпиграфический материал и другие источники опровергают это предположение. Скорее мыслимо, что в первое время параллельно существовали оба письма. Таким образом, не было никакой причины для открытой вражды против второй группы.

С великим стилистическим мастерством автор принял во внимание сложную обстановку и умело использовал лексические средства, удачно обыгривая полисемию и синонимию. Использование этих средств мы показали на примере лексического поля письма. Несомненно, можно наблюдать то же самое и в других словесных полях. Будем надеяться, что подобные специализированные исследования в этой области углубят наше знание о культурной обстановке того времени.

[11] Ср. I. Gălăbov. La rotonde de Syméon dans l'histoire du vieux-bulgare littéraire. — Byzantinoslavica, 28, с. 113: Grivec. Konstantin..., p. 171.

ПРИЛОЖЕНИЕ: TEXTUS RECONSTRUCTUS

Текст реконструирован на основе всех опубликованных рукописей. Орфографически и морфологически он нормализован по правилам так называемого Urkirchenslavisch Трубецкого с известными изменениями. Для слов боукы, кънигы и писмо даются все разночтения и греческие параллели в конце текста.

п 1 О писменехъ Чрьноризьца Храбъра

к 1 Прѣжде оубо словѣне не имѣахѫ кънигъ, нъ чрътами и рѣзами чьтѣахѫ и гатаахѫ, погани сѫще.

п 2 Крьстивъше же сѧ, римьскъıними и грьчьскъıними писменъı нѫждаахѫ сѧ пьсати словѣньскѫ рѣчь безъ оустроениѣ. Нъ како можетъ сѧ пьсати

п 3 добрѣ грьчьскъıними писменъı богъ нан жнвотъ нан сѣло нан црькъı нан чаание нан широта нан ѣдъ нан жда нан юность нан ѧзъıкъ и нна подобьна снмъ. И тако бѣшѧ мънога лѣта. По томь же чловѣколюбьць богъ, строан вьсѣ и не оставлѣан чловѣча рода безъ разоума нъ вьсѧ на разоумъ приводѧ и съпасенне, помиловавъ родъ чловѣчь, посъла имъ сватааго Константина философа нарицаемааго

п 4 Курила мѫжа правьдьна и истиньна и сътвори имъ три десати писменъ и

п 5 осмь, ова оубо по унноу грьчьскъıихъ писменъ, ова же по словѣньсцѣи рѣчи. Отъ прьвааго же науинъ по грьчьскоу: они оубо алъфа а сни азъ;

отъ аза науѧтъ обое. И якоже они подобьше сѧ жидовьскъıимъ писменемъ сътворишѧ, тако и сь грьчьскъıимъ. Жидове бо

п 6 едино писма имѫтъ алефъ, еже сѧ съказаетъ оученне, съвръшѫщие въводимоу дѣтищоу и глаголѫщие; оуми сѧ, еже естъ алефъ. И грьци подобьше сѧ томоу алъфа рѣшѧ

п 7 И съподобн сѧ реченне съказанне жидовьска грьчьскоу ѧзъıкоу, да речетъ дѣтищоу въ оученне место: ници. Алъфа бо ници сѧ речетъ грьчьскъıимь ѧзъıкомь. Тѣмъ бо подоба сѧ

п 8, 9 сватъıи Курилъ сътвори прьвое писма азъ. Нъ яко и прьвоучемоу сѫщоу писмени азоу и отъ бога данноу родоу словѣньскоучемоу

б 1 на отъврьстне оустъ въ разоумъ дѣтемъ оучѫщиимъ сѧ боукъıамъ

п 10 великомь раздвиженнемь оустъ възъгласитъ сѧ а она писмена маломь раздвиженнемь оустъ възъгласатъ сѧ и исповѣдажтъ

п 11 сѧ. Си же сѫтъ писмена словѣньскаа, сице ѣ подобаетъ пьсати и глашати: а б в д о ѧ. Отъ снхъ сѫтъ четъıре междоу десатьма

п 12 подобьна грьчьскъıимъ писменемъ, сѫтъ же си: а в г д е з и і к л м н о п р с т у ф х w ц ч ш тъ, а четъıре на

десате по словѣньскоу азыкоу, сн б ж ѕ ѣ ц ч ш ъ щ н ь ѣ ѫ ю а.

п 13 Дроугыи же глаголѧтъ: поуьто естъ три десате и осмь писменъ сътворилъ а можетъ са и мьньшемь того писати, якоже и грьци дъвѣма бо десатьма и четырьми пишѫтъ. А не вѣдатъ колицѣмь пишѫтъ грьци. Естъ бо оубо дъва десати и четыри

п 14, к 2 писменъ, нъ не напълънѣѫтъ са тѣми кънигы но приложили сѫтъ дъвогласьныихъ а̄ і̄ и въ уписменехъ же три: шестое и девать десатьное и девать сътьное, и съберетъ са ихъ высѣхъ

п 15 трие десате и осмь. Тѣмь же томоу подобьно и въ тъждѣ образъ сътвори сватыи Курилъ три десати писменъ и осмь.

к 3 Дроугыи же глаголѧтъ: уьсомоу же сѫтъ словѣньскы кънигы. Ни того бо естъ богъ сътворилъ ни того апостола ни сѫтъ иждеконьны якоже жидовьскы и римьскы и еллиньскы иждеотъ кона сѫтъ и приняты сѫтъ богомъ.

п 16 А дроугыи мьнятъ якоже богъ естъ сътворилъ писмена и не вѣдатъ са уьто глаголѧще окаяньнии якоже трьми азыкы естъ

к 4 богъ повелѣлъ кънигамъ быти якоже въ евангелии пишетъ: и бѣ дъска написана жидовьскы, римьскы, еллиньскы а словѣньскы

к 5 нѣстъ тоу. Тѣмь же не сѫтъ словѣньскы кънигы отъ бога.

к 6 Къ тѣмъ уьто глаголемъ или уьто реуемъ къ тацѣмъ безоумиемъ. Обаче речемъ от сватыихъ кънигъ якоже наоучихомъ са якоже вьсѣ по радоу бываѫтъ отъ бога а не иногдаѫ. Нѣстъ бо богъ сътворилъ жидовьска азыка прежде ни римьска ни еллиньска нъ сурьскъ, имьже и адамъ глагола; и отъ адама до потопа и отъ потопа доньдеже раздѣли богъ азыкы при сталъпотворении якоже пишетъ: разъмѣшеному же бывъшему азыкомъ, и якоже азыци са разъмѣсиша, тако [раздѣлиша са] и нравы и обыуаи и оустави и закони и хытрости на азыкы: егупьтѣному оубо землемѣрение а персомъ и халъдѣемъ и астрономъ звѣздоуьтение, възшествие, врачевание, уарование и

к 7 вьса хытрости уловѣча, жидовомъ же сватыа кънигы, въ нихъ же естъ писано якоже богъ небо сътвори и землѭ и вьсѣ еже на нен и уловѣка и вьсѣ по радоу якоже пишетъ, а еллиномъ граматикы, риторикы, философы.

п 17 Нъ прежде сего еллини не имѣахѫ своимь азыкомь писменъ

п 18 нъ финичьскыими писмены писаахѫ свои рѣчь, и тако бѣша мъногы лѣта. Паламидъ же послѣжде приишьдъ, наученъ отъ

п 19 алъфы [веты] шесть на десате писменъ тъкъмо еллиномъ об-

п 20 рѣте. Приложи же имъ Кадъмъ Милисии писмена три. Тѣмь же

п 21 мъногы лѣта деватьѫ на десате писмены писаахѫ. По томь

п 22 Симонидъ обрѣтъ и приложи дъвѣ писменѣ, Епихарии же съка-
п 23 зателъ три писмена обрѣте и събьра са нхъ кд. По мъносѣхъ
же лѣтѣхъ Дионисъ граматикъ шесть дъвогласьныихъ обрѣте
и по томь дроугыи пать и дроугыи три уписменитаа, и тако
мъносн мъногыми лѣты едъва събьраша три десате и осмь
п 24 писменъ. По томь же мъногомъ лѣтомъ мнижѣшемъ божнемь
же повелѣннемь обрѣте са седмь десатъ мжжь, нже прѣложиша
отъ жидовьска на грьчьскыи азыкъ.
к 8 А словѣньскыа къннгы единъ сватыи Константинъ нарицаемыи
п 25, к 9 Курилъ и писмена сътвори и къннгы прѣложи въ малѣхъ лѣ-
п 26 тѣхъ. А они мъносн мъногы лѣты седмь нхъ писмена оустрон
п 27 а седмь десатъ прѣложенне. Тѣмь же словѣньскаа писмена сва-
тѣниа сжтъ и устьнѣниа, сватъ бо мжжь сътворилъ ѣ есть
а грьчьскаа еллини погани.
Аще ли къто реуетъ ѣко нѣстъ оустроилъ добрѣ понеже са
постраѣжтъ и еще отъвѣтъ реуемъ симъ: и грьчьскы такожде
мъногацин сжтъ постраѣли Акула и Суммахъ и по томь нни
мъносн, оудобѣе бо есть послѣжде потворити неже прьвое съ-
творити.
Аще бо въпросиши къннгъуна грьчьскыа глаголa: къто вы
п 28, к 10 есть писмена сътворилъ нли къннгы прѣложилъ нли въ кое
врѣма, то рѣдьцни отъ нихъ вѣдатъ. Аще ли въпросиши
п 29, к 11 словѣньскыа боукварa глаголa: къто вы писмена сътворилъ
есть нли къто къннгы прѣложилъ, то вьси вѣдатъ и отъвѣ-
щаѣше рекжтъ: сватыи Константинъ философъ нарицаемыи
п 30, к 12 Курилъ, тъ намъ писмена сътвори и къннгы прѣложи и Мефодии братъ
его. Сжтъ бо еще живи нже сжтъ видѣли нхъ. И аще въпро-
сиши: въ кое врѣма, то вѣдатъ и рекжтъ ѣко въ врѣмена
Михаила цѣсарѣ грьчьска и Борися къназа блъгарьска и Ра-
стица къназа моравьска и Коцела къназа блатьньска въ лѣто
же отъ създанне вьсего мира ѕтѯг.
Сжтъ же и нни отъвѣти аже нидѣ реуемъ а нынѣ нѣстъ
врѣма. Такъ разоумъ братне богъ есть далъ словѣномъ емоуже
слава и уьсть и дрьжава и поклонѣнне нынѣ и присно и въ
бесконьчьныа вѣкы [вѣкомъ] амнн.

РАЗНОЧТЕНИЯ

Рукописи 1—73 цитируются по изданию К. М. Куева. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 187—418 (не учтены 12 и 22). 74 = список Петрушевича, ср. М. Дамянова. Об одном интересном моменте в неисследованном списке сочинения Черноризца Храбра „О письменах“. — Palaeobulgarica, II, 1978,

3, с. 80—86. Греческий текст приводится по следующим публикациям: В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. Берлин, 1896, с. 23—25; A. Dostál. Les origines de l'apologie slave par Chrabr. — Byzantinoslavica, XXIV, 1963 с. 236—246.
„—" обозначает отсутствие слова в данных рукописях.

БѢУКЪИ

1: *γράμματα*: азбѣквам 31; — 3, 20, 30, 61—64, 68.

КЪНИГЪИ

1: писмена 2, 4, 9, 11—15, 18—66, 68—74: книг писмен 8.
2: — 30, 58, 63, 64.
3: писмена 3, 4, 8, 9, 11, 13—15, 18—21, 23—29, 31—43, 45—47, 49—61, 63, 65, 66, 68—74; — 30, 48, 62, 64.
4: — 2, 30, 44, 45, 62, 64.
5: писмена 4, 8, 9, 11, 13, 19, 25, 28, 31, 32, 41, 51, 53; — 30, 62, 64.
6: писанна 4, 8, 11, 13, 19, 25, 28, 31, 32, 41, 51, 53; писменна 9; — 30, 62, 64.
7: 11, 13, 30, 64.
8: писмена 14, 15, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 33—40, 42, 43, 45—50, 52, 54—61, 65, 66, 68—74; — 4, 8, 9, 11, 13, 19, 25, 28, 31, 32, 41, 51, 53, 62—64.
9: — 2, 11, 13, 30, 44, 62—64.
10: — 30, 41, 57, 62—64.
11: — 9, 29, 30, 41, 46, 62—64, 68.
12: — 30, 41, 55, 62—64.

ПИСМА

1: писмена — къниги 16: азбоука — къниги 14, 15, 18, 20, 21, 23, 24, 26 27, 29, 30, 33—40, 42, 43, 45—50, 52, 54—57, 59—61, 63—66, 69—74; грамота 28; — 11, 13, 58.
2: — 7.
3: — 19, 21, 25, 28, 31, 32, 41, 53.
4: письменъ или буквъ 72; — 58, 62.
5: — 58, 62.
6: — 3, 20, 58, 61, 62; (иазыком 32, потом испр.)
7: *στοιχεῖον*: слово 21, 29; — 3, 20, 58, 61, 64.
8: слово 65; — 3, 20, 24, 28, 58, 61—64.
9: *στοιχεῖον*: — 3, 20, 54, 58, 61—64.
10: *στοιχεῖον*: — 2, 3, 9, 11, 15, 19, 33, 40, 44, 51, 55—57, 61—65, 68.
11: — 61—65.
12: — 1, 5—7, 10, 16, 17, 40, 57, 61, 63, 64, 67.
13: — 62—64.
14: — 30, 63, 64; (слова 65).
15: — 8, 16, 30, 48, 62, 64, 65.
16: — 30, 48, 62, 64, 65.
17: *γράμματα*: — 11, 13, 30, 64.
18: *γράμματα*: 11, 13, 30, 33, 64.
19: *στοιχεῖον*: — 11, 13, 30, 64.

20: γράμμα слова 44; слова письменьна 19, 25, 28, 32, 41, 53; — 11, 13, 30, 64.
21: στοιχεῖον: слова 44; слова — письмена 19, 25, 28, 32, 41, 53; — 11, 13, 30, 63, 64.
22: слова 44, 58; слова письменьнаа 19, 25, 28, 32, 41, 53; — 11, 13, 30, 63, 64.
23: слова 19, 44, 58; слова письменьнаа 25, 28, 32, 41, 53.
24: слова 44; — 11, 13, 30, 63—65, 74.
25: — 11, 13, 30, 62—64, 68.
26: — 11, 13, 30, 62—64, 68.
27: — 11, 13, 30, 62—64.
28: — 11, 13, 30, 41, 57, 62—64.
29: — 29, 30, 41, 57, 62—64.
30: — 24, 30, 41, 55, 57, 62—64.*

* Уже после окончания работы мне стала доступной статья Р. Пиккио (R. Picchio. Questione della lingua e Slavia cirillometodiana. — Studi sulla questione della lingua presso gli slavi. Roma, 1972, 7—120). Пиккио тоже обращает внимание на мнимые неточности употребления слов письма и книга, но объясняет их бездарностью автора или небрежностью переписчиков.

ИЗ РЪКОПИСНАТА СБИРКА НА МАНАСТИРА ПУТНА

ИЛИЯ ТОДОРОВ

Манастирът Путна е едно от най-старите средища на славянската култура на територията на днешна Румъния. Основан през 1466 г. по времето на известния воевода Стефан Велики, той се нарежда сред най-старите центрове на средновековния културен живот в Молдова — заедно с манастирите Нямц (основан през 1390 г.), Пробота (основан през 1391 г.), Молдовица (основан през 1402 г.) и Бистрица (основан през 1402 г.).

Днес манастирът Путна притежава малка сбирка от славянски ръкописи, произхождащи в по-голямата си част от самия манастир — от втората половина на XV и началото на XVI в. Ръкописите са все още неописани, поради което са малко познати и почти неизползувани в славистиката. Те не са преглеждани на времето от А. И. Яцимирски, тъй като до 1918 г. манастирът се е намирал в пределите на Австро-Унгария; не са проучвани по-подробно и от румънските слависти. Съществуват само два кратки обзора — на протойерей Паулин Попеску[1] и на проф. Виктор Брътулеску[2]. Отделни ръкописи са били преглеждани и проучвани от Йоан Юфу.[3] Неотдавна един от славянските ръкописи в манастира Путна — сборник от 1474 г., писан от монаха Яков — привлече вниманието на известния румънски славист проф. Георге Михаила, който обнародва съдържащото се в него похвално слово на Патриарх Евтимий за Константин и Елена.[4]

Ръкописната сбирка в манастира Путна днес съдържа около 60 славянски ръкописа, сред които 10 евангелия, 6 минея, 5 псалтира, 2 часослова, 2 триода, 8 сборника и др. С 19 от тези ръкописи аз имах възможност да се запозная през есента на 1979 г. по време на една научна командировка, уредена в съответствие със спогодбата на Главно управление на архивите на България и Дирекцията на Държавните архиви на СР Румъния. Командировката беше предоставена на Българската археографска комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий" с оглед на предстоящото микрофилмиране на ръкописите.

Бяха ми предоставени за работа следните ръкописи:

1. Миней за януари от XV—XVI в. (№ 3/452/577/I).
2. Миней за април от XV—XVI в. (№ 51/565/571).

[1] P. Popescu. Manuscrise slavone din mănăstirea Putna. — Biserică ortodoxă română LXXX, 1962, № 1—2, p. 105—145.

[2] V. Brătulescu. Miniaturi şi manuscrise din mănăstirea Putna. — Mitropolia Moldovei şi Sucevei, XLII, 1966, № 7—8, p. 460—510.

[3] Й. Юфу. Старобългарски паметници в славяно-румънската литература. — Изв. Инст. за лит., XIV—XV, 1963, с. 253—258.

[4] G. Mihăilă. Cultura şi literatura română veche în context european. Bucureşti, 1979, p. 217—332.

3. Миней за август от XV в. (№ 37/577/557).
4. Миней за октомври от XV в. (№ 1/450/577/II).
5. Миней за ноември от 1504 г. (№ 43/577/IV/563).
6. Миней за ноември от 1467 г. (№ 44/564/567 III).
7. Сборник от 1470 г. (№ 36/595/556).
8. Сборник от 1474 г. (№ 31/571/551).
9. Сборник от XV в. (№ 65/571/585).
10. Сборник от XV в. (№ 77/595/I).
11. Сборник от XV—XVI в. (№ 50/572/III 570).
12. Сборник от 1753 г. (№ 39/597/559).
13. Сборник от XVIII в. (№ 62/512, 562).
14. Сборник от XVIII в. (№ 4/591/453).
15. Часослов от 1493 г. (№ 53/588/573).
16. Богослужебен сборник от XVII в. (№ 48/579/568).
17. Паренесис на Ефрем Сирин от XIV—XV в. (№ 38/572/I/558).
18. Паренесис на Ефрем Сирин от XV в. (№ 61/564/581).
19. Молитвеник от XVII в. (№ 73/584/58).

По своите палеографски особености всички тези ръкописи са свързани с местната ръкописна традиция. Единствен, който се различава от тях и би могъл да се свърже със средновековната българска ръкописна традиция, е Паренесисът на Ефрем Сирин под № 38 с воден знак стомна, който следва да се отнесе към края на XIV — началото на XV в. За този ръкопис може да се допусне, че е бил донесен от България или пък че е бил създаден от български книжовник, напуснал страната непосредствено след завладяването ѝ от турците. Окончателно становище по този въпрос обаче може да се вземе след по-подробното проучване на ръкописа, което ще стане възможно след получаването на поръчания микрофилм.

В шест от прегледаните ръкописи се съдържат произведения, свързани със средновековната българска ръкописна традиция: в минея за януари от XV—XVI в., в минея за октомври от XV в., в двата минея за ноември от 1467 и от 1504 г., в сборника от 1474 г. и в богослужебния сборник от XVII в. Преди обаче да се спра на тези произведения, искам да обърна внимание на една друга твърде важна особеност на славянските ръкописи от манастира Путна — на тяхното значение за изясняване на някои въпроси във връзка със съдбата на т. нар. „колекция Студион". Както е известно, заслужилият изследвач на славянската ръкописна традиция в Румъния Йоан Юфу формулира една хипотеза, според която присъствието на Евтимиевата езиково-правописна редакция в молдавските ръкописни паметници от XV в. се обяснява не като непосредствено влияние на българските книжовници, емигрирали на север от Дунава след турското нашествие; според него първообразите на славянските ръкописи, които са се преписвали и разпространявали в Молдова през XV в., били донесени от цариградския манастир Студион, където възникнала десеттомната колекция от агиографски и омилетически съчинения.[5] Своята хипотеза Йоан Юфу създава и защищава въз основа на откритите от него шест сборника, съхранявани в ръкописната сбирка на манастира Драгомирна. Едно по-внимателно проучване на ръкописната сбирка в Путна може би ще допринесе за изясняване на генеалогията на тези интересни сборници. Съществуват указания за тясна

[5] I. Iufu. Manastirea Moldoviţa — centru culturae important din perioada culturii române în Limba slavona (sec. XV—XVIII). — Mitropolia Moldoviei şi Sucevei, XXXIX. 1963, № 7—8, p. 429—438; I. Iufu şi Zl. Iufu. Colecţia Studion. — Biserică Ortodoxă română, LXXXVII, 1969, № 7—8, 817—833; З. Юфу. За десеттомната колекция Студион. Из архива на румънския изследвач Йоан Юфу. — Studia Balcanica, 2, 1970, с. 299—343.

връзка между ръкописните сборници от Драгомирна и ръкописните сборници от Путна — близостта личи както по външния вид (същия формат, същата хартия, същите водни знаци, същото мастило, а понякога като че ли същата ръка), така и по съдържанието (същите автори и същите съчинения). В някои случаи генеалогическата връзка е съвсем очевидна — така например сборник № 1795/706 от началото на XV в. от Драгомирна съвпада по съдържанието си със сборник № 65, 571/I 585 от Путна — само че тук липсва първата половина (ръкописът започва от 35-а тетрадка, като от предишната 34-а тетрадка е налице само един лист; тъй като всяка тетрадка съдържа по 8 листа, може да се пресметне, че липсват 271 листа); сборник № 1828/739 от XVI в. от Драгомирна съвпада по съдържание и по текст със сборника от 1474 г. от Путна. Като се има пред вид, че в някои случаи ръкописите от Путна предхождат с цяло столетие сборниците от Драгомирна, става веднага ясно тяхното значение за изясняването на този твърде важен въпрос. Ето защо тук помествам съдържанието на посочените два сборника от ръкописната сбирка на манастира Путна (приложение I).

