Д 7

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ЧИ...

11

Институт
литерат...
БИБЛИО...

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

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

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

© Институт за литература
1982
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *М. Иванова* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *Ц. Стойнова*
Изд. индекс 8632 Дадена за набор на 9. III. 1982 г. Подп. за печат на 28. VI. 1982 г.
700×100/16 Тираж 800 Печ. коли 7,76 Изд. коли 10,06 УИК 11,48 Цена 1,88 лв.
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5 Поръчка № 202

Код 29 9535322311 / 5064-5-82

82 Б (05)

литер.

Пр. 6357/82

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 11 . СОФИЯ . 1982

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ—ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СЪДЪРЖАНИЕ

Божидар Райков — Професор Христо Кодов 3
Красимир Станчев — Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие 8
Иван Добрев — Нови вести за прабългарите в панегиричната литература . . 19
Анисава Милтенова — Текстологически наблюдения върху два апокрифа (Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева) 35
Димитринка Димитрова — Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа „Слово за Адам и Ева“ 56
Сергей Райчинов — Софийският книжовен център и Рилският манастир през XVI в. 67

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Невяна Дончева-Панайотова — Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип от втората половина на XVII в. 80
Матея Матеич — Икономическото и културното състояние на Хилендарския манастир по времето на Паисий (1745—1773) 101

ПРЕГЛЕД

Анисава Милтенова, Димитринка Димитрова — Старобългарската литературоведска проблематика в рамките на Първия международен конгрес по българистика. 106

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Елена Томова — Ново изследване на руско-южнославянските литературни връзки. 111
Елисавета Тодорова — Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев. С., Наука и изкуство, 1980. 113

БИБЛИОГРАФИЯ

А. С. — Съдържание на книги 1—10 от поредицата „Старобългарска литература“. . 117

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ЧИТАЛИЩЕ

Посвещава се на проф. Христо Кодов
по случай 80-годишнината му

ЧИ

ПРОФЕСОР ХРИСТО КОДОВ

БОЖИДАР РАЙКОВ

Името на изтъкнатия български филолог проф. Христо Кодов се появява в славистичния печат още в края на 20-те години и днес, след повече от половин век, е неотделимо от развитието и успехите на старобългаристиката. Учен с разностранна подготовка, рядка ерудиция и широта на интересите, той работи в няколко научни области, създавайки редица първостепенни трудове, белязани със силата и дълбочината на неговата проникновена и аналитична мисъл.

Христо Николов Кодов е роден на 15 (28). VIII. 1901 г. в подбалканския град Калофер, но детството му протича в Цариград, където в началото на века все още съществува будна и деятелна българска колония. Тук, в цариградската българска прогимназия, той получава първоначално и основно образование. Многонационалният и многоезичен град на Босфора прави силно впечатление на любознателния юноша, а усвояването на турски и гръцки език събужда у него и първите лингвистични интереси. През есента на 1916 г. той се прибира със семейството си в България. Движен от любов към изкуството, Хр. Кодов желае да учи музика, но оскъдицата и тежките условия през войната го принуждават да постъпи в Софийската духовна семинария, където от 1917 до 1923 г. получава средното си образование. През 1923 г. той записва славянска филология в Софийския университет.

Следването на Хр. Кодов (1923—1927) съвпада с един от най-плодотворните периоди в историята на младата българска филологическа наука. В университета той има рядката възможност да слуша лекциите на такива големи учени като Б. Цонев, Л. Милетич, Ст. Младенов, Ив. Шишманов, Й. Иванов, Б. Пенев. Особено силно влияние упражнява върху него проф. Ст. Младенов и в скоро време Хр. Кодов израства като един от неговите най-перспективни ученици. Това благотворно въздействие съвсем естествено насочва първоначалните му научни интереси към сравнителното индоевропейско езикознание и историята на българския език. Показал още като студент голямо трудолюбие, задълбочени познания и сериозни лингвистични възможности, през учебната 1926—1927 година Хр. Кодов е изпратен на специализация в Полша, където в Ягелонския университет учи при едни от най-видните представители на краковската езиковедска школа — К. Нич, Я. Лос, Я. Розвадовски.

От 1929 до 1944 г. Хр. Кодов е преподавател по класически езици в Първа мъжка гимназия в София. Това време бележи първия период от неговата научна дейност. През 1929 г. той обнародва монографията си „Подвижното българско ударение и неговото отношение към праславянското ударение. I. Съществителни имена“. Още този ранен труд, разглеждащ важни

акцентологически проблеми в областта на имената, разкрива характерните черти на младия учен — широка лингвистична култура, внимателен и задълбочен анализ на изследваните проблеми, трезво интерпретиране на фактите в духа на най-добрите традиции на сравнителното езикознание. Заслужава да се отбележи, че тази първа работа на Хр. Кодов (останала за съжаление незавършена) и до днес не е загубила стойност и се нарежда между малкото конкретни приноси в областта на българската акцентология. Впрочем и следващите негови изследвания през този 15-годишен период са посветени главно на въпроси от историята на българския език и на българската диалектология. Една след друга се появяват приносните му статии „Един ръкописен лекарственик от миналия век", „Към българския речник", „Още няколко забележки върху етимологията на някои турски, гръцки и други думи в един български дамаскин", „Тракийските говори като преход между източнобългарските и македонските говори" и др. В началото на 30-те години Ст. Младенов привлича младия изследовател в широко замислените научни експедиции в Източна Тракия. Плод на участието на Хр. Кодов в тях е голямата му студия „Езикът на тракийските българи" — едно задълбочено проучване на слабо познатите тракийски говори, което се нарежда между най-добрите приноси в българската диалектология.

Своите научни занимания през 30-те и началото на 40-те години Хр. Кодов съчетава с богатата си педагогическа дейност. Дълго време той е официален рецензент на Министерството на народната просвета, а като отличен познавач на класическата култура и преподавател по старогръцки и латински език подготвя цяло поколение бъдещи научни работници и специалисти, между които личат имената на известни наши учени и публицисти, като проф. Ал. Бурмов, проф. Г. Михайлов, проф. Ив. Венедиков, проф. В. Велков и др.

От началото на 60-те години Хр. Кодов разгръща планомерна научна дейност като сътрудник на Българската академия на науките и на Народната библиотека в София. Оттук започва вторият, особено плодотворен етап от неговата научна биография, през който той работи главно в областта на палеографията и историята на старата българска литература. Поканен от ръководството на Народната библиотека да продължи започнатото още от проф. Б. Цонев описване на старите славянски писмени паметници в нашето национално книгохранилище, след няколкогодишна упорита работа той подготвя съвместно с М. Стоянов ценния двутомен „Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека". През 1969 г. Хр. Кодов обнародва и своя обстоен „Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките". Тези крупни трудове доразвиват и обогатяват най-добрите традиции на българската палеография и едновременно бележат нов етап в нейната история. Следвайки основните археографски принципи на Б. Цонев, Хр. Кодов ги обогатява със съвременните методи и изисквания за максимално широка и точна информация. Неговите научни описи се отличават със системност и подробност, с много по-равномерно характеризиране на палеографско-художествените, правописно-езиковите и литературно-историческите черти на паметниците. Особена стойност имат компетентните и богати съпоставки с византийските източници, които разкриват широки перспективи за бъдещи текстологически проучвания.

Когато се говори за приносите на Хр. Кодов в областта на българската палеография, специално трябва да бъде отбелязано неговото участие в издаването — съвместно с проф. К. Мирчев — на старобългарския Енински апостол от XI в. Това ценно издание получи изключително висока оценка в съвременната славистика. Специален е приносът на Хр. Кодов в палеографското проучване на ръкописа, което се отличава с удивителна яснота, точност

и лаконичност и с убедително изясняване на явленията в контекста на сложната старобългарска писмена традиция. Целият анализ носи белега на изключително умение зад външните факти да се проникне в същественото, да се проследи развитието и да се прозре историческата реалност. Подобен характер има и неговата палеографска и езикова студия върху Слепченския сборник от XIV в., която може да бъде посочена като образцова.

През 60-те години Хр. Кодов насочва вниманието си към важни въпроси от историята на старата българска литература. Привлечен като извънщатен сътрудник на Института за литература при БАН, той има особени заслуги за подемането и осъществяването на едно крупно научно-дело — събирането и обнародването на съчиненията на големия старобългарски книжовник Климент Охридски. Заедно с другите членове на научния колектив той участвува в редица командировки в Чехословакия, Румъния и Съветския съюз, по време на които са издирени и проучени множество неизвестни преписи от Климентовите творби. А една от най-ценните части в самото издание съставя подготвеният от него превод на Пространните жития на Кирил и Методий, придружен с кратък, но рядко съдържателен анализ на тези първостепенни извори за създателите на славянската писменост и литература. Изобщо Хр. Кодов проявява траен интерес към проблемите на Кирило-Методиевото дело — област, която обогатява с още редица приноси: „Един непознат препис от службата на Кирил Философ", „Фрагмент от старобългарски ръкопис с глаголическа приписка", „L'oeuvre littéraire des disciples des saints Cyrille et Méthode en Bulgarie", „Около житието на Кирил Философ", „Византийско-славянски литературно-исторически и текстологически проблеми" и др. Тук трябва да се добави, че той е един от първите инициатори за подготвянето на „Кирило-Методиевската енциклопедия".

Тази широта и енциклопедичност на интересите на Хр. Кодов се проявява и в проучването на някои специални области на старата българска култура. Сред тези негови изследвания заслужава да се отбележи подготвеният съвместно със Ст. Петров труд „Старобългарски музикални паметници", в който са събрани и анализирани най-добрите образци на българското средновековно музикално наследство.

От 1977 г. Хр. Кодов е заместник-директор на новосъздадения Църковен историко-архивен институт и професор в Духовната академия, където чете лекции по църковнославянски език (с оглед към старобългарския). Неговият многогодишен опит и богатата му ерудираност в проблемите на църковната история, патристиката и литургиката го правят един от най-осведомените и ценени специалисти на института и академията.

Особено внимание Хр. Кодов отделя на разкриването и проучването на старите български писмени паметници, пазени в чужди книгохранилища. В това отношение трябва да бъдат изтъкнати неговите заслуги за организирането на Зографската научна експедиция, на която той бе истинският вдъхновител и ръководител. До голяма степен в резултат на упоритите му усилия стана възможно през 1978 и 1979 г. българска научна група да посети Зографския манастир и да започне системна работа по подготвянето на обстоен опис на славянските ръкописи в неговата библиотека — една задача от съществено национално и общославянско значение.

Трудно е в рамките на една юбилейна статия да бъде обозряна дори и най-общо богатата многогодишна научна и културна дейност на Хр. Кодов. Проникновен езиковед и рядък познавач на класическите езици, литературен историк и палеограф, той е автор на множество реферативни и консултативни отзиви, речникови и енциклопедични статии, преводи и рецензии. Между тях специално заслужава да бъде споменат неговият великолепен

превод от гръцки език на Пърличевата поема „Скендербей“, който за кратко време претърпя две издания. Значително е участието на Хр. Кодов и като редактор на редица сборници и монографии.