Пристъпвайки към прегледа на произведенията, свързани със средновековната българска книжовна традиция, ще се спра най-напред на минея за месец октомври от XV в., който съдържа няколко интересни за нас материала. На 19 октомври тук е отбелязана паметта на Иван Рилски: Въ тъжє днь памѧ прпбнаго wца нашєго Іѡана Рыл'скаго, ѡ прѣдѣлѣ града срѣдечьскаго. въ цр҃тво Петра цр҃ѣ блъгарскаго. а҃ грѣчьскаго Константина Дїогена. и в лѣ ѕ ч г прѣнесе мощи єго, Іѡань, Асѣнь хр҃толюбывын цр҃ь Асѣнѣ стараго брать. и положи мощи въ Трапезици (л. 130б). На 21 октомври е посочено името на Иларион Мъгленски със следната бележка: Въ тъжє прѣнесенїе мощє стго Іларїона єп҃па меглинскаго, єгоже прѣнесе Калоіѡань Асѣнь, бра стараго Асѣнѣ цр҃ѣ, въ Трънов҃ь гра. пото, мнѡгыи многы лѣтомь, и врємене, въспрїемь цр҃твїа скнптры новыи цр҃ь Іѡань Асѣнь, сн҃ь стараго Асѣнѣ, изволи са томѕ съѕидати цр҃ковь въ нма стѫ҃ѣ м҃ мкь. и положивъ рацѣ блаженаго Іларїѡна тамо мощи (л. 143а—143б). Тези упоминания са отбелязани и от Йоан Юфу.[6]

Безспорно обаче най-голям интерес представлява поместената в края на ръкописа (л. 218б—222б) служба на Петка Търновска, чийто текст Йоан Юфу неправилно идентифицира с текста от Драгановия миней.[7] Фактически тук е представена разширена и допълнена с нови песнопения редакция на най-стария текст, която се разпространява в руските печатни минеи. По повод на тази редакция Ст. Кожухаров отбелязва: „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 среднобългарската книжовна традиция."[8] Путненският препис от службата на Петка Тър-

[6] Й. Юфу. Старобългарски паметници..., с. 257—258.

[7] Пак там, с. 258.

[8] Ст. Кожухаров. Неизвестно произведение на старобългарската литература. — Старобългарска литература. Кн. 1. С., 1971, с. 294—295.

новска, единственият познат досега среднобългарски препис от тази редакция и същевременно най-старият в хронологическо отношение, потвърждава предположението на Стефан Кожухаров за връзката ѝ със средновековната книжнина и дава възможност по-определено да се твърди, че е възникнала по всяка вероятност в Молдова през първата половина на XV в.[9] Не е изключено обаче тази редакция да е дошла тук от България заедно с много други произведения на старобългарската литература, запазени в молдавски преписи. Въпросът може да бъде окончателно изяснен след допълнителни проучвания. За да улесня тези проучвания, тук помествам пълния текст на новооткрития препис (вж. приложение II).

В сбирката на манастира Путна е представено с два неизвестни досега преписа и едно друго произведение на старобългарската литература — проложното житие на Михаил Воин. Първият препис се намира в миней за ноември, писан през 1467 г. от монаха Касиан (№ 44/577/564). Вторият препис е поместен също в миней за ноември, писан от поп Игнат от молдавското с. Коцмани през 1504 г. по времето на Стефан Велики (№ 43/577/IV/563). Интересно е да се отбележи, че преписът от 1504 г. не е копие от по-стария препис. Трябва също да се подчертае, че двата новооткрити преписа предават доста точно познатия досега среднобългарски текст от XIV—XV в., публикуван от Йордан Иванов според открития от него охридски ръкопис.[10] Същевременно обаче те се обособяват в една група, която не само представя най-старите познати до днес точно датирани ръкописи на проложното житие на Михаил Воин, но и съдържа някои различия, които могат да се окажат важни с оглед уточняването на първоначалния текст на творбата. Поради това тук помествам текста на по-ранния от тези ръкописи (от 1467 г.), отбелязвайки под линия всички разночетения, съдържащи се във втория препис от 1504 г. (вж. приложение III).

От особена важност за историята на българската средновековна литература е ръкописният сборник от слова и жития от 1474 г., съхраняван под № 31/571/551. Този сборник, писан от монаха Яков по поръка на Стефан Велики специално за манастира Путна, съдържа слова и жития за мартенското полугодие на църковната година, по-точно за периода от 23 април до 18 юни. Прекрасен образец на калиграфското изкуство и същевременно извънредно интересен по своето съдържание, този сборник не е останал незабелязан от специалистите. Както вече беше посочено, едно от произведенията, съдържащи се в него — похвалното слово за Константин и Елена от Патриарх Евтимий, — неотдавна бе подробно изследвано и обнародвано от проф. Г. Михаила, който даде и някои археографски бележки за ръкописа. С оглед на изясняването на редица проблеми, свързани с Търновската книжовна школа, обаче заслужава внимание цялостното съдържание на този ръкопис. Специалистите, които се занимават с творчеството на Евтимий Търновски, непременно трябва да имат пред вид поместения тук под дата 28 май препис от Житието на Филотея. Този препис е най-близък по текст до най-ранния познат досега среднобългарски от 1441 г., който е

[9] Интересно е да се отбележи, че църковнославянски текст на тази редакция на службата на Петка се намира в Миней, печатан през 1643 г. при влашкия господар Матей Басараб от йеромонах Мелхиседек от манастира Дългопол (екземпляр от това издание се намира в Църковния историко-археологически музей в София под № 119). Печатният текст от 1643 г. е почти еднакъв с текста в Антологиона, печатан при киевския митрополит Петър Могила (1622—1647) (екземпляр вж. в Църковния историко-археологически музей в София, № 1213). И в двете издания службата на Петка е поместена при дата 14. X.

[10] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 422—424.

печатан от Е. Калужняцки[11] и единствен среднобългарски от XV в. (освен публикувания от Калужняцки) сред известните до днес 16 български, сръбски и руски преписи на житието на Филотея от XV до XVII в.[12] Григорий Цамблак е представен също с две произведения — втората редакция на похвалното слово за великомъченик Георги (под дата 24 април) и житието на Йоан Нови Белградски, преписано в края на ръкописа извън календарния ред. Безспорно тези два ранни среднобългарски преписа заслужават специално проучване.

Когато се анализира съдържанието на ръкописа от 1474 г., трябва да се държи сметка и за един факт, останал засега неизвестен на изследователите, но твърде важен за изясняване прототиповете на славянската книжнина, разпространявана в Молдова — ръкописът съвпада напълно по съдържание с един от сборниците в Драгомирна — а именно № 1828/739 от XVI в. (в сборника от Драгомирна липсва само житието на Йоан Нови Белградски, което се намира тук в края). Съвпадението е толкова голямо, че в случая не може да има друго обяснение на близостта освен непосредствената генеалогическа връзка между двата ръкописа — съвпада не само текстът, но дори и надредните знаци. Установяването на тази близост е от особена важност, тъй като тук става дума за съвпадение с един от онези шест сборника в манастира Драгомирна, които Йоан Юфу определи като принадлежащи към колекцията Студион. Създаден близо едно столетие преди ръкописа от Драгомирна, сборникът от 1474 г. ни приближава документално още повече до тази колекция и допринася да се изясни по-подробно и по-точно нейната история.

Интерес представлява и минеят за януари под № 3/452/577/I от XV—XVI в., където се среща един кратък разказ за мъчениците Мануил, Георги, Петър, Леонид, Сиони, Гавриил, Йоан, Леонти, Пародий и други 377 мъченици, които по времето на Крум и Омуртаг били пленени и осъдени на смърт. Тук няма да се спирам по-подробно на този разказ, тъй като той е разгледан и цитиран изцяло от Йоан Юфу.[13]

Накрая ще отбележа още един факт — в прегледания от мене богослужебен сборник от XVII в., съхраняван под № 48/579/568, при датата 14 февруари са поместени известните тропар и кондак на Константин-Кирил Философ, широко разпространени в славянската книжнина на Молдова и Влашко. Това е още едно свидетелство за пиетета към делото на славянския първоучител в Молдова:

Прпбнаго wца нашего Кѵ҃ѓетїа и стго Кѵрила фнлософа и оучителa словеньскаго

Ко дроу стмоу Кѵрилоу. Гла д.

Ѡ пелень прилежно премѫдро сестрѳ себѣ сътворн пресвѣтло вндѣ ж. іако двѣ чтоу. и сїѫ прїе іако златыми монисты. оукрасн есн своѫ дшѫ и оумь. и wбрѣте сѧ іако дроун Кѵрилъ на зелн. разоумо имене премѫдре: ~

[11] Е. Kałużniacki. Werke des patriarchen von Bulgarien Eutymius (1375—1393). Wien, 1901 (II изд. London, 1971), p. CVIII, 78—99.

[12] За известните досега преписи на житието на Филотея вж. Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Дисертация. С., 1979, с. 481—487.

[13] Й. Юфу. Старобългарски паметници ..., с. 253—254.

Ко гла в по Твердыа

Твердꙑ оумо н бгодхновенны оученїе. wзаржж мнрь пресвѣтлꙑмн лоучамн wбтече вселеннѣж ꙗко мазнїн Кирнле сте разсѣваж бжїе слово. на северь н западѣ н юзѣ. просвѣщаж всѣхь. нж ꙗко нмы дрꙁновенїе къ хоу. непрестанно млн w късе на.

От направения кратък преглед става ясно, че съхраняваните в сбирката на манастира Путна славянски ръкописи имат значение за изясняване на някои въпроси на старобългарската литература и заслужават едно по-подробно и всестранно проучване.

ПРИЛОЖЕНИЯ

I

СЪДЪРЖАНИЕ НА РЪКОПИС № 31

л. 1а: Апрїл кг. Мжченїе стго н славнаго великомнника н побѣдоносца Гєwргїа. блвн w.

л. 11б: Слово похвалное стомоу н великомоу въ мнницѣ н побѣдоносцоу Гєwргїоу благословн w. в

л. 22б: Въ тъже днь. Мнїе стаго н славна великwмнника Гєwгїа блвн w. г

л. 36а—б: Въ тъжде днь. Повѣсть о прєславнѣмь чюдесн стго великwмжченника Гєwргїа нже w него бывшемь на плѣненомь отрочатн благословн wче. д

л. 44а: Грїгwрїа мниха н презвитера н игоумена обитєлн пандократwровы. похвалное стмоу великомнкоу Гєwргїѳ. блвн оче. s. [sic!].

Нач.: Велико нєкое н чюда плъно, мжжьство. еже истнныа аже къ бу любве, w вѣры раждаемыа, оуказанїе є нзвѣстно. сїе стажавь древнын онъ снѣ, благочьтець н любодобродѣтєленъ, свѣствова са...

Край: ...мн на мнwзѣ гєwргїевыхь похвалъ плєстн слово. стѣн предстонть тронцн. ежже посредѣ чакь проповѣда. н ннне посредѣ аггль въспѣваєть енже слава н дрꙁжава. чьсть н поклаанѣнїе. ннне н прнсно н въ вѣкы вѣкwмь амнн.

л. 59а: Маїа н. Wкрѣвенїе стго Iwанна бгослова еже внд̀евь Патмѣ wстровѣ блвн wче.

л. 81б: Маїа н҃. Нже въ стхъ wца нашего Іwанна архїепа Кwнстантїнѣ града златоустаго. похвалное стмоу Іwаннoу бгословоу еѵлистоу. блвн wче. є [sic!]

л. 85б: Въ тъже днь. Прокла архїепкпа Кwнстантінѣ града похвалное стмоу Іwанноу еѵлистѣ н бгословоу блвн wче s [sic!]

л. 88б: Въ тъже днь. Нже въ стхъ wца ншего Кѵрлла архїеппа алеѳандрїнскаго w свѣтемь Іwаннѣ еѵлистѣ н бцн блвн wче. з

л. 89б: Жнтїе н жнзнь прпбнаго н бгоноснаго wца нашего Пахwмїа велнкаго. благословн wче: ~

л. 136а: Маїа кѳ. Єѵѳнмїа патрїархїа трънwвскаго. похвалное стымь велнкымь н равноапнымь цремь Кwнстантіноу н Єленѣ. блвн wче: ⸸

л. 162б: Маїа кд. Жнтїе н жнзнь прпбнаго wца нашего Сѵмеwна нже въ дневнѣн гwрѣ. съпнсано w Нникфwра магистра антїwхїнскаго блвн wче

л. 213а: Маїа ке. Прпбнаго wца нашего н нсповѣдника ѳеwдора нгоумена стоудінскаго. похвалное на обрѣтенїе сщенныѫ главы чтнаго н славнаго прка прча н крнтелѣ Іwанна. благословн wче: ~

л. 216а: Маїа кн. Жнтїе н жнзнь прпбныѫ мтре нашѫ Фнлѳѳен. съпнсано Єѵѳнмїемь патрїархѡ тръновскы блвн w: ~

Нач.: Нже къ добродѣтелн веджщїн пѫть, добрѣ наставлѣти обыче бголюбезныи дшѫ, н въ небныа wсилати обнтѣлн. блажнть оубw слово нже себе къ добрwдѣтелн подвнгшїн, н дшевнаа wчнцьшїнхь чювства. что бw нно бѫдеть блажаншее нлн похвалѣнше, дша wны нже себе въседшно бвн възлwжившѫ, н того заповѣдемь послѣдоужщѫ. сего радн похвалѣ сподлѣѫт сѧ мждыа wны двы, аже въсѣ прѣзрѣвше, свѣтланнкы дшевныа оугwтоваша къ женнховоу срѣтенїѳ. тѣмже н съланкъствоуатъ . . .

Край: . . . н съ блаженноѫ Фнлѳѳѫ вънндете въ небын чрьтогъ егоже оуготwвa бъ любащїнмь его. егоже бѫдн въсѣмь намь полоучнти. благтїѫ н чкослюбїемь гa нашего Іѵ Хa емоуже слава съ wцемъ н сты дхwмь. нннѣ н прно н въ вѣкы вѣкw, амн: ~

л. 230а: Іоунїа а. Мнїе стыхъ мнкь хвѣ. Іоустнна фнлосwфа. Харнтwна н Харнтwсы еверпнста. н Єракоу. Пеwна, н Валерїана. мнмн быв'шемь, въ Рнмстѣмь велнцѣ градѣ. блвн we.

л. 232б: Іоуніа г. Мніе стхь и славныхь мнкь хвь Лоукіана и нже съ нимь младенцн. Клавдіа. Ипатіа. Діwнісіа. Павла благословн wче: ~

л. 236б: Іоуніа н. Мніе стго и славнаго великомнка Ѳеwдора Стратилата. благословн wче: ~

л. 242б: Іоуніа аі. Іwсифа смѣренаго ннwка. похвалное стомѹ Вареwломеоу апwстолоу блвн wче:

л. 246б: Іоуніа аі. Обхоженіе и мніе стго апла Варнавы блвн w.

л. 251а: Жнтіе и жнзнь прпбнаго wца нашего Wноуфріа и прwчін ныхъ пwстнникь, напнсано w Пафнѹтіа мниха и wшелника. блвн wче: ~

л. 265б: Іоуніа ві. Жнтіе и жнзнь нже въ стхь прпбнаго wца нашего Петра Аѳwнскаго. блвн wче.

л. 283б: Іоуніа ді. Нже въ стхь wца нашего Василіа епкпа селевкінскаго. слово похвално стмоу прркоу Єлисеѣ. блвн wче ~

л. 288а: Іоуніа ні. Мніе стхь мнкь хвъ Леwнтіа, Ипата. и Ѳеwдоула. мѣченwмь бывшемь. въ цртво Оуеспасіаново. блвн wче: ~

л. 300а: Мніе стго и славнаго мнка Іwанна новаго. нже въ Бѣльградѣ мжчнвшаго сѧ. съпнсано Грнгwріемь мнхwмь и презвнтерwмь. въ велнкон цркви молдовлахінскон. благословн wче: ~

СЪДЪРЖАНИЕ НА РЪКОПИС № 65

л. 1а: Слово за Николай Мирликийски (без начало).

л. 4а: Въ тъже днь. Повѣсть о погребенн стго Нникwлы блвн wе.

л. 10а: Дек з. Жнтіе и жнзнь прпбнаго Амвросіа епкопа медніоламска блвн wче.

л. 18б: Де ѳ. Кwзмы вестнтора, похвалное стмь бгоwцемь wwакимоу і Аннѣ блвн wче.

л. 21б: Де аі. Жнтіе и пwвнsн. прпбнаго wца нашего Данінла столпника, нже въ Анаплін. блвн wче: ~

л. 39б: Де ві. Жнтіе и жнзнь прѣпобнаго wца нашего Спнрідwна блвн wче: ~

л. 48б: Дек гі. Мніе стын мнкь Евстратіа. Авгентіа. Евгенїа. Мардарїа и Wреспа. блвн wче.

л. 68а: В не сты прѣѡцъ прѣ рожьствѡ хвѣмь, нже въ стхъ ѡца нашего Іѡанна архїепкпа Кѡнстантінѣ града златоустаго. на Іоудеа глацаа, тѣмже женѫ възатъ бъ и родн сна. бгословїе. и на конець слова о Авраамѣ и жрътвѣ его блви ѡче.

л. 83б: Де зі. Прпбнаго ѡца нашего Ефрема Сѵрина. о прроцѣ Данїилѣ. и стхъ трїе отрѡцѣ. и гъ глацїї ꙗко врѣма злое и спти са не можемь. блви ѡче:

л. 85а: Въ тъже днь. Кѵрїла архїепкпа Алеѫандрінскаго. слово на скончанїе стхъ трїе отрѡкь. и Данїила прка. блви ѡче.

л. 89а: Въ тъже днь. Повѣсть о прцѣ Данїилѣ и стхъ трє отрѡк Ананїа Азарїа, Мисаилѣ. блви ѡче.

л. 103б: Въ тъже днь. ѡ старце и о Сосанѣ. прчьство Данїлово. блви ѡче.

л. 106б: Де ка. Мжченїе стыѫ Іоулїанїа. благословн ѡче.

л. 113а: Де к. Нже въ сты ѡца нашего Іѡанна архїепкпа Кѡнстантінѣ града златоустаго, ѡ блженнѣмь фїлогонн. бывшїнмь ѿ Дикоѡгъ епп8. и ꙗкоже промышлѣтн наѡдѧполезное. нничтоже равно є къ благонсвствоу ѿ ба. и ꙗкоже пристѫпатн съ нерадєнїемь къ вжтвнын танна. мжкѫ несътръпнмѫ. нма. аще и єдинѫ снмь прчастнт са въ лѣтѣ рено же бы прѣжде пѧтн днєн хва рождества. блви ѡче.

л. 120б: Де кє. Нже въ сты ѡца нашего Аѳанасїа великааго, архїепкпа алеѫандрінскаго. слово о ємаскомь гаѣ. еже нзыдє повелѣнїе ѿ кесара Авгоуста. и о Іѡснфѣ блви ѡче: ~

л. 129б: Въ тъже днь. Нже въ сты ѡца нашего Іѡанна архїеппа Кѡнстантінѣ града златоустааго. слово о написанн Кѵринїовѣ. и о еже ндѣше кѣждо въ свон гра. и о еже възыдеше и Іѡснфь ѿ Галнлеѫ ѿ града Назарета въ гра Двовь нже нарицает са Внолеємь. блви ѡче.

139а—б: Въ тъже днь. Тогоже въ тъже празднкь слово. Ісоу же рожъшоу са въ Внолеємѣ Іоуденстѣмь. се влъсви ѿ въстѡкь прїндѡшѫ га ащи гє є рожен са црь Іѵденскы. блви ѡче.

л. 149а—б: Въ тъже днь. Нже въ стхъ ѡца нашего Іѡанна архїеппа Кѡнстантінѣ града златоустааго слово на прєславное рожьство га и ба и спса нашего Іѵ Ха. блви ѡче.

л. 150б: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего архїе́ппа Кесарїи́ каппадо́кінскыи́ Васнаїа̀ велнкааго. сло́во на стое хво рождьство. благословн wче: ~

л. 157б: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Грїгѡрїа̀ е́ппа нн́скаго на рождъство̀ гⷭа на́шего Іѵ̀ Ха̀ блвн wче.

л. 161б: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего А҃фанасїа̀ алеѯандрїи́нскаго. на рожестъвныи дн҃ь гⷭа ѝ ба̀ ѝ спса на́шего Іѵ̀ ха̀. блвн wче.

л. 164б: Въ тъ́же дн҃ь. Прѡкла архїе́ппа Кѡнстантїи́нѣ гра́да. сло́во реное пр҃ѣсѣдацоу тогда̀ Нестѡрїоу. о̀ рожьствѣ гⷭа на́шего Іѵ̀ Ха̀. благословн wче: ~

л. 168а: Въ тъ́же дн҃ь. Грїгѡрїа̀ е́ппа нѣѡкесарі́нскаго. по́хвала на рожьство гⷭа ѝ ба̀ ѝ спса на́шего Іѵ̀ Ха̀. блвн wче: ~

л. 175б: Въ тъ́же дн҃ь. По́вѣсть А҃фрѡднтїа́на персѣ́ннна. съпнсана ѿ фнлнппа презвнтера. снгела бывшаго велнкааго Іѡанна златооустаго. о рожьствѣ Хвѣ. ѝ о звѣздѣ. ѝ о поклоненїе влъхвѡмь. нже ѿ Перснды блвн wче.

л. 180б: Де҃ кѕ. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Є҃пнфанїа̀ архїе́ппа Кнпръскаго. по́хвалное о̀ прт҃ѣи Марі́н бц҃н. ѝ о̀ въчаченн гⷭа на́шего Іѵ̀ Ха̀ благословн wче.

л. 188б: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Іѡа́нна архїе́ппа Кѡнстантн́нѣ гра́да златооустаго. сло́во по́хвално прты́ж вадцж на́шж бц҃ж ѝ прнсноды Марїж. снрѣчь. цѣлованїе блвн wче: ~

л. 191а: Де҃ кз. Прѡкла архїе́ппа Кѡнстантн́нѣ гра́да. по́хвалное сто́моу пръвомоу мнкоу архїдїа́кѡноу Сте́фаноу. блвн wче: ~

л. 195а: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Грїгѡрїа̀ нѵскаго. сло́во по́хвално о̀ пръвострада́лцн Сте́фанѣ. благословн wче: ~

л. 205а: Въ тъ́же дн҃ь. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Іѡа́нна архїе́ппа Кѡнстантн́нѣ гра́да златооустаго. сло́во о̀ пръвомнцѣ ѝ архїдїа́кѡнѣ Сте́фанѣ. блвн w: ~

л. 207а: Де҃ кн. Нже въ стхъ wц҃а на́шего Іѡа́нна архїепкпа Кѡнстантн́нѣ гра́да златооустаго. сло́во въ еже. ѝ се аггл҃ъ ѥвн сѧ̀ въ сънѣ Іѡснфоу гла̀ емоу. въста́вь нмн отро́ча ѝ мтре его ѝ бѣжн въ Є҃гнпе́ть. ѝ бж҃дн та́мь дондеже рекѝ тн. блвн wче.