Когато оглеждаме дългия път през годините, изминат от Хр. Кодов, можем с увереност да кажем, че той е посветен на вярно и безкористно служене на науката и научната истина. Тези качества на големия учен са неотделими от духовните черти на човека Хр. Кодов: неговото трудолюбие, жизненост и отзивчивост, топлите му грижи и внимание към младите специалисти — черти, които така добре познават многобройните му ученици, приятели и колеги.

Осемдесетгодишнината на проф. Христо Кодов е празник за родната славистика, която вижда в лицето на многозаслужилия юбиляр един от своите най-изтъкнати и проникновени творци. Нека от сърце му пожелаем много здраве и сили, за да осъществи всички свои изследователски планове и да обогати старобългаристиката с нови трудове.

БИБЛИОГРАФИЯ НА ПО-ВАЖНИТЕ НАУЧНИ ТРУДОВЕ НА ПРОФ. ХРИСТО КОДОВ

Подвижното българско ударение и неговото отношение към праславянското ударение. I. Съществителни имена . С., 1929, 88 с.

Един ръкописен лекарственик от миналия век. — Изв. Нар. етногр. музей в София, 8—9, 1929, 227—236.

Към българския речник. — СпБАН, 43, 1930, № 21, 149—154.

Още няколко забележки върху етимологията на някои турски, гръцки и други думи в един български дамаскин. — Slavia, 9, 1930, No 2, 257—272.

Тракийските говори като преход между източнобългарските и македонските говори. — Księga referatów, Sekcja 1, Warszawa, 1931, 54—56.

Езикът на тракийските българи. — В: Тракийски сборник, № 7. С., 1935, 1—127.

Към историята на Сапуновия превод на светото евангелие. — Родина, 2, 1939, № 2, 70—75.

Старите жития на Петка Епиватска. — Духовна култура, 1960, № 2, 21—23.

Един стар славянски превод на разказа за „чудото“ на свети Георги с византийския воин Георги, пленник у българите. — Изв. Инст. за литература, 13, 1962, 143—155.

Един непознат препис от службата на Кирил Философ. — В: Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963). Сборник в чест на Кирил и Методий. С., 1963, 295—304.

Преславските надписи. — Език и литература, 1963, № 4, 86—95.

Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека (съавт. М. Стоянов). III—IV. С., 1964, 1971, 499 и 174 с. с ил.

L'original du code du patriarcat d'Ochride. — Byzantinoslavica, 25, 1964, No 2, 270—278.

Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. (съавт. К. Мирчев). С., 1965, 264 с.

Ударението в българския книжовен език. С., 1966, 102 с.

Фрагмент от старобългарски ръкопис с глаголическа приписка. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 год. от смъртта му. С., 1966, 121—131.

Гр. Пърличев. Скендербей. Увод, текст, превод и обяснителни бележки, стъкмил. . . С., 1967, 208 с. (2. изд. 1969, 216 с.).

Слепченски сборник. Среднобългарски паметник от края на XVI век. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий“, 7 (13), 1967, 33—110.

Архивистика и палеография. — Изв. държ. архиви, 15, 1968, 13—25.

L'œuvre littéraire des disciples des saints Cyrille et Méthode en Bulgarie. — In: Κυρίλλω καὶ Μεθοδίω τόμος ἑορτίος. 2. Θεσσαλονίκη, 1968, 267—287.

Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, 297 с. с ил.

Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. Обраб. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев и . . . С., 1970, 778 с.

Около житието на Кирил Философ. — Старобългарска литература, 1971, № 1, 53—64.

Византийско-славянски литературно-исторически и текстологически проблеми. — Cyrillomethodianum, No 2, 1972—1973, 141—153.

Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов и. . . С., 1973, 261 с.

Старобългарски музикални паметници (съавт. Ст. Петров). С., 1973, 359 с. с ил.

Принципи и методи на описване на славянските ръкописи с оглед на съставяне каталог на българските ръкописи от X до XVIII век (съавт. Б. Райков). — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий“, 14 (20), 1976, 55—82.

Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. II. Обраб. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев,. . . и Кл. Иванова. С., 1977, 846 с.

Problèmes historico-littéraires et textologiques byzantino-slaves. — Palaeobulgarica, 1977, No 3, 3—12.

ЕВТИМИЕВАТА ШКОЛА В КОНТЕКСТА НА ЕВРОПЕЙСКОТО ДУХОВНО РАЗВИТИЕ

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

0.0. Темата на тази статия би могла да събуди смущение и вероятно възражение: не като научен проблем, а като безразсъдство той да бъде разискван на няколко страници. Затова веднага трябва да бъде направена уговорката, че не става дума за опит от няколко факта да се правят предпоставени изводи, т. е. да се върви по псевдоаналитичен път, а в порядъка на едно *тезисно изложение* да се потърси мястото на Евтимиевата школа (такава, каквато я познаваме в резултат на почти едновековни изследвания[1]) в духовното развитие на Европа през XIV—XV в. (на което са посветени не едно и две синтетични, концептуални съчинения[2]).

0.1. Основните понятия, с които боравим при разглеждане на така поставената тема, са широко известни и многократно употребявани: Евтимиева школа, исихазъм, Ренесанс. Но именно широката им употреба и възможността между тях да бъдат установявани зависимости по различни линии ни карат да уточним тяхната употреба в случая. Днес вече терминът „Евтимиева школа“ не може да се счита за синоним на „Търновска книжовна школа“ — последната възниква още през XIII в. и има свое повече от столетно развитие (недостатъчно проучено досега) до 70-те години на XIV в., когато възниква школата на Евтимий Търновски като най-висок *етап* в развитието на Търновската школа, в който определени стилови белези вече напускат нейния регион. Що се отнася до исихазма, И. Ф. Майендорф вижда четири аспекта в съвременната употреба на този термин: за означаване съответно на стародавната „безмълвническа“ практика на индивидуалното отшел-

[1] Пълна библиография на литературата за Евтимиевата школа досега не е съставяна. Тук ще посоча само най-важните изследвания с по-обобщаващ характер, които използувам в работата си: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898. Т. I. Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890; К. Ф. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Хр. Ив. Попов. Евтимий — последен търновски и трапезицки патриарх. Пловдив, 1901; П. Динеков. Стара българска литература. Ч. II. С., 1953; История на българската литература в четири тома. Т. I. Старобългарска литература. С., 1962; Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум. С., 1980; Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Канд. дис. (машинопис). С., 1979.

[2] Подробна библиография за Ренесанса вж. у А. Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 615—623.

ничество; на психосоматическия метод на „умната молитва", прилаган от атонското (но не само от него) монашество през XIII—XIV в. (а има и доста по-късни случаи); на философско-богословските възгледи на Григорий Палама (т. е. „исихазъм" = „паламитство"); на т. нар. „политически исихазъм", оказал голямо влияние върху православните славянски страни.[3] Тук под „исихазъм" ще се разбира онова религиозно-политическо и философско-богословско *движение,* което обхваща всички тези аспекти и като цяло изкристализира към средата на XIV в., макар че отделните му съставки понякога идват още от ранното християнство. Най-сетне терминът „Ренесанс" ще бъде използуван не в този неоправдано разширен смисъл, който той получи в трудовете на Н. И. Конрад,[4] а като *един от възможните модели* на преход от средновековието към новото време, реализиран най-пълно в Италия през XIV—XVI в. Именно с този м о д е л ще бъде съпоставен Евтимиевият *етап* в развитието на българската литература и култура, който от своя страна е органично свързан с *движението* на исихазма.

1.0. Промените, които Евтимиевата школа внася в литературния и изобщо в духовния живот на България през втората половина на XIV в., са безспорни. Спорна е тяхната културологическа интерпретация, поради което съвсем накратко ще бъде направен опит за очертаването им, т. е. за очертаване на *основните насоки* на Евтимиевата реформа.

1.1. В областта на *книжовния език* и на правописа Евтимий цели (и частично успява) да наложи *единство*, основано на опит за частично *реставриране* на Кирило-Методиевия език и правопис (така, както са си го представяли през XIV в. в България). Успоредно с това се проявява и очевидна тенденция към известна елинизация на книжовния език (а в някои случаи дори и на писмото). Реставрацията и елинизацията са подчинени на идеята за постигане на ч и с т о т а на свещените и обредни текстове, чрез които говори *истината*, а за средновековното съзнание чистотата и истинността на „свещеновидното изображение" (Псевдо-Дионисий Ареопагит), било то словесно или иконографско, се свързват с придържането към древния (и затова автентичен) първоизточник, който е и най-близо до първообраза — в случая придържане към възможно най-старите преводи или към самите гръцки текстове. Търсеното единство на езика и правописа, осигуряващо чистота и истинност на текстовете, е призвано да служи за *охраняване на православието* от възможни еретически отклонения (за което пряко говори Евтимиевият последовател Константин Костенечки). С други думи, Евтимиевата езиково-правописна реформа в крайна сметка цели да не позволи индивидуалистични тълкувания на религиозните текстове, да не позволи на *индивида* възможност за *свое* тълкуване на истината, което да не бъде контролирано от църквата (като единствена институция, осигуряваща контакта на човека с бога). Възможните непрограмирани последици — осъзнаване на езиково-правописното единство като народностно единство на литературата и др. — не променят основната *антииндивидуалистична* насоченост на езиково-правописната реформа. А нейното налагане извън региона на Търновската школа — в Сърбия, Русия и отвъддунавските княжества — допълнително потвърждава, че целите не са културно-национални, а религиозно-тоталитарни.

1.2. *Стилът*, който Евтимий налага и който по-късно получава названието „плетение словес", има за основна цел максималното използуване на

[3] И. Ф. М е й е н д о р ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, т. XXIX, 1974, 292—295.

[4] Срв. статиите му в кн.: Н. И. К о н р а д. Запад и Восток. М., 1972.

словото като средство за разкриване на божествената същност на нещата в духа на исихазма. Показателно е, че в своите житийно-панегирични произведения Евтимий не въвежда нови за българската литература теми, а подлага на стилова обработка и сюжетно разширяване фабули, които черпи от българската традиция от XIII в. или пък от византийската литература. С други думи, като писател той внася известно обновление в *каноните* (системата от нормативни средства за художествен израз), без да засяга същностната основа—литературния *етикет* (системата от нормативни етико-естетически представи, свързани със същността на средновековния художествен идеал).[5] Когато в увода на житието си за Иван Рилски Евтимий роптае срещу предходниците си, че били пишели „грубо и неумело", той изхожда не от позициите на рушител на средновековната нормативност, а от позициите на *блюстител на нормативността*, който е недоволен от начина, по който тя е била реализирана в непосредствено предхождащата неговото време традиция. Други аспекти на Евтимиевото стилово новаторство, като например използуването на непознати дотогава за оригиналната българска литература източници на библейски цитати (например „Песен на песните") и пр., също говорят за стремежа му към най-дълбоко и най-съвършено разкриване (чрез всички възможни средства) на *божествената символика* във видимия свят. Що се отнася до исихастките характеристики на Евтимиевите житийни герои, те са напълно съгласувани с традиционното за източното християнство ограничаване на индивидуалния мистицизъм в рамките на църковната интерпретация на религиозното чувство, недопускащо отклонения по посока на индивидуалистичното боготърсачество.

1.3. *Жанровото новаторство* на Евтимий и последователите му проявява: 1) от въвеждането на новия (Ерусалимския) *църковен устав* и 2) от стремежа да се реализират в максимална степен вътрешноструктурните възможности, заложени в *традиционните* литературни жанрове. При това тук не е без значение примерът на византийската литература (в която процесите се обуславят от също такива причини). Интеграцията на жанровете в сферата на официалната литература, която е една от ярките характеристики на Евтимиевата школа, както и въвеждането на някои нови жанрове (молебен канон и др.) са очевидни свидетелства за това, че през втората половина на XIV в. средновековната литературна система, изградена в България през IX—X в., достига максимума на своите възможности за реализация.

1.4. В областта на преводната литература епохата на Евтимий се характеризира с попълване на преводния корпус с произведения от първостепенна важност за идейния живот на средновековния византийско-славянски свят, останали дотогава непреведени като цяло (познати само в откъси или перифрази) — например Исаевият превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит и пълният превод на „Небеса" от Йоан Дамаскин[6] (двама автори, върху които до голяма степен се крепи цялата философска система на Ви-

---

[5] За по-точното разграничаване на понятието „литературен етикет", въведено от Д. С. Лихачов, и понятието „канон", както и за тяхното различно отношение към традиционността вж. Кр. Станчев. Нормативност на средновековната естетика и поетика. — Старобълг. литература, кн. 6, 1980.

[6] За превода на Ареопагитския корпус вж. Г. М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения). — ТОДРЛ, т. XXXI, 1976; Кр. Станчев. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България. — Старобълг. литература, кн. 3, 1978. За пълния превод на „Небеса" вж. Б. Ст. Ангелов. Пълен южнославянски превод на съчинението „Небеса". — В: Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974.

зантия, които са стълбовете на *средновековния неоплатонизъм*). На фона на тези преводи на капитални трудове бледнеят оскъдните (и слабо разпространени) преводи на чисто исихастка (включително антиварлаамитска) литература. Очевидно в кръга на Евтимий се е отдавало много по-голямо значение на превеждането на трудове, основополагащи за средновековната философско-богословска мисъл и отдавна включени в светото предание, отколкото на съчинения, навлизащи в деликатни сфери на богословието или пък запознаващи, макар и в порядъка на полемиката, с все още актуални учения с неортодоксален характер. И още нещо — Г. М. Прохоров с пълно основание свързва оскъдността на преводите на антиварлаамитски съчинения с неразпространеността на възгледите на Варлаам и Акиндин сред православното славянство.[7]

1.5. Поради липса на други извори пак от литературното творчество на Евтимий сме принудени да черпим сведения и за някои други негови възгледи, които нямат литературно-естетически характер, но са важни за културологическото осмисляне на неговата реформа. В частност у някои автори се набляга върху новото отношение на Евтимий към царската власт и нейните задължения. То наистина е ново, но не в насоката, в която обикновено се интерпретира. В известния момент от Житието на Иван Рилски, където в епистоларна форма е предаден отговорът на отшелника до царя, който му изпраща храна и злато, Евтимий открито изразява своето виждане за царската власт като абсолютно подчинена на църквата. Това наистина е нещо ново за традициите на Европейския Югоизток, където политическата власт винаги е държала в подчинение църковната. Но именно в периода на разпространение на исихазма, който е и период на упадък на Византийската империя и на нейните политически институции, на Балканите се ражда идеята за *универсалната теокрация*. Както изтъква и Майендорф, концепцията на „политическия исихазъм", възприемана буквално, предполага „Константинополският патриарх да стане истински източен папа, управляващ целия свят чрез посредничеството на своите наместници-епископи".[8] С други думи, на заника на Византийската империя (и с мисълта да се спаси византинизмът) традиционният византийски цезаропапизъм се превръща в папоцезаризъм, и то в момент на най-остра конфронтация с папството, активно поддържана именно от исихастите — един от многото и същевременно един от най-ярките парадокси в хилядолетната история на Византия, по-точно на нейната политическа мисъл. Разбира се, по ред причини тази идея не успява да се реализира нито във Византия, нито в славянските страни, на които тя я предава. Но самото стигане до нея, и то в момент, когато на Запад, където е господствувала през цялото средновековие, тя вече търпи своя крах, е показателно: както и в други случаи остава впечатлението, че византийският цивилизационен модел в много отношения се развива в обратна посока спрямо западния.

2.0. Независимо от отделните паралели, прокарвани по-горе, едно поцялостно съпоставяне на така очертаните основни параметри на Евтимиевата школа с духовния живот във Византия през XIV—XV в. е първата (и задължителна!) крачка към изясняване на мястото ѝ в европейското развитие от това време.

2.1. Тенденциите към езиково реставраторство и стилово съвършенство в Евтимиевата школа имат свой типологически паралел в своеобразната „класицистична" насоченост на официалната византийска литература през

[7] Вж. Г. М. Прохоров. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе. — ТОДРЛ, т. XXXIII, 1979, с. 43.

[8] И. Ф. Мейендорф. Цит. съч., с. 303.

XIV—XV в. Този „класицизъм“ на Палеологовската епоха е свързан с ново (след епохите на Фотий и на Псел) увлечение по гръцката античност, изразяващо се в опити да се въплъти строго християнското съдържание в считаните за съвършени езикови и стилистични форми на античната литература. Както изтъкват изследователите, през този период византийската „висока“ литература „в своя формален израз се опира най-вече именно на тези изваяни в древността, доведени до естетическо съвършенство, но изгубили реалната си среда традиции. Оттук е в тази литература култът към старогръцкия език и култът към формалните средства в жанров и стилов план, изработени от древногръцките автори.“[9] На античния художествен опит се гледа в духа на *реставраторството*, а не в духа на същностното обновление на литературния процес — напротив, именно увлечението в подражание на античните образци в много случаи възпира собствено творческите изяви на късновизантийските писатели. Впрочем античността в една или друга степен винаги е била за византийската литература образец и източник на литературно-техническо съвършенство, така че „класицизмът“ на XIV—XV в. е по същество именно максимална изява на някои същностни тенденции в развитието на тази средновековна литература, а не средство за преодоляването ѝ. По класификацията на Х. Мор т. нар. „Палеологов ренесанс“ остава на равнището на първата (характерна за средновековието в развития му стадий) рецепция на античността, докато възраждането на класическата древност в Италия по същото време има съвсем други функции, това е вече втората рецепция на античността, която се превръща в средство за преодоляване на средновековната естетико-художествена концепция.[10]

2.2. Съпоставката в жанрово отношение има по-други измерения. Отдавна е известно, че обновлението на агиографските жанрове и по-точно интеграцията на житието и похвалното слово в Евтимиевата школа има своя паралел в доста по-ранен момент от развитието на византийската литература — в творчеството на Симеон Метафраст (X—XI в.), — макар че стилистиката на Евтимиевите житийно-панегирични произведения ги сближава и с някои творби на византийски автори от XIV в. Що се отнася до някои жанрови нововъведения, вече бе казано, че те са породени от въвеждането на новия църковен устав — т. е. от една извънлитературна причина, обща за балканските православни страни през XIV в. Но трябва да се отбележи, че българската литература остава неутрална към такива процеси във византийската през XIII—XIV в. като разцвета на романа в стихове, широкото разпространение и непрекъснатото обогатяване на народната литература (доста различна от традиционната апокрифна литература) и др. Иначе казано, равнището на развитие на българската литература през този период я прави възприемчива само към някои обновления на *традиционните* богослужебни жанрове, докато във Византия се наблюдава пълният разцвет на една изключително богата средновековна жанрова система.

2.3. В областта на философските възгледи, изключително важни за характеризирането на културния тип през епохата, България при Евтимий е под въздействието на победилия исихазъм, но е останала вън от десетилетните борби, вън от умственото брожение, което предшествува тази победа. Явленията на византийския хуманизъм,[11] концентрирал се през XIV в. в средите на варлаамитите, а през XV в. в още по-тесния кръг на Георги

---

[9] Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. Византийская литература эпохи расцвета. IX—XV вв. М., 1978, с. 220.

[10] Вж. Х. Мор. „Ренессанс“ и Ренессанс. Рецепция древней культуры в Средние века как всемирно-историческая проблема (тезисы). — В: Средние века. Вып. 40. М., 1976.

[11] Вж. И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

Гемист Плитон, остават практически непознати за България. Но веднага трябва да се припомни, че и в самата Византия те не намират благодатна почва за по-широко развитие. Рационалистическите възгледи на Варлаам и Акиндин, повлияни от ренесансовия богословски номинализъм, биват отхвърлени и обявени за ерес, понеже са в противоречие с насоката, в която Византия търси изход от кризиса, с реставраторската линия на развитие, на която залага политическият исихазъм. А философско-политическата концепция на Плитон през XV в. не само не намира някаква що-годе по-широка поддръжка, но и сама по себе си пак е пронизана от духа на реставраторството — само че не християнско, а езическо. Класицистическата насоченост на Палеологовска Византия в тях стига до крайност, до своята логическа завършеност — опит за пълно връщане към античността, но именно *връщане*, а не използуването ѝ за целите на едно органично развитие. От средновековния неоплатонизъм през късноантичния Плитон се връща към самия Платон, спори с Аристотел, проповядва многобожие и гносеологически индивидуализъм, като с всичко това оказва благоприятно влияние върху Италианския ренесанс, но за самата Византия резултатите от този негов *платонизъм* са следните (сумирани по Сюзюмов)[12]: аристократична философия (закъсняло езичество с разсъдъчна митология), неприемлива за масите, които в момента по-скоро биха приели едно реформирано християнство, отколкото отказа от него (при надвисналата външна опасност единствена опора остава традиционната религия), и намираща почва само сред отделни аристократи, за които чрез дискредитирането на християнството създава прецедент, облекчаващ по-късно прехода на някои от тях към исляма. Отчитайки и елинизма на Плитон, бихме могли да го характеризираме като патриот с напълно безпочвени идеи, неприемливи в голямата си част и за италианските ренесансови дейци — и ако те го боготворят, то е преди всичко поради факта, че Плитон им разкрива истинския Платон. И нека повторим още веднъж — тези крайни течения в развитието на византийската философска мисъл остават напълно непознати в България.

2.4. Що се отнася до византийските възгледи за държавата и властта, ако изключим отново крайните позиции на Плитон, те вече бяха обобщено характеризирани във връзка с възприемането им от Евтимий. Исихастите стигат до идеята за универсалната теокрация и се опитват да я реализират, но на практика това става само частично, и то само в сферата на една духовна и културна общност на балканските православни народи, градена на една обновена основа в момент, когато политическата разпокъсаност и нестабилност правят невъзможно функционирането на старите имперски идеи на византинизма. И все пак, ако си позволим да поразсъждаваме с категорията бъдеще в миналото, тази идея вероятно щеше да ни предложи адекватен модел на развитие на тези държави, ако те не бяха изгубили политическата си независимост, във всеки случай много по-съответствуващ на органиката на византийско-славянското средновековно развитие, отколкото реставраторско-романтичните идеи на Плитон.