л. 211б: Дѐ к҃ѳ. Нжѐ въ̀ стхъ ѡц҃а на̀шего Іѡа̀нна архіепкпа Кѡнстантѝнѣ гра̀да златоу̀стаго. сло̀во о̀ Нрождⷭ̀ ѝ о̀ стхъ мла̀денцѣхъ. благословѝ ѡч҃е.

л. 215б: Въ тъ́жѐ дн҃ь. Тогожѐ стго̀ Іѡ̀ архїепкпа Кѡнстантѝнѣ гра̀да златоу̀стаго. о̀ е́же шѣ́ше неспы́танте ѝзвѣ́стно о̀ ѡтро́чатѣ. ѝ стхъ мла̀денцѣхъ. бла̀ви ѡч҃е.

II

218 б

СЛ҃ВА ПРПБ҃НѢВН ПАРАСКЕВН

Вер҃ь. на гн҃ а̀ въ̀зва̀. стры̀ гл҃ s самогла́но

Жнвѫщи по съсмъ̀тн [sic]. Параскевѝ блаженаа. посѣщаѣши въсѣ̀ вѣро́ж прнтѣка́жщи къ̀ рацѣ̀ твоен. ѡ̀ лю́ты покрыва́жщи стрте́н въсегда̀. ѝ ѡ̀ бѣ́дѣ ѝзбава́ѣши. пода́ѣши ма́тѳамн сн, ѡ̀ бѣсо́вскаго нахожен҃ıа. ѝ спа́ѣши чѣ́тѫщѫ̀ па́ма̀ твож стѫ́. ѝ ѡ̀ ба̀ прощен҃ıе дарꙋ́ѣши съгрѣ́шен҃ıе

А҃ггл҃ь на земл҃и ѝав҃н са̀ жнтїе́ беспла̀тно. въ̀ земнѣ́мь тѣ́лѣ ѝавлѧ̀ сѣ̀ ѥ̀сн. ѡц҃а бо̀ ѝ мтрѐ да̀лече ѡ̀бѣгшн. прнча̀т са̀ женнхоу̀ своемоу̀. въ̀ чрѣтосѣ̀ нбнѣ́мь бгонева̀сто жнвѫщи. въ̀ Калнкра́тн. нма̀ши селен҃ıѐ кр҃пко̀ нде́же нщ҃ален҃ıѐ пода́ѣши прнтѣка́жщнмь вѣ́рно. ѝ чюдесе́мь бга̀ть въсѣ́мь нста́ча́жщн:

Дре́вле оу̀бо нстача́ѣши і̀ нсла̀тѣномь манна̀. днѐ па́че е́же нма̀ть твоѐ нма̀ чта̀а. ѝ соу̀гоу̀бо быва́аше пшенн҃цѫ раз҃да̀ан҃ıе чнсломь възнмажщнмь. нн҃ѣ нбна́го хлѣ́ба. въ̀ твоен па́мѧтн прнемлемь. Параскева̀ славна̀ просѣщѐ
219 а бла̀ть, бла̀годаре́н҃ıа чюдесь || по̀ кро́вь тн сла̀вна̀а ѝ сла̀до̀ дша̀ ѝ мамы. ѝ спсен҃ıѐ под оучнмь въ̀ па̀ма̀ твож стѫ́:

Сла̀ гла̀ ѝ

Богат҃ство ѝзѣѡбрѣ́те ненжнвѫщеѐ цр҃твоꙋ́жщн гра̀ нн҃ѣ. стыѫ̀ мощн скро́внцѐ богатно. мꙋ́ро ковчегъ̀ неизчръпаемн. во́ды ѝ нщ҃ален҃ıа. въсѣ́мь нстачѫ́жщн. ѝ чюдесе́мь бга̀ть неоскѫдня̀. ѝ тако̀ прослави. прпбнѫ̀ гь. тако̀ земл҃и тон бла̀годаре́н҃ıе да̀сть. въ̀ ѡбрѣтѐн҃ıе е́ж҃

Ѝ нн҃ѣ б҃ на̀ стнвнѣ̀ въ̀ ѡ̀ сла̀ гла̀ s самогла́сно

О̆ деснѫ̀ сп҃са пр҃ѣста. двоа прпбнаа Параскевн. wдѣанноа добродѣтелмн поценіа. н прѣоукрашенна маслw чистоты. н слъзы ꙗко мѵ́ро прносѣще. н въпїѫщи къ немѹ. въ радованн свѣщѫ дрѫжащи въ ѧханіе мѵ́ра твоего тєко Хе бе. ꙗко ое ѭзвн сѧ твоеѫ любовнѫ азь. не wлѫчн мене чр҃тога твоего женшѫ нбрын тож матвамн посла намь въсесилне спсе матн твож:

Н ннѣ б тро глаа н

О̆ тебѣ мтн Параскевне. нзвѣстно спсе сѧ еже по wбразѹ. прнемшн бо
219 б крть по||слѣдовала есн Хоу н творащи оучаше еже пр҃ѣзрѣтн оубо плъть пр҃ѣходнт бо попецнн сѧ о дшн вецнн бесъмр҃тнѣн. тѣмже н съ ѧггалы радоует сѧ дхь твон: ~

На бъ гь тоже н[а]оурнн стло обы Ка сѣ въ w Кано, глаа н.

Пѣ а Ірмо Вóдж проше ꙗко по соу

Лнкоующнм тн на нбсехъ. н своемоу женнхоу пр҃ѣстонши прно. съ ѧггалы н пророкы. н съ ѧпалы. н съ женамн прпбнымн молн сѧ:

По възлюбнвши. н что смренїе дво. ба нстнна възвесели. томѹ непр҃ѣстанно молн сѧ: ~

Радонын тн глаа прїнде на землѧ. молбж дѣешн мáтн чтаа. н радости напалънн сѧ. сего пѣнмн за ны молащи: ~
б

Чнни тѧ ѧггел'сти н земны. безневѣстнаа дво. хвалѧ непр҃ѣстанно. sнжнтелѣ бо н ꙗко младенца на ржкоу своею понесла есн: ~

Пѣ г Ірмо Ты есн 8[тверъженїе]

Нспросн Параскевїе бгоневѣсто Хва славнаа. грѣхw проценїе податн вѣрож хвалащнм тѧ: ~

Бѣгаж оудалн сѧ въ пѹстынн н горахь. прно н въ врътпа мтн боу оугожена бы: ~

Обрѣте егоже люблѣше. w дшж пр҃ѣчтаа Параскевїе. въ шнроты
220 а || поустынѧ скровнще потаеное:

б Тебе въсн стажахw прнбѣжнще н стѣнж нашж хр҃тїане. н тѧ славнмь немлчно безневѣстнаа: ~

Сѣ глаа а по Гробь твон спсе: ~

Непорочнаа агннца н чтнаа. гвн съчета сѧ танно въ чистѣ жнтїн. добротож бгоданнож тн себе оукраснвши. тѣмже прнала есн блгть нсцѣленїа. оувращѫщи стр҃тн прнтекающнм тн, снлож дховнож:

Гла тъже

Тъщанїемь званїе вышьшїи именованно. и тъзонмениго, слава твож въсеславнаа. тѣмже точнши ищѣленїа и мощи са за дшж наша: ~

Сла и нне б пѣ д. Ірмось оуслыша

Нескврънное зрѣцало и сто. помысломь себе сътворше. іако свѣтнло прно съвѣтѣщее. посрѣдѣ постникы славнаа: ~

Тѣлесное раженїе, сличное попале съжеже любовїж же женнха своего. мраза стоуденаго прѣтрънѣла есн: ~

Въсеношны бдѣнїе и матвами крѣпкыми и стоа ими прѣблаженаа. тмѣнїа плъти оувадила есн. движенїа прѣблаженнаа мтн: ~

220 б Ба егоже родила есн прѣчтаа двце сего молн. рабом сн даровати. прѣгрѣшенїемь оставленїе: ~

Пѣ е Ірмос Просвѣти на по:

Дънн мрѳ непрнатїе съвѣдащи. желанїю не спобн са. бранолюбца демона: ~

Мна прѣделѣти твоен любовн и чистотѣ нж смѣхоу показа са. къзньми прѣлъкавын: ~

Погребоша тн тѣло. іако бесплътна пожнвѣ бгоневѣстна:

Двож по рожьствѣ поем та бце. ты бо ба плътїж мировн родила есн: ~

Пѣ s Ірмось Матвж пролѣж къ гоу и томѳ въ

Мрскыж мълвы попрала есн мра съдѣтелѣ прѣстож възлетѣ крнлома златовкрашенома, w трѳдовь поценїа и матъвь, бгоблаженаа: ~

221 а Бговгоженаго тн жнтїа прѣчьстнаа. іако дара цѣнна, оучьствоу прѣдаеть твоемоу дославнаа. къ западоу пришедшн въсеславнаа: ~

Несказанно жнтне. нз' млада въжелѣвшн невиднмыж плъти въ земли потаенныж. въсхотѣ въсечтнаа. нж оуднвлена бы боу іавлъшомоу та: ~

б Да нзбжде w лють прѣгрѣшенїи. матвами тн бце чтаа. и да оулоучнмь бжїе сїанїе нс тебе ненз'ренно въплъщенаго, сна бжїа: ~

Ко гла г

Стжа и въсн застжпнице. сжщжа въ бѣда. благочъстно въспонмь Параскевїѭ стжа. та бо жнтїа wставлъшн. и нетлаанное прнатова въ вѣкы. сего ради обрѣте слава чюдесемь, благть бжінмь велѣнїемь: ~

Нко

Чюдесемь источникъ wвръзе сѧ. пріидѣте вьсн почрьпѣмь нинѣ воды. точащи исцѣленїа. еднна бо навншѧ сѧ сїѧ чюдеса прѣславнаа вьсемь бъ бо сїѧ славы способы иако прнснжѧ ємѹ рабѫ сѫщѫѧ. обрѣте чюдесемь благть бжїемь велѣнїемь: ~

Пѣ з Ірмо Дѣтн еврейскыа въ

Занде иакоже слнце прпобнаа. просвѣщавшн чюдесы. вѣрож топлож н любовїѫ пожщнмь блвнь бь wць на ||

221 б Исплъни вьсѧ странѫ твож благодѧтенїа въ wбрѣтенїе мощем тн. н вѣрно пѣтн повелѣваешн прѣпобнаа. благове [. . .]

Обрѣте сѧ мтн. хромымь исправленїе нже бо ногож болѣвын. скакаѫ въпїаше зовы немлъчно. благовень бь wць

б Сеж же прче двжа. дхѡ велнкын Ісаїа. въ чрѣвѣ ба зауать н ражаеть. благвень прѣчтаа пло твоего чрева: ~

Пѣ н Ірмось Црѣ нбнаго егоже пож б:

Оукрѣплена оумомь бесплътнымь желанїемь въда тѣло постоу. н жнвешн въ вѣкы всѧ: ~

Прѣбогатаа въ жена. блженаа явн сѧ. пославше творцоу. тѫ прѣвъзносимь въ вѣкы всѧ:

Сѫщоу раслабленомоу. въ лѣта многа чтнаа. нцѣленїа подѧ недѫгоу. тѣм тѫ въспѣваше прпбнаа въ вѣкы въсѧ: ~

б Съшешаго съ нбсъ. н въ ложе сна двнчъскаа въселѣша сѧ понте н прѣвъзноте: ~

Пѣ ф Ірмо Въ нстнѫ бцѫ тѫ нсповѣ [. . .]

Не прѣстан молѧщѧ сѧ. мтн прпбна нзбавнти wт бѣдь рабн твож wт дш[н] пожщн тѫ н велнчѫщн:

Красота дѣвамь явн сѧ прпбнымь. иако аггльскомоу жнтїѳ поревнова. нж непрѣстан млщн w wчьствн своемь: ~ ||

222 а Съчета сѧ съ бесплътнымн анванїн. н влцѣ прѣстоншн. роужцїї сѧ съ

б мждрымн дѣамн. семоу нинѣ молящн сѧ w мнрѣ: ~

Радостн н веселїа нспълнн ма дѣнце. иако прнемшн внн радостн. ты бо источн въсемь радованїе.

На хвалн стры гла н по С прѣсла:

Градѣте вьсн вгомждрїн. ѡ земла далнжа. къ рацѣ прнкоснжвшн са прпбныж. н прнношенїа своа ѡ дшж прнносаще. н прїн те възравїе ѡ стртен разлчнн. дроугын же грѣхомь разрѣшенїе. н къ бо прнсвоенїе. н вьсѣко полза нашемоу спенїоу: ~

Поценїю пѫть вьспрїемшн. жнтенскжа боура нзбѣгшн. Параскевн славнаа. ѡво бо съ мждрымн двамн свѣтоносна вънйде въ дворы га своего ово бо в въ мѣст [оуневѣстн]вшн са [н]стачае[шн] вны недзгь нзбавленїе. еже къ бо твонмн матвамн:

Надежж Хвож н вѣрож възмогьшн. стажанїа родителен ѡбѣгшн. съ бесплътнымн лнкоуешн. прѣпобнаа мтн Параскевн славнаа. тѣмже нсцѣленїа точншн. по съмртн. н твож моцн показаша. вьсѣкы благоханїемь нсплъ-
222 б нѣемы. | Хс тебѣ дарова егоже възлюбнла есн, его вьжелѣ, тон та прославн прпбнаа:

Слаа гла в

Ѡчьство н сродьство. н нманїа ѡставлъшн Параскевн. н нечьстїа вьсѣ мнр'ска възненавндѣвшн. ба едного възлюбнла есн. емоуже н поценїемь оуневѣстн са. н бы стмоу дхоу жнлище. ѡ негоже н свѣтолнтнемь просвѣтнвьшн са. того млн спти са дшамь нашнмь: ~

На ст внѣ въ ѡ слаа гла в

Прпбнаа мтн Параскевн. нз млада сама себе възложнвшн Хоу бо. н ѡ него оукрѣплѣема. пльскнж стртн покорнла есн. меншее поработнла есн лоучшомоу. тѣмь н вѣщь трьплетенныи ѡ ржкы его прнала есн. емоуже млн са спстн са дшамь нашнмь: ~

На лургы Блажены ѡ канона пѣ. г. н з. Про гла s Веселнтеа ѡ гн н раунте са. х Блаженнм же ѡпоустнша беза. Аплъ къ еврею. Сла. тлв Братїе, мнрь гоните ~ Ллїлоуїа. Възваша праведнн х Бнзь гь прнзывжшн егѡ. Еулїе ѡ Іѡана гла кн Въ врема ѡно приведоша. Прн Въ пмать вѣчнжа. Сла съверъшнтелю бо вькы. Амнь

а—б Този текст при преписването е бил пропуснат и е добавен в полето. При това част от него е изрязан при подвързването. Липсващите части, които могат да бъдат възстановени, са добавени в квадратни скоби.

в Тук има пропуск в текста, най-вероятно един ред.

179 б

ВЬ ТЬ ДНЬ СТГО Н ПРАВЕНА МНХНЛ ВОННН

Тъ стын бжїн Мнхаиль воинь[1], бѣше въ лѣта благочьстиваго цр҃е Мнхаила. ѡ града Потоукы, рождь сы блъгарінь. не нѣкого[2] ѡ нижнн, нж въсѣчтна н благорона[3] сын[4]. пръвое ѡ пръворѡны хр҃їстїань. егоже нарекѡша рождтелїе его н нни мнѡsн, стое дѣта. юн же сын, нже нз' младен'ства своего чисто пожнвь жнтіе. матынѣмн же н поцеиѣмь. н бжін стра пр҃е ѳчнма нмѣа. н къ нницїнмь ржкоподатель[5]. н посѣтнтель бѡлящн. кротокь н смѣрень. н въсѣкымн добродѣтѣлмн оукрашень, доше же до възраста ке тн лѣтѡ. н по[6] чнноу воин'скомоу нзбрань прнмнкнрь[7] сын, над вон довол'нымн, бы же възвнженїе еѳїѡплѣнѡ н агарѣнѡ на Рим'скын гра. н нарѡ хр҃тїанскыж дръжавы цр҃тво. възвнгѡша же сѧ н рнмлѣне съ мнѡгы мнѡжьство протнвж агарѣнѡ понджша. н мнѡжаншн бывшн агарѣнѡ. вндѣвше же рнмлѣне[8] н еѳїѡплѣне, наскорѣ въсн въ гѡры бѣжахж. н сквозѣ
180 а скровнаа мѣста, стын же Мнхаиль воинь[9] не оубоав[10] сѧ, нж своѧ люди непрѣстанно потврьжааше. вндѣвь ако въсн рнмлѣне бѣжашѧ, абїе прослъзнв сѧ па нниць на землѧ млѧ боу о хр҃тїанѣхь глѧ. гн Іѵ Хе бе, н прочаа. н скончавь матвж, въставь оустрѣмн сѧ на нноплеменникы съ своимн вѡн. въше посрѣ бесчнслънаго мнѡжьства агарѣнь н еѳїѡплѣнь, н въсѣ побѣднвь разгна. сѧ же тъ н въ'н вѡн его, нн еднинь врѣжень бы. н възвратнв сѧ ѡ рати тон, шествїе нача твор҃нти къ домоу своемѡ. н прнспѣвь [11]до Тнранскаго[12] мѣста, н въсхотѣ почнти тоу. бѣше же въ мѣстѣ то езеро велнко. н нсхожааше нз' езера того зъмін, н поядааше н члкы н скѡты. вндѣв же рабь его ды прн езерѣ, н прне ястїе, тече[13] ндеже бѣше ды нсходѧ. н обрѣте двцж сѣдящж. н нача рабь ѡнъ възпрашати двцж. она же сказа емоу о зъмін то. ономоу же на нѧ възнражіпоу н вънимающн бесѣдамь еж, прнкадншѧ ястїа гна его. н прнесе ястїа къ рабоу бжїю Мнхаилоу, н въпросн его глѧ. почто оукъснѣль есн н прнкадншѧ ястїа. он же ѡповѣда емоу въсѣ яже слыша ѡ двцж. раб' же бжїн Мнхаиль сїа слышавь, н понждн своѧ рабы нтн съ нн, н не въсхѡтѣша. блженын же помлнв

---

[1] Проп. [2] нѣкако. [3] Доб. рода. [4] Доб. н. [5] ржкоподателень. [6] Проп. [7] прнмнрь. [8] Доб. ако поснлѣжт сѧ. [9] Проп. [10] оубоа. [11—12] онтн ранскаго. [13] Доб. сътворнти.

сѧ, и сътворивъ знаменїе чтна крта на лицѣ своемъ. и въсѣдѣ на конь свои,
и пое рабу своего болшаго. и доше на езеро идеже бѣше двца. и въпроси
а о въсѣ, и како пришла есн само. она же прѣщааше емѹ, отиди ра свѣр-
скаго съпѣдѣнїа. и сказа емоу како имѣше обычан гра тъ даати дѣти
180 б своѧ въ снѣ зъмїю. и повелѣ рабоу своемоу отити съ коне и стоати далече
раб же бжїи паде ниць на земли и помли[14] сѧ бѹ. по матвѣ же въставь.
и се зъмїи ивн сѧ посрѣ езера свистаѧ. и възвышааше сѧ выа его на
езеро, съженен, к. шпашїа же своего[15] бнаше по водѣ, идѣше лактен м. и
шврѣзь трша оуста. стын же прне цѣи и мечь, и ѡсѣче лжкавомоу г главы
при виднныа. зъмїи же свнвь шпашь оудари стго въ деснжѧ ланнтж, и
въ лѣвжѧ ржкж, и ранж емоу сътвори. и мало безьдшествовавь, паки скоро
въста. раб же его таковое чю видѣвь, тече въ гра и възвѣсти бывшаа.
гражане же изшеше из града съ свѣщами и кадилы на срѣтенїе стго сла-
вяще ба двцж же прѣда рждтелема еж. стын же[16] пшествоуж прїиде въ
до свои. и прѣбывь мало днїи прѣда блженжѧ своѭ дшѭ гви егоже изь
млада възлюби. и прѣиде въ нбное цртво. знаменїа же и чюдеса мнгаа
твори. цѣлебныа дары даа притѣкающи къ немоу съ вѣроѭ. и цртвоующюу
великомоу црю Калоiwаннoу[17], прѣмшоу Потоукж, прѣнесе тѣло[18] стго Ми-
хаила. и слышавь патрїархъ Василїе. изыде съ въсѣ, причьтѡ и властелы[19]
на срѣтенїе стго, съ свѣщами и кадилы. прiемше же цръ Калоiwаннъ и
патрїархъ, внесwшѧ[20] стго въ бгоспнын гра Трновь. и полwжиша его въ
великѣи патрїархїи цркве стго възнесенїа. въ рацѣ новѣ. егоже матвами гь
бъ на да спобит ны цртвїю своемоу амн: ~

[14] помолив. [15] его. [16] Проп. [17] Доб. и. [18] Проп. [19] болѣры. [20] възнесоша.

ПОХВАЛА ЦАРЮ СИМЕОНУ, ЕЕ АВТОР И ВИЗАНТИЙСКИЕ ОБРАЗЦЫ

ЗОЕ ХАУПТОВА

Похвала царю Симеону сохранилась, как известно, в двух списках в так называемом Изборнике Святослава 1073 г. и в более позднем списке того же сборника 1445 г., найденном С. П. Шевыревым в Кирилло-Белозерском монастыре и опубликованном им в 1850 г. Текст Похвалы был впервые опубликован Калайдовичем в его труде „Иоанн Ексарх болгарский" (1824) и с того времени издавался несколько раз.[1]

А. И. Соболевский, которому принадлежит первенство в исследовании старославянских стихотворных произведений, отнес эту похвалу к кругу стихотворных произведений, сочиненных двенадцатисложным стихом, который возводит свое начало к подобному византийскому размеру, основанному на античном ямбическом триметре.[2]

Болгарский оригинал произведения и всего сборника Святослава определил как первый С. П. Шевырев.[3] Оба списка Похвалы, сохранившиеся в начале и в конце сборника, посвящают похвалу князю Святославу, о чем свидетельствует вводный стих: великыи въ кнѧзѣхъ кнѧзъ С(вѧ)тославъ. В отличие от этого более поздняя рукопись Кирилло-Белозерского монастыря передает первый стих в следущем виде: великы въ ц(ьса)рѣхъ Сумеѡнъ. Хотя Л. П. Жуковская высказала мнение, что имя Симеон в данной рукописи не обозначает болгарского царя, а великого князя московского Симеона Гордого (1340—1353)[4], сегодня никто из исследователей, даже и Л. П. Жуковская, не сомневается ни в болгарском происхождении всего сборника, ни в том, кому была посвящена стихотворная похвала.