2.5. И така от казаното дотук можем да направим извода, че Евтимиевата школа напълно се вписва в кръга на основните тенденции, които характеризират развитието на Европейския Югоизток през XIV—XV в., като запазва изконно съществуващата дистанция в степента на реализация на развойния модел във Византия (където той се формира и реализира напълно) и в България.

---

[12] Вж. История Византии в трех томах. Т. 3. М., 1967, с. 255.

3.0. Обръщайки поглед към западноевропейското духовно развитие през разглежданата епоха, трябва първо в максимално обобщен вид да очертаем основните елементи, които характеризират Ренесанса и които вече са изкристализирали в Италия, а е започнало разпространението им и в други западноевропейски страни. След мащабните построения на Я. Буркхард[13], който подхожда към Ренесанса, като до голяма степен абсолютизира неговото противопоставяне на средните векове, и след „бунта на медиевистите", намерил най-ярък израз в прочутата книга на Й. Хъйзинга[14], като че ли най-обективни и максимално съобразени със сложността и разнородността на явлението са културноисторическата концепция на П. Бицили за Ренесанса[15] и аналитично-синтетичните разсъждения на А. Ф. Лосев за ренесансовата естетика,[16] които взаимно се допълват. Именно върху последните двама автори се опира и предлаганата по-долу обща характеристика на Ренесанса.

3.1. В противовес на богословския реализъм (на неоплатоническа основа), който е философската база на средновековния символизъм, Ренесансът се обръща към *номинализма,* чрез който се преодолява и символизмът и изкуството се насочва към търсене на конкретно пластичното като пряко породено от бога. В противовес на средновековната митологично универсализираща типизация центърът на вниманието се премества върху частното, *конкретното*. Тези процеси са органично свързани с преодоляването на средновековната корпоративност (която охранява индивида и му служи за опора, но същевременно му пречи да се изяви като личност) и с разгръщането на *съзнателния индивидуализъм,* който в частност може да намери израз и в засилване на мистичните течения и изобщо в религиозна автономия на личността. Важното в случая е раждането на представата за свободомислещата личност, независимо къде тя се проявява: в занаятите, в литературата, в изкуството, в обществено-политическия живот или в мистиката. Ренесансът е свързан и с античността, и със средновековието, но, както изтъква Лосев, той преодолява античния „вещевизъм" и космологизъм, както и средновековната абстрактност и теоцентризма, за да стигне до „антропоцентризма и стихийно утвърждаващата себе си индивидуална човешка личност, стигаща до артистическо творческо самоутвърждаване"[17]. Именно *антропоцентризмът* характеризира ренесансовия *хуманизъм,* докато в средновековието, което не по-малко се занимава с човека, безусловно господствува *теоцентричната* гледна точка. И пак Лосев изтъква като една от основните черти на ренесансовата естетика (и най-важна във философски план) антропоцентричният *неоплатонизъм*, който същностно се отличава както от античния, така и от средновековния неоплатонизъм. Най-сетне по отношение на възгледите за държавата и властта ренесансовите мислители се противопоставят на средновековната универсална теокрация и сочат като алтернатива *националната държава*, автономната и суверенна държавна власт.

3.2. В сферата на художественото творчество и на филологическата култура тези характеристики на Ренесанса се конкретизират като осъзнаване

---

[13] Я. Буркхард. Култура и изкуство на Ренесанса в Италия. С., 1947.

[14] J. Huizinga. The Waning of the Middle Ages (използувам английското издание от 1979 г.; първо англ. изд. — 1924; оригинал на датски език — 1919).

[15] П. Бицили. 1. Увод в изучаването на новата и най-новата история. С., 1927; 2. Место Ренессанса в истории культуры. С., 1933 (изследването е поместено и в Год. на Соф. унив., Истор.-филол. фак., кн. XXIX, 1, 1933).

[16] А. Ф. Лосев. Цит. съч.

[17] Пак там, с. 55.

на *теорческата личност*, разграничила се от средновековния майстор, творящ със създадени от бога вещи и създаващ символни подобия на трансцендентното; като възникване на *реализма* и освобождаване на изкуството от теоцентричната гледна точка даже когато се борави с чисто религиозни теми и сюжети; като търсене на съвършенство на латинския език и усвояване на гръцкия, но преди всичко за нуждите на една *хуманистична* духовна дейност, а далеч не за постигане максимална близост до първообразите на свещените книги (макар че филолозите-хуманисти правят и първите тексткритични издания на Библията), при което успоредно с това се развиват и *националните* литературни езици, които в повечето сфери доста бързо изместват изсушения от самите хуманисти латински език. И още нещо. В епохата на Ренесанса постепенно в ядрото на литературната система заемат трайно своето място жанрови форми, които в средновековието са в нейната периферия, принадлежат към народната, но не и към официалната, „високата" литература: роман, новела, светска лирическа и епическа поезия (включително сатирична), светска драма и пр., и пр. Типично средновековните жанрове остават да обслужват църковнообредната сфера, чието влияние вече е значително ограничено — тя не господствува изцяло над духовния и културен живот, както през средновековието, извършила се е *секуларизация на културата* (което в никакъв случай не означава непременно нейната атеизация).

3.3. Когато говорим за европейското духовно развитие през XIV—XVI в., не можем да отминем факта, че не всички западноевропейски страни са обхванати от ренесансовото движение. В някои от тях — предимно северните — ярко се налага *готическата* линия на развитие, имаща обща основа с Ренесанса, но тръгнала в друга посока. Лосев отнася готиката към формите на модифицирания Ренесанс и изтъква, че макар да се е зародила по-рано, в логически смисъл тя е само „подчинен момент на Ренесанса"[18]. Тук няма да се занимаваме с готиката — изтъква се само фактът на неоднородност на европейското духовно развитие през периода, което все пак има своята водеща линия в лицето на Ренесанса, към последиците от който рано или късно се присъединява културата на всички европейски народи.

3.4. Изводът от съпоставката на духовното развитие в Европейския Югоизток и в Западна Европа през XIV—XV в. се налага сам и по принцип отдавна е известен: *страните от византийско-славянския кръг не преживяват ренесансово развитие*. Отделни съвпадения могат да се намерят, могат и да се изучават, но не откъснато от контекста на съответния културен модел. И на Балканите, и в Западна Европа по това време се засилват мистичните движения, но западният мистицизъм, свързан с номинализма, довежда пак до ренесансовия индивидуализъм (Бицили), а мистицизмът на исихастите влиза в конфликт именно с носителя на номиналистични идеи Варлаам и в крайна сметка от позициите на мистическия теоцентричен реализъм варлаамитството бива осъдено като „западна" ерес — непримиримостта между две на пръв поглед много сходни явления е очевидна. До същите резултати би ни довела и съпоставката по линия на неоплатонизма. Това, че той е основа на естетиката на Ренесанса (Лосев) и в същото време на него се основават и исихастките възгледи (както и впрочем почти цялата средновековна византийска философия), още не говори за родство на двете движения. И показателно е в това отношение, че при публичните спорове в средата на XIV в. и исихастите, и варлаамитите еднакво използуват съчиненията на християнския интерпретатор на неоплатонизма Псевдо-Дионисий Арео-

[18] А. Ф. Лосев. Цит. съч., с. 504.

пагит в своя защита, т. е. в защита на две абсолютно противоположни позиции.[19] Що се отнася до активизацията на филологическите занимания, нейните измерения са различни и в трите разглеждани региона, като между византийските „класицисти“ и Евтимиевата школа все пак има типологически сходства, противопоставящи ги като цяло на ренесансовия филологически хуманизъм. Изобщо сродни, дори еднакви (ако ги вземем сами по себе си в тяхната външна очевидност) елементи, но включени в различни структури се оказват свързани с различни съдържания.

4.0. Отрицателният отговор обикновено не задоволява (апофатическият метод на Прокъл и на средновековния неоплатонизъм е недостатъчен за нашето рационалистическо съзнание), затова констатацията, че през XIV—XV в. във византийско-славянския свят няма Ренесанс, обикновено поражда желанието да се установи какво тогава има. Д. С. Лихачов преди години предложи своята концепция за Предренесанса,[20] която намери последователи и ярки защитници и у нас,[21] при това с надхвърляне на разумната сдържаност на неговите формулировки. Лихачов предупреждава, че източноевропейското (византийско-славянско) Предвъзраждане не е просто неразвило се Възраждане, т. е. той го третира като *тип култура*. Но същевременно разглежда Предвъзраждането и Ренесанса като два *етапа* на едно и също движение. По неговите думи, „в движението Предвъзраждане са били заложени много явления от духовната култура, които в съответните условия е трябвало да доведат до Възраждането“[22]. С други думи, така или иначе съотношението между двата европейски региона в културно отношение се разглежда като отношение между два етапа на един задължителен процес. Предвиждайки, че винаги ще има несъгласни с такава постановка, Лихачов пише: „Но отричайки Предвъзраждането, те ще са задължени да дадат свое обяснение и своя типологическа характеристика на явленията от тази епоха.“[23] Нека направим един такъв опит.

4.1. Можем да тръгнем от една мисъл на Лихачов, често повтаряна от наши изследователи. Тя отразява Конрадовата концепция за „всемирния Ренесанс“, която все по-често и основателно се подлага на критика. Впрочем ето самата мисъл: „Предвъзраждането и последвалото го Възраждане са стадии в културното развитие, които са общи за цялото човечество. Както вече казахме, те могат да не бъдат достигнати или могат да бъдат пропуснати в културното развитие на един народ, но тогава тяхната липса трябва да бъде запълнена по-късно за сметка на културния опит на човечеството или за сметка на опита на отделните страни. Източното славянство, след като встъпва в общия път на човешкото развитие през X и XI в. и след като завързва

---

[19] Срв. Г. Острогорски. Светогорски исихасти и њихови противници. — В: Сабрана дела Георгија Острогорског. Књ. V. Београд, 1970.

[20] Тя бе лансирана още през 1958 г. на IV международен конгрес на славистите, но получи най-пълната си разработка в книгата му „Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили“. Л., 1973, 75—126 (гл. II); тук се цитира по българския превод „Чертите на Предвъзраждането“ в кн.: Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература. С., 1976, 307—359.

[21] Например В. Велчев. 1. Творчеството на Григорий Цамблак в светлината на южнославянския Предренесанс. — Език и литература, 1961, кн. 2; 2. Търновската книжовна школа и предренесансовото движение на Балканите. — Език и литература, 1972, кн. 3; Ем. Георгиев. 1. Търновската книжовна школа и нейното значение за развитието на руската, сръбската и румънската литература. — В: Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; 2. Grundetapen und Strömungen in der Entwichlung der bulgarischen Literatur von ihrer Entstehung bis zur Wiedergeburt. — Palaeobulgarica, 1979, No 3.

[22] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 309.

[23] Пак там.

тесни връзки с европейската литература, без да прекъсва тези връзки дори в най-тежките години на татаро-монголското иго, неизбежно е трябвало заедно с Византия и южното славянство да достигне до Предвъзраждането."[24]

4.1.1. Първото и основно възражение можем да отправим към изходната мисъл — за общовалидността на развойния модел, включващ като свои съставки Предвъзраждане и Възраждане (Ренесанс). Общовалиден закон на историческото развитие (макар че и от него има изключения) е прогресивната смяна на обществено-икономическите формации. Но никой никога не е доказвал, че културно историческите епохи, обхващащи времето на постепенната смяна на една обществено-икономическа формация (в случая феодалната) с друга (капиталистическата), са задължително еднакви в различните региони. Напротив, културно историческата характеристика на прехода от античност към средновековие в териториите на Западната и Източната римска империя показват точно обратното. И именно тази разлика би трябвало да ни подскаже, че ако тези два региона на Европа по различен начин влизат в средновековието и го изживяват по доста различни пътища, то и изходът им от него би бил различен.

4.1.2. Втората част на цитираната мисъл също буди възражения. Твърди се, че източните славяни „встъпват в общия път на човешкото развитие" през X—XI в., т. е. след християнизацията (значи за южните славяни това е средата на IX в.), и веднага след това този „общ път" се идентифицира с развитието на Европа. Първо, и до християнизацията си славяните (както и прабългарите, варягите и пр.) *се намират* в общия път на човешкото развитие, който далеч не е единен и не е прокаран единствено от западноевропейските народи. Второ, в един момент от този път те наистина влизат в тесен контакт с Европа, но чрез включването си в източноевропейския цивилизационен кръг, който върви по пътища, доста различни от тези на западния християнски свят. А неизбежността на предренесансовото и ренесансовото развитие, както видяхме, се оказва исторически доказана само за западнохристиянската цивилизация.

4.1.3. Тук става дума за една грешка, която по принцип е известна, но все още се допуска, а именно за *европоцентризма*. Развитието на един от продуктите на античния свят — западноевропейската цивилизация — се взема като модел и критерий за характеристика и оценяване на историческите процеси в цяла Европа и изобщо в Стария свят. Оттам и термините, които характеризират определени явления, специфични именно за западноевропейския развоен модел, неправилно се прилагат спрямо региони, които са носители на други развойни тенденции, макар и в рамките на закономерната смяна античност — средни векове — ново време.

4.2. И така нашата теза се основава на противоположен изходен постулат: културно историческото развитие в различните световни региони не следва един и същ модел, поради което формите на преход от една обществено-икономическа формация към друга са също така различни, както е различна характеристиката на културата в тези региони в рамките на една и съща формация. Византия и православното славянство се развиват по един цивилизационен модел, Западна Европа — по друг, макар и в рамките на една обществено-икономическа формация — феодализма, — идеологически санкционирана от една и съща религия — християнството (но третирано с доста големи разлики на Запад и на Изток).

4.3. През XIV—XV в. западноевропейският развоен модел стига до закономерната за него фаза на Ренесанса като форма на изход от средно-

[24] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 311.

вековието. По същото време византийско-славянският свят реализира последните възможности на *своя* средновековен културен модел и в този смисъл наистина се изправя пред прага на *своята* форма на изход от средновековието, която обаче така и не успява да намери предимно поради външни причини. Но има и някои вътрешни причини. Западът, изградил културата си върху руините на Западноримската империя, поема едно развитие, което без застой продължава и в периода на разлагане на средновековието. Византия е обременена от почти безконфликтния преход от античност към средновековие и на залеза на средните векове тя като че спира, за да огледа и съпреживее още веднъж дългата си история, чиито корени се губят някъде в империята на Александър Македонски. България, приобщила се през IX в. към византийския цивилизационен модел (приложен със съответната местна специфика) и неизчерпила докрай неговите възможности, използува това спиране, за да навакса — според силите си — пропуснатото, да достигне в лицето на Евтимиевата школа върха на своето средновековно развитие. И именно тогава османската вълна залива целия полуостров, оставяйки ни да гадаем по какъв път биха тръгнали нататък тези държави, изживели — всяка по свой начин — един общ модел на средновековно развитие. Но да се занимаваме с футурология в минало време е безсмислено. Важна за нас е констатацията, че през епохата на Евтимий Търновски България изживява *последния разцвет на своята средновековна култура,* който определено подсказва за начало на изчерпване на възможностите, заложени в средновековната художествена концепция, без обаче да е навлязъл в процеса на трансформирането ѝ в нова философско-естетическа концепция. Следващият етап в развитието на Византия и на България, ако то бе продължило органично, вече щеше да бъде *адекватен* на Западноевропейския предренесанс, без да се покрива с него по форма. Но този етап остава неизживян — насилственото прекъсване на културното развитие го тласка по други пътища.[25]

4.4. Констатацията, че Евтимиевата школа представлява връх в средновековното развитие на българската култура по време, когато на Запад вече процъфтява Ренесансът, не понижава нейната стойност в ценностно отношение — стига да не се робува на европоцентризма, да не се превръща един развоен модел в критерий за оценка на всички останали, да не се приема априори, че изгревът над Апенините е непременно по-красив от залеза над Балкана.[26]

---

[25] Някои мисли за тези пътища съм споделил в статията си „Литературата на българите-католици през XVII—XVIII в. и преходът от средновековие към Възраждане" (Лит. мисъл, 1981, кн. 3) и в доклада си „Типология на прехода от средновековие към Възраждане в българската и гръцката литература", четен на II българо-гръцки симпозиум „Културни връзки между българи и гърци през XV—XIX в." (София, септември, 1980 г., под печат).

[26] Тази статия с незначителни изменения е докладът, четен от автора на Първия конгрес по българистика (София, май 1981 г.). В своя пленарен доклад на същия конгрес акад. Д. С. Лихачов внесе доста корекции и уточнения към своята теза за Предренесанса и за общността (респективно различието) в развитието на различните културни региони. Бих искал тук само да цитирам една мисъл от този доклад: „Законите на развитието не са едни и същи в разните времена и на разните места." Против европоцентризма на конгреса говори и проф. Р. Пикио в своя пленарен доклад. Изобщо може да се каже, че на сегашния етап сред водещите слависти в световен мащаб увлеченията по „ренесансовия" или „предренесансовия" характер на българската литература и култура през XIV в. са преодолени. Но доколкото у нас продължава да се настоява от някои учени върху очевидно несъстоятелни тези, запазвам непроменена в текста полемиката с по-стари твърдения на Д. С Лихачов, които самият той напоследък коригира.

НОВИ ВЕСТИ ЗА ПРАБЪЛГАРИТЕ В ПАНЕГИРИЧНАТА ЛИТЕРАТУРА

ИВАН ДОБРЕВ

Един обемист пергаментен сборник с жития от средата на XIV в.,[1] притежание на Народната библиотека „Кирил и Методий“ (373 листа въздребно полууставно писмо в две колони, западнобългарска безюсова редакция), съдържа на л. 70б—74б под дата 22. IX Похвала за свещеномъченика Фока (мца то вь кв днь похвала стго сщнномнка фокы) с начало стыхь вбо и чюдны и всако оубw доблы мкь стѓты вь стѓты мѣсто wдаютъ. Точният византийски оригинал на този текст не ми е известен.[2]

---

[1] Вж. М. Стоянов, Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. III. С., 1964, 246—252, № 1039.

[2] Едно византийско житие (Βίος) на градинаря Фока с начало Ἐν ἔτει εἰκοστῷ καὶ πεμπτῷ и без край е засвидетелствувано в Cod. Gr. Fol. 5 от XI в. в Museum Meermanno-Westreenianum в Хага. Вж. A. Ehrhard. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. I. Leipzig, 1937, p. 443. Една похвала (Ἐγκώμιον) в чест на Фока, написана от Астерий Амазийски (вж. Patr. gr., vol. 40, col. 300—313), с начало Καλὴ καὶ συμφέρουσα τοῖς ἀσκουμένοις τὰ σπουδαῖα· τῶν ἁγίων ἡ μνήμη, която влиза в състава на 6-томния и 12-томния византийски минологий (22. VII), не съвпада дословно със среднобългарския текст. Ръкописните сборници Cod. Paris. gr. 1177 от X в. и Marcian. gr. 360 от XI в., където според А. Ерхард (цит. съч., I, с. 432) е засвидетелствувана похвалата на Фока от Астерий Амазийски, не ми са достъпни. Похвалата на Фока от Астерий Амазийски е известна и в преработка на Симеон Метафраст с начало Ἱερὸς μὲν καὶ θεσπέσιος ἅπας ὁ τῶν γενναίων μαρτύρων κατάλογος. Вж. A. Ehrhard. Op. cit., II, 1938, p. 319. На с. 356, забел. 2, същият автор съобщава, че обнародваната в Part. gr., vol. 40 похвала на Фока (= Acta SS., 6 Sept., p. 294) е издадена за пръв път от Fr. Combefius през 1648 г. и че представлява компилация от един дометафрастов и от един Метафрастов текст, която е извършил споменатият издател — началото на публикувания текст е заимствувано от Cod. Paris. gr. 1177, а краят, в който са и вестите за прабългарите (в Cod. Paris. gr. 1177 той липсва), е заимствуван от преработката на Симеон Метафраст (Fr. Combefius не е имал под ръка образец от септемврийския том на Симеон Метафрастовите слова, а се е възползувал от препис, който е извършил по негова молба P. Sirmund). Следователно най-старинен византийски текст от втората част на похвалата съдържа Cod. Marcian. gr. 360, но този текст, доколкото ми е известно, не е обнародван. Не е напълно ясно кой е авторът на среднобългарския текст на похвалата и по кое време е живял той. Вече беше посочено, че гръцкият текст, публикуван в Patrologia graeca, е съвсем нова компилация от един дометафрастов и един Метафрастов текст, т. е. несъмнено в него има и по-късни наслоения, които могат да бъдат установени чрез много внимателна текстова критика, разбира се, ако са налице всички византийски варианти на похвалата, посочени от А. Ерхард. Подобно изследване не е по силите ми. Ще се задоволя да отбележа, че не всичко, което ни съобщава среднобългарският текст, може безусловно да се припише на Астерий, епископ на Понтийската митрополия Амазия (в Мала Азия), който е живял в края на IV и началото на V в. (вж. биографичните данни на Fabricius. Bibliotheca Graeca, vol. IX, p. 1513, препечатани

Ето накратко сюжетната нишка, към която се е придържал авторът на похвалата:[3]