Однако само содержание похвалы приводит к заключению, что похвалу включили в сборник при его переписке, но что она первоначально вводила

---

[1] Полный обзор всех изданий дает прежде всего R. Nachtigal. Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovanskih izvirnih pesnitev. Razprave I. Ljubljana, 1943, p. 123 — 125; Самое новое издание всех трех текстов — издание Б. Ст. Ангелова. Похвала царю Симеону. — В: Изборник Святослава 1073 г. М. 1977, с. 247—263.

[2] А. И. Соболевский занимался Похвалой Симеону всего три раза: в журнале „Библиограф" (1892), в работе „Черковнославянските стихотворения от IX—X в. и тяхното значение за черковнославянския език" (Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XVI и XVII. С., 1900) и в сочинении „Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии" (СПб., 1910).

[3] С. П. Шевырев. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М., 1850, часть 2, с. 30 — 32; ср. также L. Masing, Studien zur Kentniss des Izbornik Svjatoslava vom Jahre 1073 nebst Bemerkungen zu den jüngeren Handschriftien .— ASl Ph, VIII (1885), с. 357—395.

[4] Л. П. Жуковская, Изборник Святослава 1073 г. М., 1977, с. 9.

сочинение другого содержания. По тексту похвалы великий царь въжделанниемъ зѣло въжделавъ... обавѣтн покрѣвеныа разоумы въ глъбинѣ многострѣпътныхъ снхъ книгъ прѣмждраго васнлиа въ разжмѣхъ. Изборник 1073 г., как следует из его содержания, не предпочитает сочинения Василия Великого. На первом плане в нем вопросы и ответы Афанасия Синаита, которые занимают большую часть кодекса, между тем как сочинения Василия представляют только небольшую часть сборника в разноцветной мозаике патристической литературы разных авторов, среди которых Василий представлен прежде всего извлечением из полемики с Евномием о божественной Троице. Следует обоснованно предполагать, что Похвала является предисловием к переводу каких-нибудь сочинений Василия Великого. Нельзя тут не вспомнить об одном из самых грандиозных сочинений времени царя Симеона, именно о Шестодневе Иоанна Екзарха, в котором перевод отдельных глав Шестоднева Василия Великого занимает большую часть текста.

Шестоднев Иоанна Екзарха, конечно, имеет своё предисловие, представляющее стилистически изящную компиляцию подлинного текста Иоанна и перевода части сочинения Феодорита Киррского De materia et mundo.[5] В заключении этого предисловия автор обращается к царю Симеону со словами: „сн же словеса шесть. господн мон. не w себѣ мы несмъ съставнли. нъ wво wтъ некъсамера светаагo васнлиа нстовала словеса. wво же н разоумы wтъ него въземлюще...“ и дальше: „сниь бо е⟨стъ⟩ нницнн нашь оумъ. да не нмоущоу въ домоу своемъ нничесо же. стоуждннмь възградн словеса сн. прнхожн же...словеса своа. аще н вл⟨а⟩д⟨ы⟩ка мнлоуѥн его. все то акы свон троуды немоу прнемлетъ.“ Из приведенного текста предисловия вытекает, что Шестоднев составлялся, по всей вероятности, по предложению самого царя Симеона и посвящался ему, подобно тому, как Богословие возникло по побуждению „честного человека черноризца Докса“.

В тексте Шестоднева находится, как известно, сочиненное Иоанном Екзархом оригинальное описание внешнего вида царского двора. Сам царь описывается следующим образом: нъ аще се прнлоуунтъ немоу н кнеза внднтн. сѣдеща въ сращѣ. бнсромь покыданѣ. грнвноу цетавоу на вын носеща. н wбручн на роукоу· поасомъ вълъръмнтомъ поасана. н мауь злать прн бедрѣ внсещь. н оба полы его болѣры сѣдеще. въ златахъ грнвнахъ н поасѣхъ н wброучьхъ.

Изображение владетеля, сидящего среди своих бояр, встречается в стихотворной похвале с выдвинутым на первый план духовным аспектом: „наже акы бъчела любодѣльна. съ всакого цвѣта фанню събьравъ акы въ еднн съть... пролнваетъ акы съть сладъкъ нзъ оустъ свонхъ прѣдъ болары.“[6]

Одно приведенное сравнение, конечно, не может служить доказательством того, что похвала царю Симеону является как раз стихотворным предисловием к Шестодневу. Однако эту предпосылку нельзя исключить. Еще из древнейшей кирилломефодиевской эпохи сохранились два предисловия к переводу евангелия, одно в стихах и одно в прозе (между прочим, прозаическое предисловие к евангелию использовал Иоанн Екзарх

[5] Греческий текст напечатан у Migne, PG, 88, 916 сл ; его перепечатал R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Graz, 1953, p. 8 — 42; из этого издания я цитирую отрывки текстов Екзарха.

для своего предисловия к Богословию).[6] Хотя предполагается, что прозаическое предисловие первоначально было помещено перед евангелием — апракос, а стихотворный Проглас перед четвероевангелием, потвердить такую предпосылку до конца нельзя. Подобно тому, собрание проповедей Константина Преславского, называемое Учительное евангелие, сопровождается как азбучным акростихом, так и предисловием в прозе (причем, оба сочинения могут и не принадлежать тому же автору). Итак, считаю возможным, что в начале Шестоднева Иоанна Ексарха первоначально стояла, во первых, стихотворная похвала владетелю и, во-вторых, привычное прозаическое предисловие автора. Определённое затруднение представляет факт, что в стихотворном предисловии автор говорит о себе как о единственном переводчике („повелѣ мнѣ нем(оу)дрокѣдню"), между тем как формулировка предисловия к Шестодневу ведёт к заключению, что в переводе участвовало большее количество лиц: „аще несмъ къждо что почнталн нногда". Эта формулировка, т. е. употребление множественного числа, относится, по нашему мнению, скорее к подбору материала, чем к конечному составлению произведения, которое, по всей вероятности, принадлежит только Ексарху.

Если мы не примем предположение, что похвала Симеону была составлена для Шестоднева, мы должны предположить, что она стояла в начале какого-то другого, не дошедшего до нас перевода сочинений Василия Великого и что переводчиком этого предполагаемого сочинения был также Иоанн Ексарх.

А. И. Соболевский обратил внимание на интересный памятник, не нашедший до сих пор среди исследователей надлежащей оценки. В нескольких сравнительно поздних (из 15—16 вв.) списках избранных сочинений Иоанна Златоустого, называемых Златоструй, помещено предисловие с заглавием: прологъ самого хрнстолюбъца цѣсара семеона[7]. Надпись, конечно, восходит к более позднему времени, так как, как вытекает из самого предисловия, предисловие не было сочинено Симеоном, а переводчиком, который в буквальном соответствии со стихотворной Похвалой царю Симеону обширно восхваляет образованность владетеля и его усердие, с которым он собрал отрывки из отдельных сочинений Иоанна Златоустого и сложил их в одну книгу (и вероятно приказал перевести их на славянский язык). В дальнейшем в предисловии толкуется название „Златоструй". Это предисловие, которое Соболевский ошибочно считает первоначально стихотворным, показывает некоторые черты языка и стиля симеоновской эпохи, если не прямо школы Иоанна Ексарха. В нем встречаются некоторые слова, известные только из сочинений Иоанна Ексарха и из Супрасльской рукописи, напр. почоудити (Шестоднев и Супр.), нзвъыкнѫти (Шест. и Супр.), прозъвати (только Шестоднев), осла „точило, оселок" (Шест. и Супр.). Элегантный и отточенный язык и стиль предисловия, которым я займусь еще в дальнейшем при анализе стихосложения, очень близок стилю Иоанна Ексарха.

Из приведенного следует, что в симеоновскую эпоху возникло, по всей вероятности, гораздо больше переводов патристической литературы, чем то, что нам известно. Сам Иоанн Ексарх желал перевести как можно больше литературы этого жанра, что следует из его предисловия к Богословию: „великъын б(о)жнн архнепнскоупъ Меѳодни... прѣложн всѧ оуставьныѧ кънигы. ѩ. отъ елнньска ѧзыка, иже есть грѣчьскъ. въ словѣньскъ. ѧзъ же се слъıша

[6] Ср. A. Vaillant. La préface de l'évangéliaire vieux-slave. — RES, XXIV, 1948, c.5—20.
[7] А. И. Соболевский: Материалы..., с. 27—30.

мъногашьдъ хотѣвъ окоусити оучитєльскаѧ сѣказанїѧ готова прѣложити въ словѣньскь ѩзыкъ."

Что касается автора похвалы царю Симеону, можно, следовательно, заключить, что ее автором был Иоанн Ексарх. Нерешенным остается вопрос о том, представляет ли данная похвала посвящение владетелю Шестоднева или какого-нибудь другого перевода сочинений Василия Великого.

Обратим сейчас внимание на метрическую схему стихотворного размера данного произведения. Как мы уже сказали, первым занимался им А. И. Соболевский и три раза пытался воспроизвести первоначальный размер. Он по праву включил данное стихотворение рядом со стихотворным Прогласом к евангелию и с самым древним альфавитным акростихом (Ѧзъ словомь снмь молѧ сѧ богоу) в круг древнейших старославянских стихотворных сочинений. Он возвел, также по праву, славянский размер к соответствующему византийскому стихотворному размеру. На выводах Соболевского основано исследование Р. Нахтигаля, который углубил и уточнил метрический анализ, определил цезуры и напечатал полный текст подобного греческого стихотворения, являющегося предисловием к греческому месяцеслову (синаксарию) и посвящающего его византийскому императору Василию I Македонскому (867—886). На это стихотворение, как на возможный греческий образец, обратил внимание впервые опять Соболевский.

Развитием старославянского стихотворного размера я подробно занималась в двух своих раньше опубликованных статьях.[8] Итоги своих исследований я могу обобщить в следующих тезисах.

Византийское стихосложение использовало три прозодические системы: античное метрическое стихосложение, восточное (по происхождению сирийское) слоговое стихосложение и так называемое „политическое" стихосложение, которое по существу основано на ударении. Древнее метрическое стихосложение, конечно, могло быть метрическим только с виду, так как греческий язык давно уже на различал количество как своиство гласных; зависело от воспитания поэта, до какой степени он был способен соблюдать традиционные правила. В эпоху Кирилла и Мефодия из размеров метрического стихосложения чаще всего использовался ямбический триметр, называемый просто „ямбы". Это был шестистопный ямбический стих, часто неточный, в двенадцать слогов, с цезурой, как правило, после пятого или седьмого слога (правило о цезурах, однако, не всегда соблюдалось) и с обязательной парокситонной каденцией, то есть предпоследний слог обязательно стоял под ударением. Ямбический триметр употреблялся в торжественной поэзии, в различие от слоговых строфических размеров, образующих сложные формы, предназначенные для церковной гимнографии, а также и в отличие от пятнадцатислогового стиха с цезурой после седьмого или восьмого слога и также с парокситонной каденцией, употрбляемого в светской поэзии, и поэтому называемого „политическим". В похвальной поэзии, однако, употреблялся и очень простой восьмислоговой стих, который вытеснял привычные торжественные „ямбы". Даже сам патриарх Фотий, который в эпоху после окончания иконоборческих боев считается классиком и представителем эллинизирующего христианства, не умеет составлять стихи по правилам метрического стихосложения и предпочитает самую простую форму восьмислогового стиха.[9]

---

[8] Z. Hauptová, Antické tradice ve velkomoravském písemnictví. — Listy filologické, 101 (1978), c. 140—160; Der altkirchenslavische Vers und seine byzantinischen Vorbilder. — Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.—11. Jahrhundert. Praha, 1978, c. 335—360.

[9] Стихотворения Фотия напечатаны у Migne, PG, 102.

Его современники, великоморавские миссионеры, стремятся, однако, к более высокому художественному уровню. Автор Прогласа к евангелию, которым мог быть и сам Константин Философ, несомненно получил классическое образование: свое стихотворение он сочинил таким образом, чтобы оно по возможности лучше соответствовало классическому ямбическому триметру, конечно с той оговоркой, что поэт не мог соблюдать квантитативный размер, так как в старославянском также не существовала фонологическая долгота гласных. Автор Прогласа также не сумел безошибочно соблюдать парокситонную каденцию стихов,[10] но зато он соблюдал классическое правило о цезурах. Подобным образом поступил и автор Азбучной молитвы, кто бы он ни был. Стремясь достичь более выразительного эстетического эффекта, авторы обоих приведенных сочинений использовали разнообразные средства гимнографической слоговой поэзии, унаследованные от восточной традиции, в частности акростих (в Азбучной молитве) или богатство риторических фигур (в Прогласе). Влияние риторических средств и элементов восточной поэзии на метрическое стихосложение имеет, однако, свою традицию уже с времен Григория Назианского, стилистические особенности которого, как нам кажется, нередко повлияли на формальную сторону старославянских произведений, в особенности оригинальных.

Не считаю целесообразным реконструировать здесь стихотворный размер похвалы царю Симеону. Были напечатаны уже три реконструкции А. И. Соболевского и одна Р. Нахтигаля. Хотя они в деталях не совпадают друг с другом, все-таки в основном размере стихотворения нет сомнения. В конце концов, все три дошедшие до нас текста похвалы имеют в отдельных стихах 12, 11 или 13 слогов, так что основа размера очевидна. При этом во всех сохранившихся рукописях конец стиха обозначается точкой. Трудно воспроизводится первый, вводный стих, так как в нем менялось имя и должность прославляемого лица.

По сравнению с Прогласом и Азбучной молитвой Похвала царю Симеону показывает некоторые основные отличия. Прежде всего, цезура не соблюдается точно. Почти у половины стихов (по меньшей мере у одиннадцати) её совсем нельзя определить.[11] Но и в тех случаях, где можно предлагать цезуру, нельзя говорить о настоящей цезуре, так как она не отделяет одно синтаксическое целое от другого. Ср. стих 3: дрьжавнвын/ владꙑка обавнтн стих 26: блаженꙑнхъ и сватꙑнхъ мжжь. Кроме того, составитель этого стихотворения полностью отказался от риторических фигур. Единственная встречающаяся фигура — figura etymologica — во втором стихе: въждѣланиемь сѣло въждѣлавъ. Напротив, поэт увлекается сложными словами, прежде всего сложными прилагательными: мъногострѣпътынынхъ некъчинѣвѣдиню (по Кирилло-Белозерской рукописи; в обоих текстах основной рукописи имеется немждовѣдию), вельмꙑсльноие, мъногоусꙑстынꙑнхъ (по Кирилло-Белозерской рукописи мъногоустынꙑнхъ; этот вариант предпочитает Р. Нахтигаль), христолюбивѣи. Частое употребление таких многословых атрибутов лишает стихотворение определенной легкости и делает его до известной степени неуклюжим. То же самое можно сказать и о неестественном порядке слов. Такой

[10] Соболевский. Материалы..., у 6—9-ого стихов приводит заключительные каденции, причем некоторые из них возможны или хотя бы вероятны, другие нельзя принять, напр., въ заповѣдѣхъ҃тн; ср. также критическую статью K. Horálek: Studie o slovanském verši. — Sborník filologický, XII, 1940—46, с. 279—280.

[11] Цезура не соблюдается во 2, 5, 6, 8, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24 стихах.

порядок слов нередко встречается в метрических стихотворных произведениях, но авторы Прогласа и Азбучной малитвы сумели избегать его.

Я уже сказала, что Соболевский обратил внимание на греческую похвалу царю Василию I, служащую введением к греческому синаксарию, литературные качества которого неважны (он, по всей вероятности, представляет список и компиляцию белее древних оригиналов), который, однако, по данным Патрологии Миня, отличается богатым художественным украшением рукописи. Соболевский обратил внимание на приведенное стихотворение главным образом из-за его размера и из-за того, что оно содержит то же число стихов, как и похвала Симеону, то есть 27. С формальной стороны стихотворение представляет неточный ямбический триметр с неточными цезурами, иногда даже с несовпадающим числом слогов, но с последовательным окончанием стихов, автора которого Крумбахер включил бы, по всей вероятности, в число „портачей".[12] С точки зрения содержания греческая похвала является в идейном отношении бедным, заурядным произведением. Подобное сочинение могло вдохновить славянского автора только своей формой, но не и содержанием. Автор похвалы Симеону, хотя и не был поэтом от природы, превосходил свои греческие образцы задором первых создателей. Хотя его стихотворение не достигает формального совершенства сочинений предшествующего поколения, нельзя его считать пустым придворным красноречием.

Остается еще сказать несколько слов о „второй похвале" царю Симеону, опубликованной Соболевским в Материалах, на которую исследователи не обращали внимание, по всей вероятности потому, что она сохранилась в очень поздних списках. Соболевский ошибся: данное сочинение не стихотворение, а проза. Соболевский выделил из текста одиннадцать двенадцатислоговых колонов (т. е. речевых тактов), в которых, по его мнению, можно воспроизвести форму стихов. Остальной текст он считает настолько испорченным, что его нельзя воспроизвести в первоначальном виде. Однако реконструкцию Соболевского нельзя принять, прежде всево потому, что в ней предполагаются переносы, которые в византийской поэзии не допускались, так как в ней каждый стих должен был образовать синтаксическое целое. Это правило очень строго соблюдалось и в старославянском поэтическом творчестве. Также и в стихотворной „первой похвале" Симеону нет переносов. Текстов „второй похвалы" совсем не испорчен. Он сплошной, связаный и синтаксически точный. Внимание привлекает его симметрическое расчленение на почти симметрические „колоны", хотя с несовпадающим числом слогов, но с регулярно чередующимся числом ударений:

	слогов	ударений
вьсіа | кънигы | ветхыа | и новыа	13	4
вънѣшныіа | и оутрьныа	10	2
благовѣрныи | цѣсарь | сумеонь	13	3
божьствьнааго писанніа испытавь	14	3
и вьсѣх | оучитель	8	2
нравы | и обычаіа | и мудрость | разумѣвь	15	4
сего блаженааго іоана | златоустаго	16	4
почюднвьсіа | словесѣи | мудрости	12	3
и благодѣти | свіатаago | дюха	11	3
нзвыкь | ему | чисти всіа | книгы	12	5

[12] Ср. K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1981, c. 301.

и избра | вьсѣ | словеса	9	3
отъ всѣх | его | кънигъ	10	3
въ сна | единыи | сложи | кънигы	12	4

Это так называемые изотонические колоны, которые обнаружил Р. Пиккио например, и в Житии Константина. Пиккио считает этот „изоколический принцип" синтаксической константой литературного языка восточных и балканских славян.[13] Данное явление до сих пор недостаточно исследовано. Нет, однако, сомнения в том, что при чтении текста вслух создается впечатление его ритмического устройства, что часто приводит исследователей к тому, чтобы искать в нем какую-нибудь скрытую стихотворную схему.

Изоколический принцип, применяемый в большинстве случаев на силлабической основе, был известен уже античным авторам и стал часто употребляемым риторическим средством патристической литературы. На его основе построены некоторые гомилии Григория Назианского, но его не избегает даже и Иоанн Златоуст. В литературе принято называть эту манеру „быстрым танцем азиатских колонов".[14]

Из этих наблюдений над двумя небольшими по размеру текстами симеоновой эпохи вытекает, что литература этого периода опиралась на свои греческие образцы только до известной степени. В стихотворной форме она, вместе с ними, наследует упадок старых стихотворных размеров, не имеющих опоры в современном языке; в прозе, наоборот, может без всякого ограничения использовать живые языковые средства и придавать старым принципам новую функциональность.

[13] R. Picchio. Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli IIe XIII della Vita Constantini. — Ricerche slavistiche, XVII—XIX, 1970—72, p. 419—443.

[14] E. Norden. Die antike Kunstprosa³. Leipzig — Berlin, 1915, p. 566.

ВЪРХУ РЪКОПИСНАТА ТРАДИЦИЯ НА „АЗБУЧНАТА МОЛИТВА“ (В ОТГОВОР НА ПРОФ. КУЙО М. КУЕВ)

АЛДА ДЖАМБЕЛУКА-КОССОВА

Няма да скрия, че при прочитането на книжка 4 от 1979 г. на списание „Старобългаристика“[1] се почувствувах особено поласкана от факта, че учен от величината на проф. Куйо М. Куев, общопризнат за един от най-големите специалисти по старобългарска литература, посвещава няколко страници, изпълнени с вежлива полемика,[2] на моята статия върху ръкописната традиция на Азбучната молитва, излязла в същото списание преди около две години[3]. Веднага бих желала да уточня, че изнесените от проф. Куев съждения и данни относно състава на глаголицата и употребата на ѣ в славянските паметници по принцип не само са верни, но и без съмнение неопровержими. При това положение възниква въпросът: какво поражда необходимостта да отговоря на неговите бележки? Има повече от една причина.

Преди всичко невъзможността според мене тези принципно безупречни съждения да бъдат механически пренесени към текста на *Аз. м.* На второ място, фактът, че третираният от проф. Куев аспект на проблематиката, свързана с ръкописната традиция на *Аз. м.*, е напълно второстепенен и лишен от каквато и да било значимост по отношение на основната теза на моята статия. Моето изследване в действителност имаше за цел да докаже невъзможността да се предложи възстановен критически текст, т. е. *constitutio textus*, на *Аз. м.*, тъй като нейната ръкописна традиция е отворена, динамична. Под критически текст (колкото и да е ясно, намирам, че не е излишно да бъде подчертано още веднъж) разбирам онзи текст, който се отъждествява с крайния резултат на едно пълно критико-филологическо проучване на съответната ръкописна традиция, проучване, което да е доказало наличността на задължително необходимите условия, за да се премине към заключителна *constitutio textus*. Само ако този неопровержим принцип на критиката на текста е залегнал в основата на съответното изследване, предложеният критически текст би могъл да притежава елементарните достойнства на филологическа достоверност и

[1] Срв. К. Куев. Новооткрити преписи на Азбучната молитва. — Старобългаристика III, 1979, кн. 4, с. 26—33.

[2] Пак там, с. 30—33.

[3] А. Дж.-Коссова. Възстановим ли е текстът на Азбучната молитва? — Старобългаристика, II, 1978, кн. 2, с. 52—65.