Фока живеел в Синоп, пристанищен град на Пафлагония, на южните брегове на Черно море, и се занимавал с градинарство. Той щедро раздавал от плодовете на своята градина и от печалбата на всички, които били в нужда или беда. По време на едно от гоненията срещу християните (навярно през първата четвърт на IV в.) било наредено той да бъде хванат и посечен без съд. Фока гостолюбиво приел своите бъдещи убийци в дома си, които, без да го познават, му съобщили, че търсят Фока, за да го умъртвят. През нощта Фока сам си приготвил гроба, а сутринта съобщил на палачите, че той е човекът, когото търсят, и ги помолил да изпълнят онова, за което са изпратени, като същевременно ги оневинил, понеже действували по чуждо нареждане. След смъртта си Фока получил голяма слава и християнска почит (аџе ннь҃де мала честь ѡ мощен стаго wбрещет се. нлн вь коен мнтрополї. мнка же нзволеннем. тw н тw мѣсто чюно всѣ хртнianw поспѣшно), а в Рим му била построена великолепна църква (тако бѣw н вь црвоующїн гра нже ѥ гла нѳалїн. н в'сего мнра цртво ѥ. мнка дарwванньмь всечтно. н славноую цркы. вельлѣпна н вτврьжен'на н прѣкрасна. тако бw почнтають рнмлѣне фwкоу. мньша нїчнм'же петра н павла).[4] Но мъченикът бил тачен най-много

в Patrologia graeca, vol. 40, p. 155). В похвалата се говори за бльгарна, име, което във византийските извори се явява за пръв път към началото на IX в. (Теофан Изповедник, патриарх Никифор), за да бъде назована Кубратовата прабългарска държава от първата половина на VII в. В похвалата се говори и за проникване на християнски нрави сред варварските народи, които са живеели по бреговете на Черно море. Най-ранните вести за подобна християнизация, ако се вярва на арменския историк от XIII в. Киракос Гандзакеци, датират от края на V в. Хронистът съобщава, че арменският владика Йованес е станал епископ на хуните две-три десетилетия преди владиката Абас, по времето на когото са се състояли църковните събори в Двин (през 506 и 513 г.). На тези събори било решено да се казва за светия бог „безсмъртен и разпънат" и „единно естество на божественото и човешкото", т. е. било е постановено монофизитското изповедание на вярата, което арменската църква е приела. Докато не бъде установено със сигурност, че среднобългарският текст на похвалата на Фока е изцяло написан от Астерий Амазийски, нека приемем, че в редакциите на византийския оригинал са участвували и по-късни книжовници, т. е. че в тези редакции се говори не само за събития от края на IV или началото на V в., но и за събития, които са станали през VI и VII в. Ако ли пък се окаже, че среднобългарският текст напълно съответствува на византийския оригинал от края на IV или началото на V в., Похвалата на Фока ще бъде още по-точен извор на сведения за историята на прабългарите.

[3] Срв. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmundiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio Hyppolyti Delehaye. Propyleum ad Acta Sanctorum. Bruxellis, 1902, col. 67—69.

[4] По-нататък обаче авторът на похвалата навярно има пред вид цариградската църква (μαρτύριον), построена в чест на великомъченика Фока, епископ Синопски, който бил умъртвен с меч и огън по време на император Траян (53—117). Синопският епископ великомъченик Фока и градинарят мъченик Фока от Синоп са различни лица. Църквата в чест на Фока, епископ Синопски, според Сирмундовия синаксар (col. 70) се е намирала в храма „Св. Йоан апостол и евангелист", недалече от катедралата „Св. София". За местоположението на споменатия храм вж. картата на Лабарт, поместена у Д. Беляев. Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. I. СПб., 1891; вж. и Н. П. Кондаков. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886, 102—103. Според същия автор (с. 47) храмът „Св. Йоан апостол и евангелист" е бил построен или възобновен по времето на император Ираклий (610—641). Крайно съмнително е, че през първата половина на V в., по времето на Астерий Амазийски, в Рим е имало храм в чест на градинаря Фока. Вж. бележката в Patr. gr., vol. 40, col. 309—310. Mirum, Phocae celebrem adeo Romae memoriam

от моряците. Те имали обичай да го смятат за член на корабната команда и да му отделят част от храната, която част поред изкупували, а събраните по такъв начин пари раздавали на бедните, когато пристигнели в някое пристанище. Царете надарявали църквата, въздигната в чест на Фока, със съдове и с всички необходими неща (створиш҃е ц҃рне повнжно и бл҃голюбно. и бл҃гочьстно сьсоуды цр҃кв'ны и всаа потрѣбнаа. на ѕкрашенїе и на похвалоу цр҃к'вн), а победоносни мъже, като дойдели и като видели, оставяли още по-щедри дарове (побѣдолюбцн же прнходеще и вндеще и дрѣв'ны прѣмноуше даанне. Τεθήπασι τοῦτον καὶ βασιλεῖς τὸν καρτερικώτατον καὶ φιλόθεον, καὶ φιλοτίμοις κειμηλίοις κατακοσμοῦσι τοῦ περιβλέπτου πένητος τὸν ναόν. Φιλονεικοῦσι δὲ οἱ ἐπιγινόμενοι τοὺς πρεσβυτέρους ὑπερβαλέσθαι).

На това място авторът на похвалата, за да изтъкне още повече славата, с която се е ползувал Фока не само сред ромеите, но и сред езичниците, прави едно отстъпление, в което ни съобщава важни сведения за прабългарите и за един от техните предводители (царе):

Н нѣ чюно рнмьскы влкамь моужемь бл҃гочьстнвымь. законоположнникомь и законоудроугомь. таковоу нмѣтн любьвь. кь оугодннкоу хв҃оу. понеже и въ вар'варн достнже чюн въ сыдїн и въ бл'гарїн. и елнко и wв онь поль невьѣннопонта. въ полнн жнроующе. и на меѡскюмь езерѣ. и на рѣцѣ тандьсцѣ. и елнкоже и въ wспорѣ жнвоующе. и форасїн рѣкы. и в'сн же. сн. прнносеть дары гр҃рю. все же wбычан и начннанна разно ѿ на нмоуще. всѣ же еднномь тькмо бывають намь еднномысльны. днвне чюды wставл'ьше нстнною ѕкротнв'ше. еднь ѕбо ѿ нн ц҃рь вѣн'ць съ главы своеѥ сьнмь зла и многоразлычнымь каменнемь оукрашень. и цнть бран'ныи ѿрѣшнвь снеть. wковань всоу злато многоцѣн'но. и посла въ дарь мнкѕ бжню wбое. и снльнь и дннь навнвь своего поспѣш'ннка wбѣть. прославлюнь ѕвѡ якоже бо вѣн'ць цркое дарwванне. цнт' же въ бране побѣда. многацн же ѡ сн прнключахоу се емоу. бл҃годаанїа. и въ вндѣнн ноц'ны.

„И не е чудно, че ромейските владетели, мъже благочестиви, законоположници и приятели на закона, имаха такава любов към Христовия угодник, след като чудото[5] стигна и до варварите в Сидия и в България. И кол-

---

Asterii tempore, sic abisse in obscurum, ut vix ulla videatur exstare. Haud certe licuit invenire, templi hujus reliquas ac nomen, inter novae Romae sacra monumenta, quae edita exstant, ut nec ubi sacrum illud caput Phocae in Urbe asservatur.

[5] По повод на замяната на чоудо (τέρας) с чоудн, вледствие на което чюдн (вин. п. мн. ч.) е употребено като апозиция на вар'варн, трябва да се отбележи следното. В преславските старобългарски преводи, от които сборник № 1039 от Народната библиотека в София е дословен препис, чюдъ, цоудъ, штоудовннъ съответствува на гр. γίγας 'великан, исполин'. Срв. Числа, XIII, 33 есн люди яже ту вндѣхомъ цюды καὶ ἐκεῖ ἑωράκαμεν τοὺς γιγάντας; Исайа XLIX, 24 еда вьзмет кто ѿ цжда плѣн, ἐάν τις αἰχμαλωτεύσῃ γίγαντα. Също като чюжль, штоужль, тоужль и стоужль старобълг. чюдъ и цоудъ 'великан' про-

кото от тях живеят на отвъдните брегове на Черно море, препитавайки се в степите, и на Меотидското езеро (Азовско море), и на Танаидската река (Дон), и колкото от тях и на Босфора (Кимерийския Босфор, протока при гр. Керч) живеят, и на река Форасий, всички те принасят дарове на градинаря (Фока). И макар че по всички обичаи и привички (старобълг. начинанија = гр. τὰ ἐπιτηδεύματα) са различни от нас, само чрез едно нещо стават на всички нас единомислени, като оставят дивите нрави (чюдн, мн. ч. от чюдь, вж. забел. 5) и се укротяват чрез истината. Един техен цар, като сне от главата златния си венец, украсен с многоразлични камъни, като сне, отвързвайки, и бойния си щит, обкован отвсякъде с многоценно злато, изпрати в дар на божия мъченик и двете неща. И като даде на своя съдейственик (Фока) силен, достоен и прославен обет, понеже венецът е царски дар, а щитът е победа в битките, поради това многократно (на царя) му се случваха благодеяния и (прорицания, провидения) в нощните сънища."

Среднобългарският текст има следната византийска успоредица: Καὶ οὕπω θαυμαστὸν, εἰ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἄνδρες φιλευσεβεῖς, θεσμοῖς καὶ νόμοις σύντροφοι, οὕτως εὐλαβῶς ἔχουσι περὶ τὸν θεράποντα τοῦ Χριστοῦ, ὁπότε καὶ εἰς βαρβάρους ἔφθη τὸ θαῦμα. Καὶ πάντες οἱ ἀγριώτατοι Σκύθαι, ὅσοι δὴ τὴν ἀντιπέρας τοῦ Εὐξείνου Πόντου ἤπειρον νέμονται, Μαιώτιδος λίμνης, καὶ ποταμοῦ Τανάϊδος πρόσοικοι, ὅσοι τε τὸν Βόσπορον οἰκοῦσι, καὶ ἄχρι Φάσιδος ποταμοῦ παρατείνονται, πάντες οὗτοι δορυφοροῦσι τῷ κηπουρῷ· τοῖς δὲ πᾶσιν ἔθεσι καὶ ἐπιτηδεύμασι διεστῶτες ἡμῶν, εἰς τοῦτο μόνον ὁμογνώμονες γίνονται, τὴν ἀγριότητα τῶν τρόπων ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐξημερούμενοι. Εἷς γοῦν ἄρχων καὶ βασιλεὺς ἐκεῖθεν τὸν στέφανον τῆς κεφαλῆς ἀποθέμενος, χρυσῷ καὶ ἄνθεσι λίθων περιλαμπόμενον, καὶ τὸν θώρακα τὸν πολεμικὸν ἀποδὺς, ὕλας ἔχοντα πλούτου (ἀλαζονικὴ γὰρ καὶ θρυπτομένη τῶν βαρβάρων ἡ πανοπλία). ἔπεμψεν ἀμφότερα ἀναθήματα, διὰ τοῦ μάρτυρος τῷ Θεῷ καὶ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος καθιερώσας τὰς ἀφορμάς. Πρόδηλον γὰρ, ὡς ὁ μὲν στέφανος τῆς βασιλείας ἦν χαριστήριον· ὁ δὲ θώραξ, τῆς κατὰ πολέμους ἰσχύος. Τὰς δὲ συνεχῶς ἐπὶ τούτοις συμβαινούσας εὐεργεσίας διὰ τῶν ἐν ὀνείρασιν ὄψεων, καὶ διὰ τῶν θεραπειῶν (Patr. gr., vol. 40, col. 313).