научна сериозност.[4] И накрая това, че проф. Куев интерпретира не съвсем точно приведената от мене аргументация при отричане първичността на текста на 12-и стих на творбата. Тъй като полемиката на проф. Куев засяга изключително този стих, и аз ще го взема за изходна позиция.

Да се предложи тук пълен обзор на изказаните досега становища в полза на първичността или не на стиха лѣтнть/ і лѣть тн бо нынѣ и словѣньско племѧ, от една страна, и на формулираните постановки, за да се обясни по някакъв начин присъствието му в текста на *Аз. м.*, от друга, не само е невъзможно, но и напълно излишно. Полемиката около този стих е добре позната на специалистите. Известно е и това, че аз не съм единствената (макар и моята аргументация да е от друг характер), която не споделя предполагаемата първичност на този стих.[5] За постигане на известна яснота все пак се налага да бъдат посочени някои по-съществени изводи, изложени в моята статия с чисто критико-текстологически характер.

Държа да подчертая преди всичко, че моето проучване се придържаше строго към общоприетата и призната като безусловно необходима методологическа предпоставка да се разполага с текстовите данни, предложени от всеки познат препис, препредал дадена творба,[6] преди да се правят изводи относно първичността на отделните четения и преди да се пристъпи към охарактеризирване на един или друг препис като по-меродавен или по-достоен за доверие[7]. Единствено резултатите от цялостно критико-текстологическо сравняване и преценка на всички преписи, както се знае, може да осигури една научно аргументирана база, въз основа на която бихме могли да направим едни или други изводи. Без значение е в случая какви

---

[4] За основните принципи и методи, които задължително трябва да залегнат в основата на всяко проучване на дадена ръкописна традиция, препращам към обширната библиография: Д. С. Лихачев, G. Pasquali, H. Frankel, D'A. S. Avalle, M. Simonelli, R. Picchio, M. Colucci и A. Danti, приведена в бел. 14, 16, 17, 20, 45 и 52 на моята цит. статия. Единствено допълнение към нея: A. Danti. Sulla „Zadonščina" e sulla filologia (in risposta a D. S. Lichačev). Studi Medevali, 3ª Serie, XIX, II, 1978, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, с. 881—897.

[5] Ст. Стоянов. Върху стиха лѣтнть нынѣ и словѣньско племѧ в Азбучната молитва. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 165—170, и Относно разночетенето лѣтнть / і лѣть тн в Азбучната молитва. — Език и литература, 1975, кн. 5, с. 26—35; срв. и написаната от Ц. Младенов рецензия за монографията на К. Куев (Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974). — Литературна мисъл, 1975, кн. 2, с. 167—171.

[6] „Без предварительного исследования всех текстов произведения невозможно — пише Д. С. Лихачов — уяснение истории его текста, решение вопроса о его авторе, времени написания, идейной сущности, художественной форме и т. д. ... В текстологии главная беда — это недоработанность предварительной, черновой части исследования, неучет всех списков, отказ от подведения вариантов, неосновательное исключение из рассмотрения части списков и другие проявления небрежности и лени, допускаемые даже при знании требований, предъявляемых к текстологическим исследованиям. Исследования, оставляющие в стороне списки и тексты памятника при возможности их исследовать, обречены на поверхностность; они строятся на зыбкой и невыясненой почве, быстро устаревают и отягощают историографию изучения памятника общими рассуждениями, лишь затрудняющими будущих подлинных исследователей..." (Текстология на материале русской литературы X—XVII вв. М., 1962, с. 96.) Не е зле тук да се припомни именно в светлината на думите на Д. С. Лихачов, че що се отнася до Азбучната молитва, все още се чака разрешение на проблема за авторската атрибуция и за хронологическите координати на появата на тази творба. Относно идейната същност на паметника срв. тук бел. 16.

[7] Като че ли все още е необходимо да се припомня, че концепцията най-древен препис = най-достоверен препис (т. е. *codex vetustissimus* = *codex optimus*), отдавна и категорично е била отречена. Между многото трудове, които би могло да се цитират, срв. Д. С. Лихачев. Цит. съч., с. 220 -224.

точно ще бъдат изводите, защото те са пряко зависими от характера на ръкописната традиция, от начина, по който е била препредадена съответната творба. От значение е, напротив, че само тогава изводите и преценките ще бъдат безусловно сериозно мотивирани. Или казано по друг начин: докато не сме проучили историята на традицията, начина, по който изследваната творба е била преписвана през вековете, докато не сме установили със сигурност, че стигналата до нас ръкописна традиция е компактна, хомогенна, статична, че всеки препис препредава първичната структурно-композитивна, семантична и лексикална цялост на творбата, всеки опит да се предложи „възстановен" текст ще бъде лишен от каквато и да било меродавност.

В моята статия разглеждах обстойно три пасажа (с. 58—65), които, ако, от една страна, поставят неразрешими за момента проблеми, благодарение на оскъдността и същевременното разнообразие на текстовите данни, с които разполагаме, от друга, доказват абсолютно свободното отношение на отделните преписвачи към текста на *Аз. м.* Именно това свободно отношение на преписвачите-съавтори[8] с неговата недвусмислено изявена целеустременост в преосмислянето на текста е продиктувало и мнението на Цанко Младенов за „предимно устно битие" на *Аз. м.*, в което се крие според него и причината за „деструктивните особености" на традицията.[9] Аз не споделям безрезервно това песимистично становище на Младенов — ако не за друго, то поради необходимостта, поне според мене, да бъде по-обстойно аргументирано. Същевременно обаче фактът, че в зародиша на ръкописната традиция на *Аз. м.*, така както я познаваме днес, стоят няколко различни изходни преписа, е неоспорим. Неопровержимо е същевременно съществуването на няколко различни текстово-композитивни единици в традицията на акростиха.

От друга страна, безспорен факт е, че текстът на Синодалния препис — *codex vetustissimus* — засвидетелствува четения на две различни групи преписи, обозначени от мене със сиглите β и δ,[10] възхождащи към два различни протографа. Не трябва да се забравя и това, че днес не сме в състояние да определим с точност, на кое именно ниво във вертикалната историческа последователност на ръкописната традиция се намират тези два протографа. Съвпадението на Синодалния препис веднъж с β в 12-и стих (наличието в него на лѣтнъ бо нынѣ и словѣньско племѧ — в β четем і лѣть тн бо нынѣ словѣньско племѧ[11]), без да споделя другите характерни за тази група отличия (отсъствие на 9-и и 11-и стих; четенето соуть оусп҃ѣшнн къ в 8-и и др.), веднъж с δ: наличност на 9-и и 11-и стих, четенето ѥсть свѣтильннкъ в 8-и (в δ обаче отсъствува първата част на 12-и стих лѣтнъ і лѣть тн бо нынѣ н) е достатъчно значимо, за да гледаме на неговия текст като на контаминиран. С други думи, обединявайки характеристиките на две самостоятелни текстово-композитивни единици (β и δ) с ясно изявена намеса от страна на преписвачите, Синодалният препис губи приписания му от проф. Куев авторитет. Тук не се спирам подробно върху неразрешимите

---

8 Терминът принадлежи на Д. С. Лихачов. Цит. съч., с. 35, 53 и сл.

9 Срв. цит. рецензия на Ц. Младенов, с. 171.

10 Срв. моята цит. статия, с. 59 и 60.

11 Цитирам от монографията на К. М. Куев. Цит. съч.; за текста на Синодалния препис вж. с. 188—189, за текста на β — с. 198—200, където е обнародван текстът на Уваровия препис № 55, най-древният от тази група; за δ — с. 192—193, където е издаден текстът на Псковския от 1477 г.

проблеми, поставени от шестстишието Живоущимъ въ заповѣдьхъ . . . словѣньско племѧ, обстойно разгледани и анализирани вече.[12] Налага се известно уточнение относно текста на 12-и стих.

Проф. Куев охарактеризирва като „твърде голяма увереност и самочувствие“ (с. 31) моето присъединяване към постановката на Зиков.[13] Мога само да съжалявам, че проф. Куев е интерпретирал погрешно моето становище, което в същност е абсолютно лишено и от „увереност“, и от „самочувствие“ относно евентуалното започване на 12-и стих с ѣ; още повече, че този маргинален проблем не засяга същността на главната интересуваща ме проблематика. Това, в което обаче съм абсолютно уверена и тук потвърждавам, е изнесено веднага след пасажа от моята статия, който проф. Куев цитира (с. 31). Явно той не му е обърнал внимание и затова ще си позволя да го приведа дословно.

„Независимо от това — пише на с. 62 от моята статия, — дали ще се приемат съжденията на Зиков и свидетелството на онези акростиси, чийто 12-и стих започва с ѣ, според мене не може да се намери правдиво и убедително конектурно възстановяване на 12-и стих, така както не могат да се решат проблемите, поставени от цялото шестстишие. Повредата е неоспорима и днес не сме в състояние да определим в кой момент от препредаването на паметника е била произведена: дали при транслитерацията от глаголица на кирилица? (И тази транслитерация въз основа на кой ръкопис е била направена: на автографния, на друг препис, на няколко различни?) Дали при транслитерацията не се е направил опит от страна на книжовника (книжовниците?) за преосмисляне на този контекст? Кои са истинските причини за отсъствието на 9-и и 11-и стих в β? Кои тези за премахването на първата половина на 12-и стих в δ — невъзможност да се разчете този израз поради механическа повреда в ръкописа-извод; съзнателно изпускане на стих, започващ с трето н (в β този стих започва с н, но е изпуснат 11-ият; в с започва с л — т. е. и тук имаме само два стиха с начално н); или наличният текст не е намирал логична връзка с контекста и преписвачът е предпочел да го изостави, смутен от неговото присъствие? Защо точно и единствено в 12-и откриваме пропуск на първата половина на стиха? Всички тези въпроси остават без сигурен или поне задоволителен отговор поради липса на данни. Докато нов текстов материал не ни подпомогне, филологическото конектурно реставриране (**divinatio**) на анализирания пасаж е невъзможно.“ Както ясно проличава от токущо изнесеното, проблемът съвсем не се свежда до това, дали творбата е съдържала три стиха с начално н или пък два стиха с начално н и трети с начално ѣ. Основното, най-съществено в нашия случай е, че този стих е невъзстановим, така както е невъзстановим целият текст на творбата, благодарение на поредицата неразрешими проблеми, обстойно анализирани в моята статия и относно които проф. Куев не взема за съжаление становище.

Но да се върнем за момент върху трите вида н-та. „Стихът „лѣтнтъ“, („лѣть тн...“) се среща в 16 преписа“, пише проф. Куев.[14] „В 15 преписа има „и“; липсва само в Синодалния. Това обстоятелство може да се подложи на известна критика, може нещо да се промени, но да се премълчи

[12] Срв. А. Дж.-Коссова. Цит. съч., с. 58—62.

[13] Пак там, с. 62.

[14] Не се спирам тук върху различната семантична значимост на разночетенията лѣтнтъ / лѣть тн, които явно проф. Куев погрешно смята за синонимни. Препращам към цит. статии на проф. Ст. Стоянов, където обстойно се разисква около тях.

изобщо, да се заобиколи е невъзможно. Най-малкото това не биваше да прави Коссова, която в много случаи държи на писмената традиция. Остава се с впечатление, че се избягва онова, което би внесло известно съмнение в правотата на защищаваната теза."[15] Огорчението, че проф. Куев ме обвинява в нещо, което не съм допуснала, бе веднага заместено от голямата изненада, че българският специалист е могъл да изпадне в такава грешка. В действителност съвсем не отговаря на истината това, че съм премълчала присъствието на начално н в 12-и стих в тогава познатите 13 преписа (с новооткритите два преписа, публикувани в цитираната статия на проф. Куев, стават 15). Напротив: на с. 61 цитирам изцяло стиха, така както е засвидетелствуван в преписите на β — именно въпросните 13 (сега 15) преписа с начално н в 12-и стих, и на с. 62 потвърждавам: „в β този стих (т. е. 12-и) започва с н". Следователно нито „премълчавам", нито „заобикалям" (би било не само безсмислено, но и глупаво), и то точно защото се придържам винаги и безрезервно към данните, предложени от ръкописната традиция, както ми налагат принципите и методологията на критиката на текста, които са вдъхновили моето проучване на ръкописната традиция на *Аз. м.* Същевременно обаче не премълчавам и факта — и тук за съжаление трябва да констатирам, че в редовете на проф. Куев не намирам следа от евентуално негово отражение, — че не е само Синодалният препис този, който засвидетелствува два стиха с начално н. В петнадесетте преписа, които засвидетелствуват і лѣть тн бо..., т. е. в преписите на β, имаме само два стиха с начално н, защото, както беше вече отбелязано, в тези преписи липсва 11-ият стих: Н прочнть дары твоя пріятн. Следователно нито един от познатите днес 40 преписа не засвидетелствува текст с три н-та. Ето защо според мене, както отбелязах в началото на тази реплика, съжденията на проф. Куев относно съществуването на три н-та в глаголицата са неопровержими, но същевременно и необосновано механически пренесени към текста на *Аз. м.* При настоящото състояние на познатата ръкописна традиция на паметника тези — колкото и старателни — търсения за доказване на началната буква на 12-и стих остават безплодни и самоцелни поради абсолютната невъзможност не само да се свърже логически текстът на въпросния стих с контекста, в който го четем, и с общата идейна насоченост на цялата творба,[16] но и по липса на сигурни текстови данни, които биха могли да позволят да се приближим по някакъв начин до първичния му образ.

[15] К. Куев. Новооткрити преписи... Цит. съч., с. 33.

[16] Задълбочавайки междувременно моите изследвания върху *Аз. м.* от друг аспект — доктринално-идеологически анализ на акростиха въз основа на библейските реминисценции и позоваванията, налични в текста, с други думи, чисто тълковен, още по-силно се убедих в несъстоятелността на тезата, която би желала да съзре в текста на 12-и стих, така както е засвидетелствуван в Синодалния препис, първичен израз на авторското поетическо вдъхновение. — Срв. A. G.-Kossova. Ricercai assiduamente la sapienza nella preghiera (Note sulla Preghiera alfabetica e sull'accezione dell'espressione пространо слово), под печат.

ПРЕГЛЕД

ВЪЗПОМИНАНИЕ ЗА ПРОФ. АЛЕКСАНДЪР МИЛЕВ

На 16 април 1980 г. почина проф. Александър Милев. Със своята дейност като преподавател и учен той зае трайно място в българския културен живот и остави незабравими спомени у всички, които го познаваха.

У Ал. Милев щастливо се съчетаваха преподавателският талант с човешката доброта и хуманност, забележителната научна компетентност и добросъвестност с яснотата на мисълта. Той бе от ония редки преподаватели, които се запомняха за цял живот: строг и взискателен, а когато бе нужно — благ и отзивчив. С педагогически такт, разнообразяващ занятията със сентенции и интересни забележки, той те караше да запомняш учебния материал и да излезеш от часа по гръцки — този „скучен" на пръв поглед предмет — не с отегчение, а с ведро чувство. А като учен Ал. Милев бе от онези, които не шумяха със сензационни хипотези, не замайваха читателя с играта на словото, но които имаха огромен запас от знания. У него всичко бе казано скромно, но точно и ясно, на хубав български език и с основно познаване на изворите и на научната литература.

Жизненият път на Александър Милев е път на бедно момче от народа, което с много труд и със собствени сили е вървяло бавно, но сигурно напред. Роден е на 16 септември 1904 г. в Годеч. Завършва прогимназия в родното си място, а след това постъпва в Софийската духовна семинария като стипендиант. Тук се проявява неговият специален интерес към гръцкия език. По една случайност притежавам гръцко издание на Новия завет, на което на предния коричен лист се чете: „Ал. Милев, VI клас". Тук голяма част от думите са подчертани, а по полетата са нанесени бележки. Проличава колко сериозно ученикът Милев е работил над езика, как внимателно се е вглеждал в отделните думи, за да стане след това най-добрият специалист по гръцки език у нас. След завършването на семинарията (1926) Ал. Милев учителствува две години, а след това постъпва в Духовната академия. Скоро обаче се отказва от нея и се записва студент в Софийския университет по специалността класическа филология, която завършва през 1931 г. Дълги години след това работи като учител в различни гимназии: във Варна и главно в София. През 1945 г. е на работа в Института за българска история при БАН, а през 1946 г. е назначен за редовен преподавател по старогръцки и латински език в Софийския университет. Ал. Милев преподава известно време и в новооткрития университет във Велико Търново. През 1970 г. е избран за редовен професор по новозаветен гръцки език в Духовната академия.

Като учен проф. Ал. Милев работи в няколко насоки. Още твърде млад той си извоюва авторитет, който след това утвърди със своите учебници, речници и учебни помагала, някои от тях осъществени съвместно с други изтъкнати наши учени. Повечето от тези трудове са издавани по няколко пъти и до днес остават незаменими. Ето някои от тях: „Латинско-български речник" (заедно с М. Войнов), 1937; „Учебник по старогръцки език", 1946; „Помагало по изучаване на византийски гръцки език" (съвместно с А. Михайлов), 1956; „Старогръцка граматика" (съвместно с А. Михайлов), последното четвърто издание от 1980 г. Значително е участието на Ал. Милев и в такива капитални речници като „Старогръцко-български речник", 1939; „Речник на чуждите думи в българския език", 1958, и др.

Ал. Милев изследва въпроси из областта на старогръцката и старобългарската литература, разработва и ред езикови проблеми (за гръцките и латинските заемки в българския език, граматически въпроси и др.). Общо книгите и статиите му с научноизследователски характер надхвърлят 30. Обикновено те не са големи по обем, но имат трайно значение — задържат вниманието било с обилието от факти, било с трезвите си оценки, опрени на отличното познаване на паметниците. Специалистите по класически езици и литератури тепърва ще оценяват по-точно и

задълбочено неговите заслуги в тази област. Аз ще обърна повече внимание на онези негови публикации, които засягат българското средновековие.

Проф. Ал. Милев насочи своя интерес предимно към най-ранния период от българския просветен и литературен живот — IX—XI в. Той остави няколко статии за делото на Кирил и Методий. В изследването „Два латински извора за живота и делото на Кирил Философ" (сб. Константин-Кирил Философ, 1969) разглежда писмото на Анастасий Библиотекар до велетрийския епископ Гаудерик и т. нар. Италианска легенда. Макар че тези паметници са отдавна известни на науката, Милев внася в тяхното изследване нови моменти. Като се опира на новоиздаден препис на Италианската легенда, той изяснява отделни подробности от живота на Кирил и уточнява някои мнения в научната литература. Според него творбата е „инспирирана от епископ Гаудерик", а в окончателния си днес известен текст е дело на трима автори — епископ Гаудерик, Йоан Химонид и епископ Лъв Остийски. Ал. Милев оценява Италианската легенда като „първостепенен и стар документ за живота и делото на Константин-Кирил", писмен паметник, който поднася важни сведения.

Към статиите, третиращи проблемите на кирило-методиевистиката, заслужава да се спомене още „Гръцките извори за живота и делото на Константин-Кирил" (Дух. култура, 1976, кн. 5), в която Милев разглежда житията на Климент като извори за живота на великите солуняни и за тяхното време. Неколкократно в различни списания той се изказва и по въпроса за народността на двамата братя, като се застъпва за техния славянски произход.

Друг проблем, който продължително време занимава Ал. Милев, е дейността на Климент Охридски и изворите за нейното проучване. На този въпрос той посвети статиите: „За авторството на Пространното Климентово житие" (Изв. Инст. за бълг. литература, кн. 5, 1957); „Още веднаж за превода на Теофилактовото житие на Климент Охридски" (Изв. Инст. за история, кн. 8, 1960); „Двете гръцки жития на Климент Охридски" (сб. Климент Охридски, 1966). В тях аргументира авторството на Теофилакт, като разглежда критично доводите против Теофилактовото авторство и привежда нови доказателства в негова полза, анализира житията на Климент Охридски като извор за знания за българите и за българската история, излага тълкуванията на названия и тъмни места в текстовете, като прибавя и своето становище, третира въпроси на превода.

Своите преводи на паметници, отнасящи се до делото на Кирил, Методий и Климент, Ал. Милев събира в книгата си „Жития на св. Климент Охридски" (С., 1961). Тук са Пространното житие за Климент от гръцкия архиепископ Теофилакт, Краткото житие на Климент, написано от Димитър Хоматиан, Италианската легенда и писмото на Анастасий Библиотекар до Гаудерик Велетрийски — последните две превод от латински. Преводите са снабдени с обяснителни бележки и с по-важните разночетения в сравнение с по-ранни преводи. Първите три творби се предхождат от обстойни уводи, в които се излага състоянието на научната литература, обсъждат се въпросите на авторството и др. Италианската легенда е преведена по нов препис, „който отстранява някои недоразумения", пораждани от печатания през 1668 г. текст. Във втора книга — „Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки" (БАН, 1966. 190 с.). Ал. Милев издава гръцкия текст на житията на Теофилакт и Хоматиан с паралелен български превод. В обширния увод авторът обобщава постиженията на научната мисъл по въпросите, които поставят житията, и своя собствен опит.

Още един проблем занимава трайно Ал. Милев — българското преводаческо изкуство през ранния период от развитието на нашата литература. Заслужава внимание статията „Старобългарският превод на „Четири слова против арианите " (Старобългарска литература, кн. 2, 1977,). След един осведомителен увод за автора на словата Атанасий Александрийски, за преводача Константин Костенечки и за преписите въз основа на обилни и разнообразни примери Ал. Милев показва качествата на превода. Той изтъква, че преводачът владеел много добре гръцки език, познавал „многозначността на отделните думи", преводът е „точен, художествен и ясен". До подобни изводи авторът стига и в **една от последните си работи — статията** „Старобългарският превод на Супрасълския сборник" (Проучвания върху Супрасълския сборник, 1980, преди това отпечатана на немски в Старобългаристика, 1978, кн. 3). В нея той гради изводите си върху сравняването на две различни по жанр творби в сборника (Слово за Благовещение и Житие на Йоан Безмълвни) с гръцкия текст. И тук заключението му е, че преводачът „владеел съвършено и двата езика", че умеел да превежда точно. Като се е съобразявал с особеностите на българския език, той постигнал голяма яснота.

В научното дело на проф. Ал. Милев голям дял заемат рецензиите и научно-популярните статии. Научно-популярните му статии надхвърлят 200, обнародвани в най-различни вестници и списания. Те са из областта на класическата гръцка и римска литература, на историята, на старобългарската литература. Ал. Милев

рецензира книги на различни езици — предимно български, руски и гръцки. Тук сферата на интересите му е също твърде широка — той оценява книги по история (стара и средновековна), по класическа филология, по старобългарска литература и култура, издания на паметници. Като рецензент Ал. Милев е строг и критичен, не прави компромиси със съвестта си, но в същото време е доброжелателен и толерантен към мненията на другите, какъвто бе и в живота си.

Големи са заслугите на Ал. Милев в областта на превода. Преведените от него творби от гръцки и латински език са многобройни. Тук ще се задоволя само с някои заглавия. Освен преводите, събрани в споменатата вече книга „Жития на св. Климент Охридски", той ни остави още: „Облаци", комедия от Аристофан, 1962; „Илиада" (съвместно с Блага Димитрова), 1969; „Утопия" от Томас Мор, 1970; „Скендер бей" на Григор Пърличев, 1970; „Държавата" от Платон (с обяснителни бележки), 1973. Повечето творби Милев превежда за пръв път у нас, други са преведени по-рано, но той си поставя задача да поднесе на читателя по-пълен и по-точен превод. Към Омир Ал. Милев проявява интерес не само като преводач, но и като изследовател. Творчеството и личността на Омир го вълнуват, преди да извърши превода на „Илиада" и след това. За него той публикува няколко статии, между които: „Омир и Омировият въпрос" (Български език и литература, 1966, кн. 6); „Българските преводи на „Илиада" (Изв. Инст. за литература, кн. XX, 1969) и др.

Високо трябва да се оцени педагогическата работа на проф. Ал. Милев. Той даде добри познания по класическите езици на хиляди ученици и студенти, които днес си спомнят за него с най-хубави чувства и с дълбока признателност. Като преподавател в наши висши учебни заведения той подготви по гръцки и латински език и множество аспиранти от различни специалности — историци, литературоведи, езиковеди. Няколко месеца преди смъртта си в един разговор той с гордост сподели, че е обучил 35 аспиранти по латински и гръцки език и всички сега са „научни работници и преподаватели във висши учебни заведения". Той искрено се радваше на тези свои ученици, които бе учил всеки поотделно според специалността; за всекиго знаеше до каква научна степен е достигнал, с какво се занимава понастоящем, внимателно четеше книгите им. Тръгнали по благородния и труден път на науката, неговите бивши аспиранти не преставаха да бъдат негови ученици, не преставаха да посещават дома му и да дирят неговата помощ. Това не му досаждаше, той разговаряше с желание върху отделни думи, върху трудно място за превод. В един отзив, написан вече с трепереща ръка, той сам казва: „Аз съм се радвал и винаги съм готов да споделя с тях [учениците] свои знания по езикови въпроси." И това е истина. Той не само споделяше своите знания, но и често при трудни въпроси сам правеше справки, диреше в енциклопедии и специални речници, ако и това да му костваше часове и дни. Рядко животът ме е срещал с такъв доброжелателен човек, който умее да се радва на сполуките на другите и да помага с такава готовност.

Донка Петканова

ВТОРИ МЕЖДУНАРОДЕН КОЛОКВИУМ ПО СТАРОБЪЛГАРИСТИКА

От 13 до 22 август 1980 г. в София се състоя Вторият международен колоквиум по проблемите на старобългарския език, старобългарската литература и култура, организиран от Софийския университет „Климент Охридски", Института за български език и Института за литература при БАН и ръководен от проф. К. М. Куев. Провеждането на този международен форум на всеки две години обединява усилията на учени от различни страни при обсъждане на редица дискусионни въпроси, за популяризиране на най-новите открития и изследвания в областта на старобългаристиката.

И тази година в колоквиума бяха поканени да участвуват учени с утвърден международен авторитет, едни от най-известните представители на палеославистиката и българистиката в чужбина, като ст. н. с. О. А. Князевска, ст. н. с. д-р К. И. Ходова и доц. Н. В. Косек от СССР, проф. Р. Вечерка, ст. н. с. д-р З. Хауптова, проф. П. Шима от Чехословакия, проф. У. Федер (Холандия), проф. д-р Дж. Трифунович (Югославия), проф. д-р

П. Зволински, доц. Й. Русек (Полша), проф. И. Тот (Унгария), доц. К. Ханик (Виена), доц. Т. Мориясу (Япония). От българска страна в него взеха участие акад. Вл. Георгиев, акад. П. Динеков, акад. Е. Георгиев, проф. д-р К. Куев, проф. Д. Мирчева, проф. д-р Ив. Дуйчев, ст. н. с. Е. Дограмаджиева, ст. н. с. Б. Велчева и др.

Бяха прочетени над 40 доклада, които отразяват най-новите изследвания в областта на кирило-методиевската проблематика, проучвания на отделни старобългарски ръкописи и оригинални творби на старобългарски автори, дискусията около глаголическата азбука, основни въпроси на старобългарската фонологична система, морфология и синтаксис, лексикографски проблеми. За първи път пред славистичния форум бяха изнесени ценни сведения за новооткрити глаголически и кирилски ръкописи.

След тържественото откриване на колоквиума думата бе дадена на проф. д-р *К. Куев*, който прочете доклад на тема: „Нов етап в изучаването на старобългарската литература след Втората световна война". Характеризирайки изследванията през този период, авторът подчерта стремежа към по-комплексно изучаване на проблемите и усиленото издирване на нови преписи от съчинения на старобългарски автори. Новият фактически материал променя представите ни за популярността на някои старобългарски писатели. Той допринася за правилното решаване на редица проблеми и най-вече за възстановяване с максимална точност на старобългарските оригинали, които не са достигнали до нас.

Нова и оригинална интерпретация на един от основните моменти в Пространното житие на Константин-Кирил Философ даде доц. *Т. Мориясу* (Токио) в изследването си „Хазарската мисия на Константин". Според него главната цел при съставянето на Житието е било описанието на мисионерската дейност на Константин. Хазарската мисия, в която подробно се излага теологичният спор с юдейството, е най-важната му част. Тази теологична дискусия има характер на апология на християнската вяра и представя като цяло апологетска литература на византийската църква през дадената епоха.

Въпроси на Кирило-Методиевото преводаческо дело засягаха докладите на доц. *Б. Джонов* и доц. *Сл. Вълчанов*. Доц. Б. Джонов разгледа въпроса за отношението на най-старата старонемска изповедна молитва (Сант-Емерамската) към старобългарската изповедна молитва от Синайския требник. Авторът защищава становище, противно на досегашното мнение, че старобългарският паметник представя превод от старовисоконемски. Моделираните по гръцки образци термини в Сант-Емерамската молитва са опосредствувани не от готски, както обикновено се приема, а от старобългарски. Разпространението на изповедната молитва на Запад се свързва с личността на Методий и се установява, че най-старите старонемски преписи произхождат от манастирите, в които Методий е пребивавал по време на своето заточение („Старонемският превод на изповедната молитва от Синайския требник и неговото разпространение"). Изследването на доц. Сл. Вълчанов „Септуагинта като основа на Кирило-Методиевия превод на Стария завет" е посветено на приемствеността и паралелите между древноюдейския гръцки превод на Стария завет и Кирило-Методиевия библейски превод. Старобългарският превод на Стария завет трябва да се схваща като преводно-библейска традиция в еволюционен план, чиято начална кирило-методиевска фаза включва наличието само на отделни книги от Свещеното писание.

В доклада си „Старозаветните части на триода и тяхното значение за реконструкцията на първоначалния превод" доц. *Й. Русек* (Краков) съобщи резултатите от изследването си върху Ловешкия паримейник, като изтъкна необходимостта от използуването на паримейните части, въведени в триода, за възстановяване на първоначалния текст на паримейника. Доц. *Ал. Наумов* (Краков) информира участниците в колоквиума за работата по създаване на картотека, съдържаща библейските елементи в старославянските оригинални произведения.

В проучването си „Вторият Царсимеонов изборник" проф. *У. Федер* (Неймеген) приведе нови убедителни доказателства за старобългарския произход на Изборника от 1076 г. Въз основа на пет ръкописа от XI до XII в., които се съхраняват в Киев, Ленинград, Лвов, Рилския манастир и София, той представи реконструкция на първоначалната му форма и неговата понататъшна обработка. Въпросът за византийските образци и авторството на Похвалата на цар Симеон, която е запазена в преписи на Светославовия изборник от 1073 и 1445 г., бе разгледан в доклада на д-р *З. Хауптова* (Прага). Според нея от анализа на текста може да се заключи, че Похвалата първоначално е била предисловие към съчинение на Василий Велики и не се свързва със съдържанието на Изборника от 1073 г. Вероятно тя е предхождала първоначалния текст на Шестоднева или някое друго произведение на Василий Велики, преведено също от Йоан Екзарх. По своята метрична форма Похвалата представя творба в 12-сричков стих, основан на византийския (и античен) ямбически триметър, което я поставя в тясна връзка с византийската дворцова поезия от IX—X в.

В изследването „Ритмичните структури в старобългарската поезия и ораторска проза" ст. ас. *Кр. Станчев* се спря на основните типове ритмични структури в старобългарската поезия: изосилабичен ритъм, музикално-речев ритъм и синтактично-интонационен ритъм. Ритъмът в ораторска проза бе разгледан във връзка с теорията на проф. Р. Пикио за „изоколните структури" в старославянската проза. Отново бе поставен въпросът за възможността да се търсят поетически пасажи в ораторската проза.

Доц. *Ив. Добрев* разгледа състава на Супрасълския сборник на фона на Метафрастовата реформа на византийската агиографска книжнина. Той изтъкна, че Супрасълският сборник не съдържа следи от тази реформа. Неговият мартироложки дял трябва да се разглежда изцяло в културно-историческия аспект на дометафрастовата агиографска традиция.

Нови данни за състава на Рилските глаголически листове съобщи н. с. *Ст. Смедовски*. С помощта на палеографски, езиков и текстологичен анализ той доказа, че т. нар. Григоровичев лист, който се пази в библиотеката на АН СССР в Ленинград, е част от изчезналия Рилски глаголически сборник („Към въпроса за състава на Рилските глаголически листове").

В докладите на проф. *П. Шима* (Братислава) „Поучение за Сретение на Климент Охридски по препис от XVI в., съхраняван в Словакия", и на д-р *Р. Марти* (Базел) „Стилистични особености на Храбровата апология „За буквите" се изследват две произведения от златния век на старобългарската литература, запазени в по-късни преписи. Според проф. Шима текстологичното и езиково проучване на преписите дава възможност да се разширят представите ни за вариативността на текста. Р. Марти открива своеобразна многослойност в съчинението на Черноризец Храбър, която по негово мнение се дължи на факта, че то има троен адресат: триезичниците, новаторите (защитниците на кирилицата) и единомишлениците на автора.

В изследването „Песен на песните" и житието на св. Петка от Евтимий Търновски" акад. *П. Динеков* си поставя за задача да разкрие ролята на старозаветната творба в творчеството на един от най-изтъкнатите старобългарски писатели във връзка с по-общия проблем за значението на Библията като модел в развитието на старата българска литература. Авторът се основава на текстологични наблюдения и на характеристиката на лиричната част на житието, като тълкува заемките от „Песен на песните" в светлината на средновековната естетика.

Докладът на доц. д-р *К. Ханик* (Виена) разкри приноса на Патриарх Евтимий за възприемането на византийската хомилетика в южнославянските страни. Авторът изтъкна, че Евтимий и дейците от неговия литературен кръг превеждат нови хомилии от гръцки и редактират старите преводи. Според него при определяне обхвата на преводаческата дейност на Евтимий и книжовниците около него трябва да се има пред вид духовно-историческият и теологичен фон, както и гръцката ръкописна традиция на отделните текстове. Наред с това трябва да се обърне внимание и на различните хомилетични типове.

В първата част от доклада на *Ст. Кожухаров* „Новооткрита служба за Филотея Темнишка и въпросът за обема и съдържанието на понятието Търновска книжовна школа" се съобщава за откриване на неизвестно произведение на българската литература от XIII в. — служба за Филотея Темнишка, чиито мощи са пренесени в Търново от цар Калоян. Намерени са два преписа: 1) среднобългарски от XIII в. в сбирката на В. Григорович в Одеса и 2) препис с ресавски особености от XVI в. в сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий" в София. Очертано бе значението на службата като единствено досега произведение за тази светица в българската и византийската литература от XIII в. и като единствен пряк извор за Патриарх Евтимий и евентуално за Йоасаф Бдински, които създават житие и похвално слово за Филотея. Във втората част на доклада бе обосновано схващането на автора за Търновската книжовна школа не като за явление от последните десетилетия на XIV в., свързано предимно с делото на Патриарх Евтимий, а като сложен и многопланов процес, в чието реализиране се актуализират последователно няколко хронологически несъвпадащи равнища, които отразяват динамиката и диалектиката на българската средновековна култура. Зараждането на Търновската школа се вижда в жанрово-тематичните цикли на XIII в. — агиографски, химнографски и летописен, а нейният пълен разцвет — в делото на Патриарх Евтимий.

Проф. д-р *Ив. Дуйчев* представи в доклада си работата около новото издание на Манасиевата хроника, в чиято подготовка за печат той участвува съвместно със специалисти от Института за руска литература при АН СССР. Доц. *Ив. Буюклиев* изтъкна значението на този паметник в развитието на българския книжовен език през Средновековието. В своето изследване той представи различни функционални стилове, обусловени от богатото и разнообразно съдържание на текста.

Докладът на к. ф. н. *Кл. Иванова* „Върху проблематиката на Пролога" постави някои неразрешени досега въпроси за историята на текста и преводите на Про-

ствия и Стишния пролог. Проникването на обикновения пролог в България според нея се свързва с първия период от царуването на Иван Асен II — до възстановяването на Българската патриаршия. Установяват се два превода на Стишния пролог, като се привеждат нови данни за търновския превод като най-стар от тях.

Наблюдения върху староруски паметници съдържаха докладите на д-р *Й. Хоргоши* (Ястребен) „Опит за лексикален и текстологичен анализ на Туровските евангелски листове от XI в." и на проф. *И. Тот* (Сегед) „Към изучаването на Реймското евангелие". Кирилската част на Реймското евангелие, която бе обект на изследване във втория доклад, заема своеобразно място в кръга на старорусните паметници. Чрез своята едноерова графика тя се свързва с паметници като Македонския кирилски лист, преславските керамични плочки, л. 67 от Супрасълския сборник, Златоструя на Бичков и едноеровата част от Пандектите на Антиох. Авторът определя датировката на ръкописа, като го причислява към най-ранните едноерови паметници и достига до заключението, че кирилската част на Реймското евангелие е преписвана от старобългарски протограф от типа на Савината книга.

Ст. н. с. *Б. Велчева* сподели наблюденията си върху най-стария славянски ръкопис от Атинската национална библиотека (№ 1796). Той представя пълен текст на четириевангелие, писано от йеромонах Макарий, което въз основа на палеографски, правописни и езикови данни се датира от втората половина на XIII в. Разгледани бяха някои фонетични особености, а в морфологично и синтактично отношение авторката отбеляза нови черти, като разпадане на склонението, обобщаване на винителен падеж, употреба на предлог **за** след отглаголно съществително **възпрошенние** и др. Интерес представляват и многобройните приписки с името на преписвача. В една от тях е засвидетелствувана формата **цо** вм. **чьто: еде не могж зать. еде и вѣтрь снлень да не нмамь цо÷**

В доклада на доц. *Н. В. Косек* (Москва) „За езика на Евангелие Кохно" бяха анализирани езиковите и палеографските особености на един от ранните старобългарски ръкописи, който се съхранява в Одеската държавна библиотека. Палеографските, фонетичните и морфологичните черти на паметника дават възможност той да бъде датиран от началото на XII в., а някои косвени доказателства го свързват с източнобългарските говори. Основни проблеми, свързани с датировката на старобългарските ръкописи, постави ст. н. с. *О. А. Князевска* (Москва) в работата си „Към въпроса за определяне времето на написване на старославянски ръкописи". Една от най-важните задачи при палеографския анализ на даден ръкопис според нея е определянето на мястото му в кръга на другите ръкописи. За това е необходимо да се разгледат всички негови външни особености: да се изучи почеркът, разположението на писмото, пропорциите на височината и ширината на буквите, разстоянието между редовете. Значително по-сложен е проблемът за датировката на средновековните пергаментни ръкописи от XII—XV в., тъй като съвсем малко от дошлите до нас паметници от тази епоха са датирани. При това начертанието на буквите в тях се характеризира със смесването на архаизми и иновации. Все по-необходимо става публикуването на справочни пособия по палеография и преди всичко на албуми с образци на почерци на ръкописи, с възпроизвеждане на писмото в размера на оригинала.

С особен интерес бе посрещната информацията на проф. *М. Алтбауер* (Ерусалим) за откритите от него повече от 20 ръкописи и фрагменти в Синайския манастир „Св. Екатерина". Между тях са допълнения към издадените вече от проф. Алтбауер Добромирово евангелие, Старорускн псалтир от XI в., Старосръбски псалтир, а също и четири нови неизвестни фолиа от Синайския евхологиум и два големи глаголически ръкописа. Важно за изследвачите на средновековния период е сведението за един неизвестен досега среднобългарски ръкопис, писан от **поп Петрь от Изнепол** през 1340 г.

Украсата на Асеманиевото евангелие като най-ранна фаза в историята на глаголическата ръкописна украса бе разгледана в доклада на ст. н. с. *А. Джурова*. Орнаменталният репертоар, в който преобладават геометрични форми, тяхната стилизация и отсъствието на разработени растителни мотиви свидетелствува, че образците, по които е създадена тя, са от времето преди големия разцвет на цариградския цветен стил. Тези белези включват украсата на Асеманиевото евангелие в онова връщане към античния дух, характерно за изкуството на Византия от IX—X в. Близостта с преславската рисувана керамика от същата епоха и мястото на украсата на Асеманиевото евангелие като образец в ранното развитие на българската глаголическа ръкописна украса са още едно доказателство за неговата датировка — началото на втората половина на X в.

На най-старата славянска азбука — глаголицата — бяха посветени изследванията на проф. *П. Зволински* (Варшава) и н. с. *Г. Попов*. В доклада си „Дискусията за стар-

шинството на глаголицата през XVIII в." проф. Зволински направи преглед на съществуващите мнения за произхода и възникването на двете славянски азбуки през този период. Н. с. Г. Попов посочи следи от глаголица в триодния акростих на Константин Преславски и убедително доказа, че първоначалният текст на неговото оригинално произведение Цикъл от канони, седални и стихири за делничните дни на Четиридесетница е бил написан с глаголица.

Проблеми на старобългарската фонологична система бяха разгледани в докладите на доц. *Б. Симеонов* и ст. н. с. *Ив. Кочев*. Б. Симеонов („Към въпроса за структурата на българската фонемна система") направи опит да изясни вътрешната структура на фонемите в старобългарски, като илюстрира съотношенията по съществените фонологични признаци между вокалите, сонантите и консонантите. Ст. н. с. Ив. Кочев („Развоя на лабиалната вокална корелация в българския език") отбелязва, че в историята на всички славянски езици нейната поява е доста късно явление. Обаче още през късния праславянски, непосредствено предхождащ старобългарската епоха, процесите на релабиализация при гласните са станали по-активни, поради което в IX в. старобългарският писмен език отразява наличието на повече устнени гласни. През среднобългарския период, когато старите опозиции започват да се рушат, в резултат на функционалното съвпадение на предните гласни с непредните се създават условия за преустройство на вокалната система и за възникване не само на самостоятелен, но и на водещ във фонологично отношение тембров клас от лабиални вокали. Истински завършек процесът намира през новобългарския период в редица диалекти, най-типични от които са централнородопските и костурският.

В доклада на проф. *Вл. Георгиев* „Особености на старобългарското склонение" бяха дадени редица нови обяснения за морфемите на о- и и-склонение, а също и нови образци за парадигмите им. Авторът изказа мнението, че тези склонения представят едно смесено о/и склонение. Проблеми на старобългарската морфология разгледаха също проф. *Л. Мошински* (Гданск) — „Дуалис тантум в староцърковнославянски" и проф. д-р *Жан Ив Легию* (Монреал) — „Конкуриращи се форми на аориста в старобългарски".

Опит за характеризиране на църковнославянските паметници от чешки извод в словообразователно отношение направи *Й. Райнхарт* (Виена). Авторът обърна внимание на проблема за изработване на преводаческа техника у преводачите на този извод от латински език, като разгледа вариантността на суфиксите -ник, -ьствник, -ьство.

Докладът на проф. *Д. Мирчева* „Наблюдения върху лексиката на старобългарските паметници" бе основан на задълбоченото проучване на авторката върху семантичната и граматико-семантична страна на лексиката на „класическите старобългарски паметници", които се използуват при съставянето на старобългарския речник, подготвян в Секцията за история на българския език при БАН. Подчертано бе, че речникът на старобългарския език е замислен като тълковен и дава пълната семантична структура на всяка от старобългарските думи, които влизат в обхванатите паметници. В процеса на работата се установяват редица факти, които говорят, че старобългарският език още в най-старата епоха на своето създаване и до XI в. включително е бил жив, говорим език. За това говорят и употребите на някои лексеми само с техните преносни значения, и случаи, в които ясно личи разширяване или стесняване на семантичната структура на думата. До същите изводи се достига и при изследването на някои граматико-семантични процеси, като субстантивация, адйективизация и адвербиализация, които са съществували в говоримия език и оттам и в различна фаза и степен на развитие са намерили отражение в лексиката на старобългарските паметници.

Ст. н. с. *Е. Дограмаджиева* (София) в доклада си „Към методологията в изследването на синтактичните гърцизми в старобългарски" анализира три типа съюзни съчетания, за които със сигурност установява, че са проява на гръцко влияние. При съпоставка с гръцките образци става ясно, че старобългарските книжовници са полагали усилия да градят и обогатяват езика, като пазят неговата специфика даже там, където излизат от гръцкия модел. При изследване на гръцкото въздействие е необходимо да се прилага диференциален подход към него и да се уточнява съотношението между автохтонно и заето в секторите, където се установява чуждото влияние.

Една сравнително нова тематика в изследванията върху Синайския псалтир и по-специално в изследването на figura etymologica в най-стария славянски превод на псалмите засегна в доклада си проф. *М. Алтбауер* („Вторични калки в Синайския псалтир").

Проф. *Р. Вечерка* (Бърно) осветли проблема за локалните варианти в старославянски от функционално-стилистично гледище. Авторът изтъкна, че езикът на Кирило-Методиевата литература е бил възприеман в Моравия като „свой", въпреки че генетически той е бил заложен на

старобългарска диалектна основа. Значителна степен на разбираемост са му осигурявали морфематиката и микросинтаксисът, които са били общи за българските и моравските славяни от времето на славянската езикова общност. Специфичните българизми са били възприемани в Моравия като признак на „литературност". Това се отнася и за интелектуалния и рационален словен състав на езика, и за „микросинтаксиса", развиващи се под влияние на гръцки модели. В Първата българска държава българизмите загубват признака „литературност". Фукционални носители на този признак тук стават многобройните словообразователни и синтактични калки, които отличават литературния език като по-висш стилистичен пласт от народната реч.