Както се вижда, в приведения гръцки текст липсва уточнението вь сыдїн и вь бл'гарїн (понеже и вь вар'варн достиже чюн вь сыдїн и вь

излизат от прагерм. tiuda 'народ, германски народ' чрез семантичен преход 'германец' > 'чужденец' > 'исполин'. Последица от сходен семантичен преход вж. в спълнъ, спълъ, испълнъ γίγας, което изпърво е значело 'човек от племето на спалите' (вж. Плиний, Hist. nat., 6. 22; Йордан, Getica, 4, 27), които някога са живеели в Южна Русия. Източните славяни са наричали чѹдь старото финско население в северните и североизточните руски земи. С чюждь, цюждь 'чужд' и чюдъ, цѹдъ 'великан, исполин' се родее и старобълг. чюдь, цѹдь, цѹдъ 'нрав, див нрав, езически нрав', което е засвидетелствувано в преславската ни книжнина. Възможно е споменатите в Похвалата на Фока чѹдн да са т. нар. велики или големи българи, жителите на Велика или Голяма България (ἡ παλαιὰ Βουλγαρία ἡ μεγάλη), за която говори Теофан Изповедник. Ал-Истахри, ал-Балхи и Ибн Хаукал (X в.) пък наричат велики българи жителите на държавата, основана от хан Аспарух, т. е. северната съседка на Византия — великите българи били християни (според Ибн Хаукал — християни и мохамедани). Вж. А. Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870, с. 193, 218, 277. Срв. J. Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903, 517—518; Фр. Вестберг. К анализу восточных источников о Восточной Европе. — Журнал М-ва нар. просвещения. Новая серия, XIII, 1908, с. 386 и сл. За сарацинската (арабската) мохамеданска мисия при българите през втората половина на IX в. вж. Responsa на папа Николай I до княз Михаил-Борис (гл. 103) и В. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I. Ч. 1, С., 1971, 88—89.

бл'гарїи срещу ὁπότε καὶ εἰς βαρβάρους ἔφθη τὸ θαῦμα). Вм. и форасїи рѣкы в гръцкия текст стои καὶ ἄχρι Φάσιδος ποταμοῦ.[6]

Това извънредно важно съобщение, което, доколкото ми е известно, не е отбелязано в науката, подкрепя напълно сведенията за северночерноморските и приазовските поселища на прабългарите през средата на VI в., за които пише Йордан — supra mare Ponticum Bulgarum sedes, quos notissimos peccatorum nostrorum mala fecerunt (Getica, V, 37). В Похвалата на Фока разположението на споменатите прабългарски чергарски поселища (въ полинхъ жирующе[7]) е посочено съвсем точно — на отвъдните брегове на Черно море (wб онь поль невьа̑ннопонта), при Азовско море (на меѩскиемь езерѣ), на р. Дон (на рѣцѣ тандьсцѣ)[8] и при Кимерийския Босфор, т. е. протока при днешния град Керч (н вь wспорѣ вм. н вь бwспорѣ), сиреч в земите, където според Прокопий (Libri de bellis, VIII, 4) са живеели двете родствени племена кутри̑гури и ути̑гури, които В. Златарски[9] с право смята за съставка на прабългарската народност. Прокопий съобщава, че първоначалните земи на общата народност, към която спадали утигурите и кутригурите, са се намирали отвъд земите на сагините, които по негово време обитавали планинските долини на юг от Абхазия до Армения.[10] Страната оттук нататък се наричала Евлизия, а варвари населявали крайбрежието и вътрешността ѝ чак до Меотидското езеро и река Танаис, която се вливала в него. Людете, които обитавали там, в старо време се наричали кимерийци, а по времето на Прокопий — утигури.[11] Възможно е зад мест. п. ед. ч. вь сыдїи

[6] За река Φᾶσις или Φάσις, род. п. Φάσιδος у W. Pape, G. Benseler. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Bd. II, Graz, 1959, p. 1605, четем: „mit und ohne ποταμός Fluß Kleinasiens in Kolchis, welcher auf dem Kaukasos oder in dem armenischen Gebierge entsprang und in dem Pontos mündete". За река Φάσις в „Шестоднев" на Йоан Екзарх е казано т҃w негоже и танан wсцѣплѣе се въ меwтъское езеро вътичетъ . къ снюже и фасъ. т҃w кавкаснискыхъ горъ истичс и инн бес чисмене т҃w полоуношные страны въ море еукьсинь-ское текоутъ. Предположение, коя е река Форасий, вж. по-нататък. На река Φάσις, която в източниците се нарича и Ерак (вж. F. Altheim. Geschichte der Hunen. Bd. I. Berlin, 1959, p. 351, забел. 26а), хуните и прабългарите разбили остроготите (остготите), които след отеглянето на визиготите (вестготите) през 376 г. най-напред били поробени от хуните, но после начело с краля си Винитирий въстанали и след като се освободили от хунско иго, се отправили на юг, в Колхида, където в продължение на една година упорито се съпротивявали. След две неуспешни сражения чак на третия път, в битката на река Ерак (Φάσις), хунският цар Баламбер улучил крал Винигрий със стрела в главата и го убил (според Йордан, Getica). Това са именно големите размирици на север от Кавказ по времето на арменския цар Аршак III (378—389), в резултат на които част от прабългарския народ се е оказал на юг от Кавказ (вж. по-нататък) и се е заселил край река Φάσις. За позорното поражение на остготите успял да отмъсти едва 100 години по-късно остготският крал Теодорих. Той разбил прабългарите, които дотогава били непобедими — косвено указание за някогашната прабългарска победа и за прабългарските поселища на юг от Кавказ съдържа похвалата на Теодорих, написана от Енодий, за която вж. по-нататък.

[7] Старобълг. жирѣти означава 'паса, препитавам се'. Вж. княз Сименовия „Златоструй" пастоуси т҃wпоуше овца жирѣтъ немѣсѳаи. Срв. жирь = гр. νομή (Иез., XXIV, 14 на жирѣ блазѣ напасѫ ѭ) в преславските библейски преводи.

[8] Старото име на р. Дон е било Τανάϊς, род. п. Τανάϊδος, или Τανάΐδα, откъдето произлиза съкратеното (изопаченото) на рѣцѣ тандьсцѣ вм. на рѣцѣ тананьдьсцѣ.

[9] В. Златарски. Цит. съч., с. 70.

[10] Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. VIII. Stuttgart, 1912, col. 267.

[11] Според легендата, разказана от Прокопий, един от хунските владетели имал двама сина — Утигур и Кутригур. След смъртта на бащата синовете разделили властта помежду си и всеки от тях нарекъл собственото си племе с името си. Затова, казва Прокопий, едните

(в случай, че не е погрешен препис вм. вь скуфин) да се крие в преиначен вид старото название Σινδική на Таманския полуостров, а може би и на цялата област между източните брегове на Азовско море и р. Кубан. Но е

се наричали кутригури, а другите — утигури. Кутригурите и утигурите живеели на едно и също място и имали еднакви нрави и обичаи. Тази легенда има множество тюркско-монголски успоредици в митовете за произхода на две племена от двама братя (близнаци). Според една бурятска легенда, записана през 1789 г. (О происхождении бурятов, занятии ими нынешних мест за Байкалом и покорении их россиянами. — Сибир. вестник, 1824, № 1, с. 1), имало двама братя Бурят и Монгол, които отначало живеели заедно, но после Бурят потеглил на север и дал името си на народа, който тръгнал с него. В друг вариант на бурятската легенда (Сказания бурят, записанные разными собирателями. — Записки Восточносибирского отдела этнографии, I, вып. 2, 1890, 95—98) братята се наричали Ехирит и Булагат. Ехирит бил отхранен от коза. За ролята на сърната и кравата в митовете, свързани с прабългарската история, вж. забел. 29. Според реконструкцията на А. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 237, в по-далечното минало бурятският народ се е делил на две фратрии — Западна или Бяла фратрия, която по народно предание произхожда от Ехирит, и Източна или Черна фратрия, която по народно предание произхожда от Булагат. Подобно деление, на бели и черни, е имало и у хазарите. Според „Книга на пътищата и страните“ (ок. 951 г.), написана от ал-Истахри (вж. Н. А. Караулов. Сведения арабских географов IX—X вв. по РХ о Кавказе, Армении и Азербайджане. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XXIX, 1901, с. 49), разликата между белите и черните хазари е чисто външна — едните, черните хазари, били с тъмна, съвсем черна кожа, а другите, белите хазари, били много хубави. Това известие е повторено през XIV в. от Абу-л-Фида (Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaicissements par M. Reinaud. II. Paris, 1848, p. 303). Двудялба на бяла и черна половина е съществувала и у прабългарите. Известно е названието Черна България (ἡ Μαύρη λεγομένη Βουλγαρία) у Константин Багренородни (De administr. imp., p. 81) — по течението на р. Днепър руските търговци от X в. стигали до северните брегове на Азовско море, откъдето се пътувало за Черна България, Хазария и Сирия (πρὸς τὸ ἀρκτῷον αὐτῆς μέρος ὁ Δάναπρις ποταμός, ἐξ οὗ καὶ οἱ Ῥῶς διέρχονται πρός τε τὴν μαύρην Βουλγαρίαν καὶ Χαζαρίαν καὶ Συρίαν — пак там, с. 180). От това указание става ясно, че през X в. Черна България се е наричала страната, където след разпадането на Велика или Кубратова България е останала ордата на Батбай (Батбаян) — а именно в земите на изток от Азовско море, където по-преди са живеели утигурите. Черните българи, които са заплашвали Херсон, са споменати и в текста на мирния договор между руския княз Игор и Византия от 945 г. — а о сихъ, иже то приходать черныи болгаре. и воюють въ странѣ корсуньстии. и великымъ князю рускомоу да нхъ не пущаєть и пакостать сторонѣ его (Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871, с. 32). В свидетелствата на източните автори пък същите българи са наречени вътрешни. Според анонимната персийска география „Границите на света“ от 982—983 г. народът m-vrvât (може би абхазите) живеел по бреговете на Черно море в съседство с вътрешните българи и с печенегите (вж. А. Г. Туманский. Новооткрытый персидский географ X столетия и известия его о славянах и русских. — Записки Восточного отдела Импер. рус. археол. общества, X, 1897, с. 136, забел. 3 и с. 134; срв. Худуд ал'алем. Рукопись А. Туманского. С введением и указателем В. Бартольда. Л., 1930). От тези сведения се вижда, че названията черни българи и вътрешни българи се отнасят към една и съща народностна група, чиито земи са там, където са били някогашните поселища на утигурите. В историческите извори черните или вътрешните българи са противопоставени на сребърните (т. е. белите) или външните българи. Така се наричат жителите на Волжко-Камска България, която, както е известно, е основана от кутригурите или котрагите. Според Теофан Изповедник и патриарх Никифор след разпадането на Велика или Кубратова България вождът Котраг (епоним, от племенното название котраги; срв. легендите за Кутригур, Утигур и Хоногор) преминал Дон в посока запад—изток (тъй като кутригурите са живеели между реките Днепър и Дон). Споменатото племе е стигнало до бреговете на Волга и Кама — на водослива на двете реки е била основана столицата на новото царство, наречена Булгар. Волжко-камските българи са наречени външни българи от ал-Балхи (вж. А. Гаркави. Цит. съч., с. 275 — волжко-камската столица е назована Външен Булгар); Ипатиевската летопис съдържа следното известие за волжките българи под 1182 г.: самн же пондоша на конѣхъ к землю болгарьскую к великому городу серьбреныхъ болгаръ (с. 423). Една част от гагаузите в България се самоназовават кара булгар (черни българи) — този етноним е наследство от прабългарските племена, които някога са живеели в същите земи по западните брегове на Черно море. Друга част от гагаузите в България пък се самоназовават коджа булгар (големи или велики българи) — вж.