Докладът на н. с. *Р. Златанова* „Към историята на славистиката във ФРГ. Палеославистиката в Саарския университет 1959—1969 г." разкри дейността на палеославистичната школа, ръководена от професорите Л. Садник и Р. Айцетмюлер. Под ръководството на проф. Садник която е основател и първият директор на Института по славистика в Саарбрюкен (1959), старобългарският език в качеството си на основен език на славистиката се преподава от нейните асистенти и докторанти Х. Якше, А. Леграйд, К. Трост и др. Самата Садник посвещава редица лекции и семинари на палеославистични теми. Накратко бе очертана проблематиката на защитените в Саарбрюкен през този период предимно палеославистични дипломни, докторски и хабилитационни работи.

Колоквиумът бе единодушно оценен като нов принос в разработването на старобългаристичната проблематика. Бяха направени много оригинални наблюдения, изказаха се интересни хипотези и се поставиха нови проблеми, които безспорно ще дадат подтик за бъдещи изследвания. Участието на редица утвърдени чуждестранни и български специалисти в тази област и плодотворната обмяна на мнения утвърждават колоквиума като значителна българска и международна научна проява.

Татяна Мострова

МЕЖДУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ ЗА ТЪРНОВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА

От 12 до 15 ноември 1980 г. във Велико Търново бе проведен поредният трети международен симпозиум за Търновската книжовна школа. Организиран от Комитета за култура, Великотърновския университет „Кирил и Методий" и Института за балканистика при БАН, симпозиумът бе тържествено открит в аулата на университета в присъствието на члена на Политбюро и председател на Комитета за култура др. Людмила Живкова и на представители на научни и обществени организации. В симпозиума, посветен този път на живота и творческото дело на Григорий Цамблак, взеха участие над 50 учени от различни страни — България, Югославия, ГДР, Дания, Полша, Румъния и др. След общо пленарно заседание работата продължи по секции с оглед проблематиката на представените доклади — литературознание, езикознание, история и културна история, изкуствознание. В прегледа тук ще бъдат засегнати по-обстойно докладите, четени в секция „Литературознание".

С постановъчен характер, очертаващ проблемите около делото и личността на Григорий Цамблак, се отличаваше докладът на проф. *П. Русев* „Григорий Цамблак — значителна и актуална научноизследователска задача". След като се спря на извършеното досега в науката, авторът отчете, че твърде малко е направено за популяризацията на Григорий Цамблак като писател. Това се обяснява с факта, че все още голяма част от творчеството на книжовника не е издадена. Необходими са усилия и за изясняване на редица спорни моменти от църковно-културната и обществено-политическа дейност на Григорий Цамблак, както и от неговото литературно наследство. В заключение бе изказана увереност, че симпозиумът, посветен на личността и делото на писателя, ще допринесе за обединяване на усилията на учените от различни страни за успешното разрешаване на тези задачи. Сроден по характер бе докладът на проф. *Йон Лаудат* „Григорий Цамблак в румънската традиция". Румънският учен обхвана

по проблеми състоянието на изследванията върху Григорий Цамблак, приноса на отделните учени, както и онези въпроси, които остават открити пред науката. Според проф. Лаудат Григорий Цамблак след снемането му от киевския митрополитски престол се установява като игумен в манастира Нямц. Основание за това твърдение се търси както в запазеното в манастира предание, където Цамблак продължава да се тачи като един от видните манастирски игумени, така и в един поменик, в който писателят е споменат като нямцовски игумен.

На литературно-естетическите принципи, характеризиращи творчеството на Григорий Цамблак, се спря в своя доклад д-р *Ал. Наумов*. Основа за наблюденията на полския учен са 15 произведения на писателя, които се съпоставят с принципите на християнската догматика, отразени в редица „свещени" текстове — евангелието, апостолските послания, някои други библейски книги, постановления на различните църковни събори. Своя интересен доклад, който е част от обширно изследване, Ал. Наумов завършва с извода, че Григорий Цамблак по същество не се отклонява от установената през вековете християнска догматика, а там, където има такива отклонения, те са отражение на господствуващите по това време исихастки представи. С литературнотеоретичен характер бе и докладът на ст. н. с. *К. Мечев* „Словото за Юда предателя — идейно средоточие в художественото творчество на Григорий Цамблак". Свързвайки епизода с избиването на 110 търновски първенци от „Похвално слово за Евтимий" с атмосферата в „Слово за Юда предателя", докладчикът стига до извода, че словото е отражение на спомена за този епизод, т. е. на събитията от 1393 г. Според К. Мечев Григорий Цамблак е бил свидетел на трагичните събития и е един от видните граждани, изселени след разоряването на Търново от турците. Проф. *В. Тъпкова-Заимова* разгледа Предпразничното слово за Димитър Солунски от Григорий Цамблак в съпоставителен план с Похвално за Димитър Солунски от същия автор. Написано на прост и ясен език и предназначено за разлика от второто за по-обикновения читател, това слово отразява интереса на старобългарския книжовник към прославения солунски светец.

На литературно-художествения стил на Цамблак бе посветен докладът на к. ф. н. *Д. Кенанов* „Общите места (топоси) в поетиката на Григорий Цамблак". Изводите си авторът основава върху две творби на писателя, в които проявата на подбора на изразните средства е по-свободна, тъй като героите на творбите — Патриарх Евтимий и Киприан — са лица, за които до Цамблак няма създадени произведения. Чрез сравнителен анализ изтъкна близостта между „Похвално слово за Евтимий" и редица староруски повести за татаро-монголските нашествия доц. *М. Михайлов* в доклада си „За атмосферата на трагиката и величието". В центъра на съпоставката е повестта за разорението на Рязан от Батий, с която са сходни много старобългарски творби от епохата на турското нашествие.

Въпросът за Цамблаковото книжовно наследство бе тема на доклада на к. ф. н. *Н. Дончева-Панайотова* „Сборниците „Книга Григория Цамблака" — възникване, съдържание и разпространение". Авторката изследва десет такива сборника, в които се поместват обикновено до 18 Цамблакови проповеднически слова. Според нея идеята за събирането на тези слова в отделна книга принадлежи на самия Григорий Цамблак.

На въпроса за отражението на еретическите учения в творчеството на Цамблак се спря проф. д-р. *Г. Данчев* („Отношението на Григорий Цамблак към ереси, отразено в произведенията му"). Източник за наблюдения са четири творби на Цамблак — „Похвално слово за Евтимий", „Житие на Стефан Дечански", „Мъчение на Йоан Нови Сучавски" и „Слово за великия петък и еретиците". Според автора Григорий Цамблак воюва със своето творчество не само срещу съвременните му еретически учения, но и срещу еретическите прояви от по-старо време. Житието на Стефан Дечански като литературна и историко-познавателна творба бе център на три доклада. Проф. *Д. Петрович* (Югославия) проследи един интересен момент: отликите, които се откриват при обрисовката на сръбския владетел в две творби на Григорий Цамблак — синаксарното житие към службата и обширното житие. Отговор за тези различия се търси в жанровата специфика на двете творби. Проф. *Г. Сване* си поставя за цел да отговори на въпросите, къде, кога и защо Григорий Цамблак се заема с написването на пространното житие на Стефан Дечански. Изхождайки от схващането, че Цамблак е продължил своята кариера в Румъния (1401—1402), а след това в Русия, датският учен утвърждава тезата, че писателят се е заел да състави биография на идеален християнски владетел за разлика от съществуващите дотогава животописания на Стефан Дечански. Житието на сръбския владетел и светец взема за основа на своите наблюдения и проф. *В. Велчев* в доклада си „Проблемата за личното авторско начало у Григорий Цамблак". Като изтъкна, че по начало авторското присъствие в средновековната литература принципиално се отрича, авторът посочи, че наченките на тази естети-

ческа категория се откриват при писателите от Търновската книжовна школа и най-вече у Григорий Цамблак. Според В. Велчев това по принцип е отражение на новите, предренесансови веяния, характеризиращи творбите на търновските писатели.

Влиянието на Григорий Цамблак и Търновската книжовна школа върху последвалото развитие на българската литература бяха тема на докладите на *Сл. Иванов* и *С. Райчинов*. Първият доклад постави проблема за Търновската книжовна школа и Видинския център. Във втория доклад бяха съобщени сведения за пряко влияние на Григорий Цамблак и Патриарх Евтимий върху Матей Граматик и Софийския книжовен център като цяло.

В доклада на *П. Стефанов* „Неизвестно произведение на Григорий Цамблак" бе изказано мнение, че творбата „Молитва егда поставеть митрополита и въходить пръве вь град", най-ранният препис от която е от 1413 г., е дело на Григорий Цамблак. Основания за това са потърсени в няколко насоки — времето на написване, историческите податки, езика, общите пасажи в молитвата и други творби на Цамблак.

Както със своята тематична близост с изредените доклади, така и с поставените проблеми интерес предизвикаха редица доклади, четени в секцията „История и културна история".

В научното съобщение на н. с. *П. Бойчева* „Църковно-културният живот в Молдова в началото на XV в. и „Слово за божествените тайни" от Григорий Цамблак" бяха дадени сведения за участието на български писател и обществен деец в решаването на конфликта между Молдовската и Цариградската църква, възникнал в 70-те години на XIV в. Данни за това авторката открива в една творба на книжовника, писана в Румъния — „Словото за божествените тайни". Важен момент от културно-историческите връзки между българската и румънската литература засегна к. ф. н. *Г. Петков* в доклада си „Мъчение на Йоан Нови Белградски" от Григорий Цамблак в превод на румънски език от митрополит Варлаам".

В два доклада целта бе да се изяснят някои моменти от българската културна история през XIV в. Така гл. ас. *А. Калоянов*, използувайки някои новооткрити надписи-графити, съобщи сведения за книжовна дейност в скалните манастири край средновековния град Червен, като локализира тук и дейността на книжовника Висарион, преписал през 1346 г. сборник с патерични разкази. На атмосферата в Търново, българската идея за „третия Рим" и отражението ѝ по-късно в Русия се спря доц. *Й. Андреев* в доклада си „Идеята за третия Рим, търновските книжовници и Григорий Цамблак".

Културната следа, която дейността на Киприан и Григорий Цамблак оставят в Русия, както и сведения, проникнали тук за българската столица Търново, бяха тема на доклада на *архимандрит Нестор* „Руски летописни известия за старопрестолния български град Търново и за бележити търновци". Авторът изследва с тази цел редица летописни съчинения на староруската литература — Новгородски първи, Троицки, Никоновски, Воскресенски, Уваровски и други хронографи. Историческата достоверност на разказа за еретическата дейност на Теодосий Фудул и Пирон в Търново, намерил място в „Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак, разкри в своя доклад гръцкият учен д-р *Д. Гонис*.

Своята работа симпозиумът приключи след отчет на работата по секции.

Сергей Райчинов

НАУЧНА СЛАВИСТИЧНА СЕСИЯ В ГДАНСК

От 8 до 11 октомври 1980 г. в Гданск се състоя научна сесия на тема: „Полски контакти със старославянската писменост до края на XV в.". Тя бе организирана от Института по руска филология при Гданския университет и гданския Кабинет по старобългарски език на Института по славянознание при Полската академия на науките, ръководен от проф. Л. Мошински. Сесията бе посветена на следните годишнини: 1) Хипотетичната 1100-годишнина от първия контакт с великоморавската мисия (около 880 г.) и 800-годишнината от замирането на старославянската писменост в Полша (около 1180 г.); 2) 600-годишнината от пристигането в Олешница

на хърватските бенедиктинци-глаголаши и възстановяването на славянския език в богослужението на полската римо-католическа църква; 3) 590-годишнината от пристигането на глаголашите от Прага в Краков (1390) и 490-годишнината от излизането на първата печатна кирилска книга (Краков, около 1491 г.).

В сесията взеха участие полски филолози, археолози, историци. изкуствоведи и богослови, както и чуждестранни учени: д-р А. Назор от Загреб, проф. Й. Хам от Виена, проф. А. де Винценц от Гьотинген, доц, Ив. Буюклиев от София, д-р Вл. Вавржинек от Прага. За съжаление част от поканените специалисти, като Фр. Мареш, Ал. Рогов, Н. Мешчерски, Е. Немировски, Фр. Славски, Й. Русек, не дойдоха, което значително обедни програмата.

От изнесените 18 доклада голяма група бяха посветени на въпроса за влиянието на великоморавската мисия в южнополските земи и на евентуалните материални, писмени и езикови доказателства за неговото по-нататъшно съществуване в някои полски центрове. Общо взето, заключенията са следните:

а. Няма сериозни доказателства, че славянският обред е проникнал от Великоморавия в Южна Полша; дори и да е проникнал, той не е изиграл никаква съществена роля в полската средновековна култура. Град Вишлица не може да се свързва със старославянската духовна култура (Д. Гурна, Й. Калага, Й. Лешни, Б. Кутор, М. Карплюк, А. де Винценц).

б. Съществуващите езикови следи от старославянско влияние върху полския език трябва да се тълкуват като влияние на старочешката писменост от по-късно време — след 966 г. (Ив. Буюклиев, Ст. Урбанчик, Й. Шатковски). Официалният култ на Константин-Кирил Философ и Методий в Полша започва чак през XV в. (В. Шенк).

в. Необходимо е да се проследят резултатите на залцбургската мисия и да се съпоставят с тези на великоморавската.

Друга група доклади се отнасяха до т. нар. полски глаголически епизод, а именно до историята на двата бенедиктински манастира — в Олешница, основан на 21. IX. 1380 г. от княз Конрад II, и в Клепаж (тогава отделен град, а сега квартал на Краков), основан от крал Владислав II Ягело и кралица Ядвига на 28. VII. 1390 г. Олешницкият манастир е съществувал докъм 1505 г. Краковският прекъсва своята дейност през 70-те години на XV в., така че тяхното значение за полската култура е епизодично.

В Полша сега се пазят 1 глаголически ръкопис от XIV в. (от Емаузкия манастир) и 8 глаголически книги: 4 от XVI в., 1 от XVII в., 2 от XVIII в. и 1 от XIX в. (А. Назор, Й. Хам, Й. Вирозумски, Л. Мошински). В дискусиите бе споменат и Сазавският манастир. Изказано бе предположението, че една част от прогонените в края на XII в. сазавски монаси, привърженици на славянското богослужение, са намерили убежище в манастира „Св. Кръст" на Лисец. Стана дума и за Емаузкия манастир в Прага от 1346—1347 г. като пример и извор за полския глаголически епизод.

Трета група доклади бе посветена на ягелонската епоха и на ролята й за развитието на полско-източнославянските културни, включително и езикови контакти (Й. Поверски, Т. Трайдос, В. Витковски). Изнесен бе и доклад за най-старите (от всички около 800) кирилски ръкописи, намиращи се в днешните полски книгохранилища.

От сесията отсъствуваха всички докладчици, чиито съобщения засягаха първопечатните краковски кирилски издания.

Материалите от гданската славистична сесия ще бъдат публикувани в най-скоро време.

Александър Наумов
Краков

SAINT CATHERINE'S MONASTERY, MOUNT SINAI AN EARLY SLAVONIC PSALTER FROM RUS'. Volume One: Photoreproduction. Edited Moshé Altbauer with the collaboration of Horace G. Lunt. Cambridge, 1978. X + 179 p.

Одной из самых интересных сенсаций 70-ых годов в области славянской палеографии является тот факт, согласно которому благодаря сотрудничеству между Г. Г. Лунтом и М. Альтбауэром, можно было установить, что кирилловская рукопись № 6 Синайского монастыря, над которой работал М. Альтбауэр и которую он готовил к изданию, является продолжением так наз. Бычковской псалтыри, которая хранится в Ленинграде в отделе рукописей Гос. Библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина под № Q п. I. 73. Открытие М. Альтбауэра и Г. Г. Лунта в значительной мере обогащает наши знания в области палеографии, истории русского и древнеболгарского языков.

Бычковская псалтырь известна в русистике, по нашим данным, с середины 70-х годов прошлого века. Впервые знаменитый И. И. Срезневский обратил внимание исследователей на древнюю рукопись собрания известного русского ученого А. Ф. Бычкова. В 1868 г. Срезневский прочитал краткое сообщение о рукописи и установил, что рукопись была написана в XI в. на Руси.[1] В 1878 г. в Сборнике Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук И. И. Срезневский опубликовал текст псалтыри, которую по имени владельца А. Ф. Бычкова Срезневский назвал Бычковской псалтырью. Это же издание интересующей нас рукописи было опубликовано годом позже в одном из интереснейших трудов И. И. Срезневского в „Сведениях и заметках о малоизвестных и неизвестных памятниках" под № XLII.[2] Большой заслугой первого издателя Бычковской псалтыри является не только то, что он внес в научный оборот новые данные о до тех пор неизвестной рукописи, но и то, что И. И. Стрезневским было установлено по графическим и палеографическим особенностям рукописи, что она относится к XI в. Древность Бычковской псалтыри, основанная на авторитете И. И. Срезневского, дала повод Н. В. Волкову предположить, что древнейшим из древнерусских списков Псалтыри является именно Бычковская псалтырь.[3] Вскоре после первых публикаций текста Бычковской псалтыри она стала предметом текстологических исследований В. И. Срезневского, изучавшего проблемы перевода славянской псалтыри. Однако после этого долгое время почти никто не занимался этой чрезвычайно интересной рукописью, хотя в отдельных обобщениях она часто упоминается.[4] О возобновленном интересе к Бычковской псалтыри свидетельствует тот факт, что Г. Г. Лунт в своей диссертации, посвященной орфографии русских рукописей XI в., дал краткое описание орфографических особенностей Бычковской псалтыри[5] по изданию И. И. Срезневского, которое, к сожалению, не лишено ошибок. Краткое описание Бычковской псалтыри, выполненное студенткой Казанского университета Н. К. Кузнецовой, вышло в Казани, однако оно осталось, к сожалению, малоизвестным.[6] В 1972 г. текст Бычковской псалтыри был издан в фотокопиях с подробным описанием палеографических и языковым особенностей этого ценного памятника языка.[7] В 1968

[1] Записки Императорской Академии наук. Вып. XIII, СПб., 1866, с. 164—165.

[2] И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных памятниках. СПб., 1876, с. 38—62.

[3] Н. В. Волков. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI—XIV в. СПб., 1857, с. 42.

[4] Например: А. А. Шахматов. Курс истории русского языка. Ч. 1. СПб., 1910—11, с. 245.

[5] H G. Lunt. The Orthography of Eleventh-Century Russian Manuscripts An Arbor, Michigaw, 1950. University Mi-Microfilms.

[6] Н. К. Кузнецова. Бычковская псалтырь. Вестник студенческого научного общества Казанского Университета. Вып. 4. Общественные и гуманитарные науки. Казань, 1967, с. 81—92.

[7] И. Х. Тот. Бычковская псалтырь XI в. — Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Dissertationes Slavicae, XIII, Szeged, 1972, p. 71—114.

г. профессор М. Альтбауэр начал изучение славянских рукописей монастыря Св. Екатерины, среди которых находилась рукопись № 6, о которой было известно только то, что она является памятником *сербского церковнославянского языка.* По устному сообщению известно, что не достающиеся две тетради Синайской рукописи № 6 позднее тоже было открыто М. Альтбауэром. В 1971 г. Г. Г. Лунт также посетил знаменитую библиотеку монастыря Святой Екатерины по приглашению М. Альтбауэра и успел увидеть рукопись № 6 в оригинале. По возвращении с Синайской горы, с помощью снимка листа 3а из книги В. И. Срезневского ему удалось установить, что *Бычковская псалтырь и рукопись № 6 библиотеки монастыря Св. Екатерины представляют собой одну большую рукопись,* которая с течением времени распалась на две части. Убедившись в древности рукописи, М. Альтбауэр и Г. Г. Лунт высказали мнение о том, что Бычковская псалтырь и рукопись № 6 монастыря Св. Екатерины на Синае принадлежат к 5-и древнейшим славянским псалтырям. Объем Бычковской псалтыри невелик. Однако рукопись № 6 монастыря Св. Екатерины является значительной уже и по своему объему: она состоит из 135 л. М. Альтбауэр и Г. Г. Лунт приняли решение издать всю рукопись. Пока издание подготавливалось, Г. Г. Лунт опубликовал предварительное сообщение в журнале „Слово", в котором характеризирует найденную на Синае часть рукописи, указывая на некоторые спорные вопросы, связанные с изучением той части, которая находится в Ленинграде.[8] После кропотливой подготовительной работы в 1978 г. вышла из печати так называемая Бычковско-Синайская псалтырь, т. е. часть, которая хранится в Ленинграде, вместе с той частью, которая находится на Синае. К сожалению, эти части не составляют полную псалтырь: некоторых псалмов нехватает. Потерянные части были заполнены соответствующими псалмами из неизвестной, неопубликованной по сей день псалтыри русского происхождения середины XII в., которая называется Гарвардской псалтырью. Таким образом в рецензируемом издании мы имеем дело с тремя рукописями: 1. Бычковская псалтырь (8 л.), 2. Рукопись № 6 монастыря Св. Екатерины на Синае (135 л.), 3. Часть из Гарвардской псалтыри (80 л.). Издание снабжено Предисловием издателей (стр. VII—X), в котором ими излагается история открытия, исследования и издания Бычковско-Синайской псалтыри. Издатели высказывают несколько важных соображений об интересующей нас рукописи. Их основные выводы сводятся к следующему:

1. Бычковско-Синайская псалтырь возникла в первое или второе десятилетия 1100 г., таким образом, она находится среди 5-и древнейших сохранившихся славянских псалтырей.
2. Бычковская псалтырь написана одним писцом. Синайская рукопись же № 6 является работой трех писцов. Их работа распределяется следующим образом:
   писец А: с л. 1. — до 6 строки 13 листа, потом лл. 17—42;
   писец Б: с восьмой строки 13 листа по 16б лист;
   писец В: с л. 42б — до конца.

Однако местами можно обнаружить следы и других рук, т. е. писцов. Так как чернила были довольно жидкими и сравнительно скоро выцвели, текст стал трудночитаемым, поэтому стертые и неясные места были обновлены несколькими поздними писцами, из которых первый русский. Более ясные обновленные места, был наведенные сербским писцом, по-видимому, в XIII в.

3. Что касается текстологических вопросов, издатели устанавливают, что Бычковско-Синайская псалтырь в текстологическим отношении расходится с древнейшими славянскими псалтырями.
4. Бычковско-Синайская псалтырь является древнейшей славянской рукописью *с гаданиями.*

Выводы, сделанные издателями о Бычковско-Синайской псалтыри, вполне приемлемы и подтверждаются данными опубликованных рукописей. О Гарвардской псалтыри подробнее говорить мы здесь не будем. Однако по палеографическим особенностям нам кажется, что правильнее было бы отнести ее к концу XII или началу XIII в.

Рецензируемое издание содержит только предисловие и хорошо выполненные фотокопии об интересующих нас рукописях. Детальное палеографическое, орфографическое и языковое исследвание рукописей, входивших в первый том, будет опубликовано во втором томе, который выйдет несколько позднее. Хотя издатели обещают всестороннее исследование рукописей, нам кажется, что пока не выйдет второй том рецензируемого издания, не будет излишним сделать несколько замечаний на основе тех впечатлений, которые произвели на нас беглое ознакомление с полной (т. е. сравнительно полной) Бычковско-Синайской рукописью.

Хотя Бычковско-Синайская псалтырь выполнена тремя писцами, в языковом отношении расхождение среди трех писцов совсем незначительно. Между писцами скорее всего расхождение проявляется в области графики и орфографии (особенно между писцами А и В). Из важнейших особенностях фонетики можно выделить по работе писц следующее:

1. Пропуск (хотя далеко не выдержанный) букв ъ, ь там, где редуцированные были в слабой позиции: злобоу 1б, зло 3а, по злобѣ 3а, врн 10б, множьствъмь 8б, злаа 17б, въ мнѣ 18а, 31а, съ мною 29б, предъ мною и пр. (писец А), зла 15а, все 16б, спѣющумоу 13б (писец Б),

[8] Horace G. Lunt. The Byčkov-Psalter. Slovo. Вып. 25—26. Zagreb, 1976, p. 255—261.

оумножи 42б, оумножать 43а, кнадь 69б, о мнѣ 72а (писец В).

2. Наличие характерных для древнерусского языка написаний с ь, ъ перед буквами р, л на месте слогообразующих плавных в старославянском языке: оутвьрженнїе 3б, мълчахъ 7б, оудьржи 9б, съмьрть 10а, оумълчахоуть 17б, тьрпѣнїе 18а, жьртвы 19а (писец А), оутвьржанть (sic) 14а, скърбн 16а, напълнишa сѧ (писец Б), скърбь 43б, скърбн 52а, тьрпѣлнвъ 73б, дьржавоу (писец В). В этой группе примеров обращает на себя внимание два своеобразных типа написаний: а) буквы ъ, ь пишутся и перед р, л, и после них в контипуантах преславянских сочетаний tърt, tълt: нспълънн сѧ 1б, wпълъчнть сѧ 2а, премълъчнши 3а, опълъчнть (писец А), сърдьцн 56а (писец В); б) буква ь пишется вместо ъ в корне скърб-: скьрблю 5б, скьрбнн 9б, прнскьрбьна 22а (писец А).

3. Буква ж пишется на месте этимологического сочетания + dj: предажь 2б, дажь 3а, подажь 5б, оутвьрженнїе 3б, хожю 21б (писец А), хожахъ 17б (писец Б), нсхожаше 45б, дажь 73б, прѣже 79а (писец В).

4. На месте общеславянского сочетания + ju пишется оу: оунъ 14б (писец Б), оуноша 46б, оуностн 1б (писец В).

В морфологическом отношении заслуживают внимания следующие факты:

1. Флексия в творительном падеже ед. числа существительных с основой на ŏ/jŏ: множьствъмь 8б, ѧзыкъмь 17б, образъмь 17б (писец А), ср҃дцьмь 14а, гнѣвъмь 16а (писец Б), ѧзыкъмь 44а, множьствъмь 45б, стоудъмь 48а, жьзлъмь 55б (писец В).

2. Флексии дат. п. ед. ч. местоименных прилагательных -омоу: безоумьномоу 18а крѣпъкомоу 21а, жнвомоу 21а (2х) (писец А).

3. Личное окончание глаголов наст. вр. или простого будущего времени в 3 л. ед. и мн. ч.: соуть 1б, боньть сѧ 2а, сътрасеть 4а (писец А), сътворнть 13б, нзкедеть 13б, обладаютъ 13б (писец Б), нспокѣдатьсѧ 44б, тлѣть 45а, прндоуть 47а, оудьржать 50а (писец В).

4. Формы имперфекта, отличные от форм, неизвестных из памятников древнеболгарского языка: мълчахъ 7а, въхожаше 20б (писец А), нсхожаше 45б, зьраше 44а, помагаше 84а (писец В).

Эти примеры хорошо показывают, в какой мере проникают древнерусские элементы в язык Бычковско-Синайской псалтыри. Таким образом, воспользовавшись ее изданием, мы можем составить себе картину о процессе обрусения древнеболгарского языка, о возникновении русского церковнославянского языка. Однако Бычковско-Синайская псалтырь служит интересной текстологической информацией. В нескольких местах она сильно расходится с древнейшим переводом псалтыри, представленным глаголической Синайской псалтырью. Мы приведем только несколько примеров расхождения между ними:

безаконнніцн же кыгнанн бѫдѫтъ Син. Пс. 48 безаконьннчн (sic!) же нжденоутьсѧ 16а.

Интересно, что этот вариант текста встречается в Болонской псалтыри, в Псалтыри 1397 г. (с графическими вариантами).

оутвьрдилъ кєсі Син. Пс. 20.- - оутвьрдн мѧ 20б,

жнвѣшюємоу Син. Пс. 55. - - - - жнвомоу 21а,

печалыа Син. Пс. 55. - - - - прнскьрбьна 22а,

снѣдн Син. Пс. 57 - - - - - въ сънѣдь 23а,

продастъ людн Син. Пс. 57 - - - прєда людн 23а.

Примеры, выбранные из Бычковско-Синайской псалтыри, дают ценную информацию для изучения истории перевода Псалтыри у славян. Особенно интересны будут ее данные для решения вопросов, связанных с переводом русской редакции Псалтыри, установленной еще В. Погореловым, существование которой оспаривается Г. Г. Лунтом[9].

Рассматривая внимательно фотокопии, опубликованные М. Альтбауэром и Г. Г. Лунтом, мы убедились в том, что текст Бычковско-Синайской псалтыри не раз подвергался более поздним исправлениям, переделкам. Иногда очень трудно решить, к которому писцу восходят некоторые, довольно спорные примеры. В нескольких случаях мы имеем дело даже с работой нескольких писцов. Так, например, л. 83а имеет написания въстанеть, въ ср҃дцн. В этих случаях писалось после буквы ѣ буква о, которая была переделана в букву ъ. Однако мы вряд ли можем считать букву о первоначальной для оригинального текста, потому что писец В сохранял букву ъ в слабой позиции, не заменяя ее буквой о. Первоначальное написание с въ было переделано одним из более поздних писцов в букву о. Однако и таким образом обновленная форма не осталась без изменения. Какой-нибудь неизвестный ученый писец, которому были хорошо известны осо-

[9] Horace G. Lunt. The Byčkov-Psalter. Slovo. Вып. 25–26. Zagreb, 1976, p. 260.

вености древних текстов, из буквы о делал букбу ъ, добавляя сверху мачту к овалу буквы о. Не только обновленные места вызывают споры между исследователями этой весьма интересной Псалтыри. Некоторые первичные написания также могут быть истолкованы по-разному. Так, например, написание ѧкн 16 может быть объяснено несколькими способами. В нем можно видеть описку, но возможно и другое объяснение этому неожиданному для памятника XI в. написанию. По остроумному предположению Г. Г. Лунта форма ѧкн возникла графическим путем из сочетания ѧко н с пропуском буквы о.[10] Однако не исключено и другое объяснение этого спорного написания. В Саввиной книге один раз встречается написание -кн вместо -кы: ѥврѣнскн л. 115а. Пример из Саввиной книги дает возможность предположить, что форма ѧкн могла существовать уже в протографе Бычковской Псалтыри и оттуда была механически перенесена писцом А в интересующую нас рукопись. Во всяком случае, для рукописи русского произхождения конца XI или начала XII вв. это написание является неожиданным, нетипичным. Из памятников более позднего происхождения мы можем указать на февральскую Минею (ЦГДА, № 103) и на Лествицу XII в. из собрания ГБЛ (Фонд 256, № 198), где вместо ы пишется буква н в этом слове.

Издатели верно относили Бычковско-Синайскую псалтырь к первому или второму десятилетиям XII в. Этим они правильно ответили на тот вопрос, который обычно поднимается при изучении древних рукописей: когда возникла рукопись? Однако второй вопрос, который касается места переписки интересующей нас рукописи, остается без ответа. Можно предположить на основании примеров скърбь 5а, нстьргнеть 8б, сьсьцю 5а, что первые 8 листов рукописи (т. е. ленинградская часть) возникли на юге Руси. Однако Г. Г. Лунт в своем предварительном сообщении о Синайской рукописи № 6 указывает на то, что в ней можно обнаружить и случаи мены букв ц и ч, что является характерной чертой новгородских рукописей: ржчъ, бьцела. К сожалению, Г. Г. Лунт не указывает листы, где эти примеры встречаются. К приведенным им примерам можно добавить еще пример на л. 15а, написанным писцом Б: безаконьнычн. Однако в данном случае буква ч вместо ц написана в такой части текста, которая, нам кажется обновленной более поздним писцом. Если написание с ч вместо ц действительно можно обнаружить в оригинальном тексте, который действительно был списан писцом Б, то можно установить, что второй писец Бычковско-Синайской псалтыри мог быть новгородцем. Таким образом, вопрос о происхождении, о месте возникновения интересующей нас рукописи можно заменить вопросом о том, на каком диалекте русского языка ее говорили писцы.

Бычковско-Синайская псалтырь, по-видимому, дает много ценной информации для специалистов. Издание ее теста и текста Гарвардской псалтыри несомненно можно считать *событием* в славистике. Издав их, М. Альтбауэр и Г. Г. Лунт обогатили новыми источниками изучение русского и древноболгарского языков. Тщательно выполненное издание Бычковско-Синайской псалтыри стоит на высоком научном и техническом уровне и несомненно вызовет большой интерес среди исследователей. Издание Бычковско-Синайской псалтыри несомнено можно горячо одобрить и рекомендовать специалистам.

Имре Х. Тот
Сегед

[10] Horace G. Lunt. The Byčkov-Psalter. Slovo. Вып. 25—26. Zagreb, 1976, p. 258.

СВЕТЛИНА НИКОЛОВА. „ПАТЕРИЧНИТЕ РАЗКАЗИ В БЪЛГАРСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА ЛИТЕРАТУРА". С., 1980

Патеричните разкази представляват едни от най-популярните белетристични творби на старата българска литература. Преведени от гръцки още в най-ранния период от развитието ѝ (IX—XI в.), те се преписват и разпространяват в нашите земи чак до началото на XIX в. Интересът към патериците се засилва особено през XIV в. От това време са запазени редица пълни преписи на патерични сборници, а също така отделни произведения, включени в сборници с енциклопедически състав. По отношение на своите жанрови и художествени особености патеричните разкази са единствено по рода си явление у нас, което все още не е намерило съответно на значението си осветление в научната литература. На шестте известни патерика (Египетския, Скитския, Азбучно-Ерусалимския, Синайския, Римския и Сводния) са посветени многобройни изследвания главно от чуждестранни слависти, като вниманието на учените е насочено преди всичко върху езиковедски и текстоло-

гически въпроси. Проблемите, засягащи спецификата на жанра и художествената същност на тези творби, са недостатъчно изяснени. Липсва пълно проучване на старобългарската ръкописна традиция на патеричните сборници, свързването им с литературните вкусове на средновековните книжовници и изясняване на функциите, които те са изпълнявали като белетристични произведения. Тези и ред други нерешени въпроси са разгледани в книгата на Светлина Николова „Патеричните разкази в българската средновековна литература", пръв сериозен опит да се определи мястото и значението на тази литературна форма в старобългарската книжнина.

Трудът на Св. Николова се състои от две отделни части — изследване на патеричните разкази (ръкописна традиция, жанрова характеристика, особености на съдържанието и формата, връзка с българския фолклор и др.) и издание на текста на Сводния патерик.

Изследването се предхожда от обширен увод, предназначен да даде обща представа за възникването и същността на патеричните сборници. Тук на първо място авторката се спира на историята на оригиналните патерици, която е свързана с разпространението на монашеството като обществено явление. Отбелязани са най-важните факти по отношение на появата на всеки един от известните шест патерика и постепенното им оформяне като сборници с устойчив състав във византийската ръкописна традиция. Подробно е проследено проникването на патеричните творби в България. Св. Николова преразглежда отново многократно дискутирания пасаж от Пространното житие на Методий, в който се съобщава, че между 882 и 884 г. той превежда „отъчьскыѧ книгы". В този израз преобладаващото мнозинство изследователи виждат някакъв вид патерик. Тъй като засега не е направено паралелно проучване на текстовете на всички патерични сборници, невъзможно е със сигурност да се определи какъв именно е бил този патерик. Въз основа на езиковото изследване на отделни ръкописи е установено, че Скитският, Синайският и Римският патерик притежават в най-голяма степен архаични черти на лексиката и граматиката, а също така и някои моравизми (например Скитският патерик). Тук авторката припомня една своя оригинална хипотеза — че дело на Методий е Сводният патерик, обоснована в студиите ѝ „Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници" (сб. Константин-Кирил Философ. С., 1969) и „Постижения и задачи на изследванията върху преводните патерици в старите славянски литератури" (Славянска филология, т. 16, С., 1978). Този интересен паметник представлява избор от няколко патерични сборника — Синайския, Скитския, Азбучно-Ерусалимския и Римския — и възникването му може да се отнесе в ранната старобългарска епоха.

В края на уводните бележки е отделено място на някои уточнения във връзка с терминологията, която се използува при назоваването на патеричните творби. Св. Николова предлага те да се означават като патерични разкази (със сюжетно повествование за определено събитие) и патерични поучения (третиращи в поучителна форма нормите на монашеския живот). Това деление има приносен характер и вече е възприето от редица изследователи (У. Федер, М. Капалдо и др.).

Следващата част от изследването е озаглавена „Разпространение на патеричните разкази в България" и представлява изчерпателен обзор на ръкописната традиция от X—XI до началото на XIX в. Изнесените факти са резултат от продължителна събирателска и текстологическа работа, като голяма част от анализираните ръкописи са издирени и обнародвани от авторката („Патеричните разкази в историята на старата българска литература". — Старобългарска литература. Кн. 1. С., 1971; „Търновската книжовна школа и преводната белетристична литература". — В: Търновска книжовна школа 1371—1971, С., 1974). Разгледани са както всички пълни преписи на патерични сборници с български езикови особености, така и редица отделни произведения, които се поместват в сборници с разнообразно съдържание. Специално внимание е обърнато на случаите, в които патеричните разкази са подложени на допълнителна авторска обработка в резултат на активното отношение на книжовниците към текста, както например в Берлинския сборник. Най-значително място е отделено на запазените ръкописи от XIV в., които свидетелствуват за голямата популярност на патеричните творби — Скитският патерик е представен от 7 преписа, Азбучно-Ерусалимският — от 4 преписа, Сводният — от 6 преписа и т. н. Интерес представляват патеричните разкази, включени в енциклопедическите сборници от това време—например в Попфилиповия от 1345г., Лаврентиевия от 1348 г. и мн. др. Засегнати са и славяно-румънските ръкописи от XV в., които представляват продължение на българската ръкописна традиция от XIV в. Подчертано е, че в тези преписи е използуван преди всичко Сводният патерик, което още веднъж показва особения интерес на нашите книжовници към него.

По-нататъшният преглед на ръкописите от времето на османското владичество показва, че през XV в. започват да намаляват преписите на пълните патерици, а през XVI в. те почти отсъствуват. Книжовниците от това време все по-често извличат

патерични разкази от Пролозите и ги поместват в сборниците със смесено съдържание наред с апокрифи, повести и разкази. Разпространението на патерични творби през XVII, XVIII и началото на XIX в. се характеризира с поместването им в дамаскинските сборници. Процесът на изместване на старите текстове от проложната редакция е напълно завършен. Сред дамаскинарите, които не само използуват, но и преработват в стилно и езиково отношение патерични разкази, се открояват Йосиф Брадати и неговите последователи и ученици Янкул Хрельовски, Никифор Рилски, поп Тодор Врачански и др.

Несъмнено принос представя изследването на художествените особености на патеричните разкази. В тази част на труда Св. Николова е насочила вниманието си към незадоволително решените или даже непоставяни досега въпроси по отношение на тази литературна форма. Преди всичко авторката изяснява жанровата структура на патеричните творби — чрез идейно-тематична характеристика, прави анализ на образите и на композицията. Тя достига до извода, че обект на изобразяване в тях е всекидневният живот на хората, като фантастичният и чудесният елемент е твърде ограничен. Освен това тук липсва церемониалната показност, присъща на житията. Освен монашеския живот често в патеричните разкази са отразени такива страни от средновековната действителност, които обикновено остават извън литературните произведения — например нарушението на моралните норми в тогавашното общество. Богатството от социални явления и морално-етичната проблематика, които са характерни за този вид белетристика, всестранното отражение на ежедневието представляват интерес не само за изследователя — литератор, но и за историка. По-нататък са разгледани средствата, чрез които се изграждат художествените образи — особеностите на идеализацията, ролята на пряката и косвената характеристика, наличието на известен психологизъм. Много ценни са наблюденията на авторката върху композицията и пътищата, по които се изгражда сюжетът в патеричните разкази. Тук е отделено място за анализ на динамичното повествование, диалога и монолога като най-често използувани композиционни похвати. Като резултат се откроява една напълно обособена литературна форма в старата българска литература, която със своето своеобразие е предизвикала заслужен интерес у средновековния читател. Оттук важният извод на Св. Николова, че патеричните разкази са изпълнявали функцията на повествователен жанр, който трябва да заеме своето място в историята на литературата наред със средновековните повести и разкази като равноправен белетристичен вид.

В труда е разгледан и един извънредно интересен въпрос, показателен за художествената природа на патеричните творби — връзката им с фолклора. Близостта между тях според Св. Николова може да се проследи в две насоки: 1) в някои общи композиционни особености и конкретни мотиви и 2) в използуването на общи сюжетни схеми. Ако в първия случай събраният материал говори за общност във виждането и художествената структура на книжовно и устно творчество, във втория случай се открива влияние на литературата върху фолклора — преминаване на сюжети от патеричните разкази в народните приказки. Анализът на това явление, аналогично на други подобни (например преминаване на някои апокрифи в народното творчество), потвърждава популярността и широкото разпространение на този вид средновековна белетристика сред близки до народа кръгове.

В заключение авторката се спира на редица проблеми, които хвърлят допълнителна светлина върху поетиката на патеричните творби — авторското присъствие в повествованието, художествената измисличка, особеностите на стила, моментите, които ги свързват със света на средновековния смях, и др. Разгледан е и въпросът за връзките на патеричните разкази с други средновековни жанрове. Интерес представлява прегледът на европейската средновековна литература с цел да се открият произведения, аналогични на разглежданите, както и примерите за използуване на патерични сюжети в личното творчество през XIX в.

Като приложение към изследването Св. Николова издава текста на Сводния патерик, който се обнародва за пръв път в науката. Вече се спомена, че това е един извънредно интересен паметник, който се състои почти изцяло от патерични разкази и който единствено представя подбор от няколко патерика. Той е открит през 1875 г. от М. Петров, но дълго остава непознат за изследователите. През 1927 г. се появява най-значителното проучване върху него, което принадлежи на И. П. Ерьомин и има текстологичен характер. Едва след повече от четиридесет години Св. Николова има заслугата да възобнови интереса към този най-разпространен в България патеричен сборник.

Текстът на Сводния патерик е издаден критически, въз основа на всестранно текстологическо изследване на българската ръкописна традиция. В резултат на продължителна работа в различни ръкописни сбирки авторката е издирила над 10 южнославянски преписа от XIV до XVI в., от които за изданието са използувани 5 български преписа от XIV в.,

съдържащи основната редакция на текста. Това са ръкопис № 83 от библиотеката на Зографския манастир, № 418 от библиотеката на Хилендарския манастир, № 949 от Синодалната сбирка на Държавния исторически музей в Москва, № 1036 от сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий“ в София и № 237 от сбирката на Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Всеки препис е представен от изчерпателни археографски бележки. В основата на изданието е поставен Зографският ръкопис, който показва най-правилен текст, с най-малко механични грешки и съзнателни промени. Особено внимание заслужават принципите за предаване на текста, възприети от авторката. Тук основната цел е да се избегне обликът на досегашните издания, които в повечето случаи са тясно специализирани за езиковеди, литературоведи и историци. Св. Николова е намерила сполучливо разрешение по редица спорни моменти и предлага издание, което да задоволява изискванията на широк кръг специалисти и да дава пълна и точна представа не само за текста на основния препис, но и за неговата история. В изданието се запазват всички буквени знаци, употребявани в ръкописа, включително лигатурата ѡ. Навсякъде титлите се разкриват според развързаното изписване на думите в текста, като при това се спазват правописните системи на преписвачите. Така например вторият преписвач на Зографския ръкопис употребява написание бл(а)г(о)д(ѣ)тнѫ (с. 342, л. 203 б) и бл(а)г(о)д(ѣ)тн (с. 339, л. 200 а), а не, както може да се очаква, бл(а)г(о)д(а)тнѫ, бл(а)г(о)д(а)тн. В съответствие с тази особеност навсякъде, където текстът принадлежи на неговата ръка, думата е развързана по този начин. Въведени са редица улеснения при ползуването на текста: надредните букви се внасят в реда, като се набират с курсив; всички надредни знаци се изпускат освен паерчика; въведени са съвременна пунктуация, главни букви за собствените и географските имена, кавички за пряката реч и т. н. Изданието включва 179 произведения от Сводния патерик, като на по-голямата част от тях са посочени гръцките съответствия с пълни библиографски данни. В края на книгата са поместени именен показалец, показалец на личните и географските имена и списък на обнародваните произведения.

Трудът на Св. Николова успешно запълва една празнина в историята на старата българска литература. Книгата е издържана във всички отношения на високо научно равнище и представлява безспорен принос в съвременната медиевистика.

Анисава Милтенова

Поредицата „Старобългарска литература" излиза в две книги годишно. За печат се приемат изследвания и статии върху проблемите на старобългарската литература и култура; обнародват се също неиздадени текстове и материали, рецензии, прегледи, библиография.

Ръкописите не трябва да надхвърлят 30 машинописни страници.