допустимо и друго тълкуване, което, в случай, че е вярно, би послужило като указание за прабългарски поселища не само по североизточните, но и по югоизточните брегове на Черно море.

Е. Боев. Към въпроса за потеклото на гагаузите. Названия и самоназвания при гагаузите. — В: Добруджа, 1982. Според източните писатели големите (великите) българи са едни и същи с вътрешните българи (и двете названия се отнасят към жителите на Дунавска България — вж. А. Гаркави. Цит. съч., с 193 и 218), от което следва, че вътрешни българи, велики (големи) българи и черни българи са названия, които съответствуват на една и съща народностна група. Тя е произлязла от утигурския клон на прабългарския народ (срв. названията черни българи и вътрешни българи на онази част от прабългарския народ, която е останала в старите земи на изток от Азовско море). Външни и сребърни (т. е. бели) българи пък са названия, които съответствуват на кутригурския клон от прабългарския народ. Въз основа на горните данни може да се заключи, че в прабългарската племенна организация е имало следи от прастарата дуална система, широко разпространена у народите с по-примитивен обществен строй по всички кътчета на земното кълбо. Съобразно с тази система на всяка фратрия (на всяка племенна половина) са съответствували противоположни цветове (най-често светло и тъмно, т. е. бяло и черно, у северноамериканските индианци бяло и черно или бяло и червено), които са отразени и във фратриалните названия (вж. например австралийските племенни двудялби Бяло какаду — Черно какаду, Светла кръв — Тъмна кръв, Светла пчела — Тъмна пчела, Светъл динго — Тъмен динго у А. Золотарев. Цит. съч., 68—69, 150). В обществата с подобна структура съществува твърдото убеждение, че между людете от двете половини на племето е налице ясна антропологична разлика — според австралийските класификации хората от едната фратрия имат гъста и тъмна кръв, а хората от другата — рядка и светла кръв, хората от едната фратрия имат тъмна кожа, а хората от другата — светла кожа (срв. вестите на ал-Истахри и Абу-л-Фида за хазарите). Според меланезийската класификация людете от едната фратрия се самоназовават големи хора (срв. названието велики българи у източните писатели и самоназванието коджа булгар у българските гагаузи), а людете от другата фратрия — малки хора (вж. А. Золотарев. Цит. съч., с. 71). Подобни диаметрални структури обаче не са еквиполентни (равнополюсни) — едната от двете фратрии по общо признание е господствуваща и нейните признаци в някои отношения се смятат за по-добри от признаците на другата фратрия. От тази особеност произтичат представите освен за диаметрално и за концентрично устройство с главната фратрия в центъра и с второстепенната фратрия в периферията — вж. класическите описания на социалната структура на северноамериканското племе винебаго и на южноамериканското племе бороро у P. Radin. The Winnebago Tribe. — Annual Reports Bureau American Ethnology, XXXVII, 1923; C. Levi-Strauss. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. — Journal de la Société des americanistes de Paris, XXVIII, 1936, 269—303; вж. и C. Lévi-Strauss. Structurale Anthropologie. Paris, 1958. Според последния изследвач диаметралният и концентричният модел не се изключват взаимно, а се допълват — става дума да бъде описана една организация, която е толкова сложна, че не може да бъде формализирана чрез единствен модел, а всяка племенна половина съобразно с положението си в едни случаи дава предимство на диаметралния, а в други — на концентричния модел. От това разяснение проличава, че велики българи, черни българи и вътрешни българи не са взаимноизключващи се, а взаимнодопълващи се названия на единна същност и че следователно не е обоснована хипотезата на Ф. Вестберг, повторена и от В. Златарски, според която велики (големи) българи са само жителите на Дунавска България (вж. обаче Кубратовата ἡ Μεγάλη Βουλγαρία), а вътрешни или черни българи са само прабългарите, които са останали в земите на изток от Азовско море (вж. обаче гагаузкото самоназвание кара булгар). През средата и втората половина на I хилядолетие от н. е. прабългарите за разлика от племената в Австралия, Меланезия и Новия свят са се намирали на такова обществено-политическо стъпало, на което дуалната организация е изгубила смисъла си на икономическа и брачно-екзогамна институция, а е оставила следа в племенните названия, във военното устройство и в начина, по който е организирана държавата. За бойния ред на прабългарската войска в две крила, ляво и дясно, вж. тълкуването, което дава на Хамбарлийския надпис В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. С., 1979, 176—179. Концентричният модел пък е намерил израз в прабългарските титли вътрешни боляри и външни боляри, които предполагат държавно-племенно устройство с център (вътрешна област) и периферия (външна област). За вътрешните и външните боляри свидетелствува формулата, с която на тържествените приеми в цариградския дворец един от четиримата логотети се обръщал към официалните български пратеници — πῶς ἔχουσι καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἔσω καὶ ἔξω Βολιάδες (Const. Porphyrogenetis. De cerem., ed. Bonn., p. 681), — а за външната (периферната) област — един старобългарски разказ, чийто герой, заможен българин (болярин), живеел внѣ (сѧдѧ нѣсмь имѣлъ нѣкоегоже, нн ѣсмь жилъ. надѣже кнѧзь жнвѧше, но внѣ. в людѣхъ) и участвувал в българо-маджарските войни в края на IX в. Вж.

За кубанските прабългари (купибулгар) през VII в. споменава арменският географ Ананий Ширакаци.[12] Още по̀ на юг, отвъд Кавказ, са се намирали част от вхндур булгар, за които арменският историк от V в. Мойсей Хоренски пише: „В дните (на цар Аршак) станаха големи размирици във веригата на голямата Кавказка планина, в земята на българите, от които мнозина, след като се отделиха, дойдоха в нашата земя и за дълго време се поселиха на юг от Кор, в плодоносни и хлебородни области.“[13] Споменатите размирици на север от Кавказ са били предизвикани от нашествието на хуните, които към 375 г. от н. е. преминали Дон и в съюз с аланите започнали война с готите и с другите народности на запад от споменатата река.[14] Преселението на част от прабългарите (вхндур булгар) на юг от Кавказ по времето на Аршак III (378—389) е последица от същите събития, които са накарали вестготите да напуснат северните брегове на Черно море и да се заселят на юг от Дунава (376 г.). Според Мойсей Хоренски преселените вхндур булгар са обитавали страната Вананд, област във Велика Армения, в съседство с Ширакското плато, на север от езерото Ван в днешна Из-

---

тълкуването на В. Златарски. Кои са били вътрешни и външни боляри. — В: Юбилеен сборник в чест на С. С. Бобчев. С., 1921, 45—57; Й. Трифонов. Към въпроса за старобългарското болярство. — СпБАН, XXVI, 1923, кн. 14, 1—70; Iv. Dujčev. Les boljars dits intérieurs et extérieurs de la Bulgarie Médiévale. — Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae, III, 1953, p. 167 etc. Според И в. Венедиков. Преслав преди да стане столица на България. — В: Преслав. I. С., 1968, управител на вътрешната област на прабългарската държава е бил ичъргобоилът (γρεγυβηλια, ητζιργου βοιλας), по длъжност той е по-нисш от капагана, който според Хамбарлийския надпис началствува над лявото (главното) крило на прабългарската войска (вж. В. Бешевлиев. Цит. съч., 60—63) — според същия надпис ичъргобоилът командува дясното крило. В същност в Хамбарлийския надпис е представен тричленен модел на прабългарската военна организация (две крила, ляво и дясно, и център)— този модел е комбинация от диаметрални и концентрични съставки с приоритет на диаметралното начало (началникът на лявото крило е по-главен от началника на вътрешната област, комуто е отредено дясното крило). Подобни тричленни системи, които се наблюдават във военната организация и на други тюркско-монголски народности, са винаги вторични по отношение на диаметралната и концентричната двудялба (срв. бележките на А. Золотарев. Цит. съч., 136—137, за тричленната социална структура на някои сезерноамерикански индиански племена).

[12] П. Петров, В. Гюзелев. Христоматия по история на България. Т. I. Състав... С., 1978; 77—78; вж. и К. Патканов. Из нового списка географии, приписываемой Мойсею Хоренскому. — Журнал М-ва нар. просвещения, CCVI, 1883, 21—23. За авторството на споменатата география вж. Я. А. Манданян. Когда и кем была составлена „Армянская география“, приписываемая Мойсею Хоренскому. — Виз. временник, I, 1947, 127—143.

[13] История Армении Мойсея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. М., 1893, с. 62.

[14] Става дума за второто поред хунско нашествие в Европа, в което е участвувала народност, дошла в азовските степи от север, от черноземния и гористия пояс на днешна Русия (ultra paludes Maeoticas glacialem Oceanum accolens — Амиан Марцелин, 31, 2, 1). Сред новодошлите хуни са били агачирите (gens Acatzirorum у Йордан, Ἀκάτζιροι, Ἀκάτιροι Οὖννοι у Приск); за тях Йордан, имайки пред вид местоположението на варварските племена преди събитията през 70-те години на IV в., пише, че са обитавали между естите, които живеели близо до брегозете на океана (Балтийско море), и прабългарите, които живеели край северните черноморски брегове. От това описание става ясно, че във второто хунско нашествие (през 70-те години на IV в.) са участвували и племена, които са говорели угрофински езици и следователно не са били сродни с тюркоезичните прабългарски племена утигури и кутригури, които според Агатий Миринейски са дошли от планината Алтай. Прабългарските племена, които са наречени хуни, са се намирали близо до Азовско море и горното течение на Кубан, в северозападните предпланини на Кавказ още през II в. на н. е. и са споменати под името Χοῦνοι в „География“ от Птолемей (3, 5, 25), който е починал през 172 г. Вж. F. Altheim. Op. cit., Bd. II, 1959, 3—5. Прабългарите заедно с аланите са участвували в персийските военни походи в Близкия изток още през II и III в. Чак на изток от река Йордан е намерен един графит от II—III в. с надпис Ἄννιος Κότραχ, където Κότραχ е без съмнение етноним, сроден с прабългарските племенни названия Κουτρίγουροι и Κότραγοι. Вж. С. Н. Kraeling. — Gerasa, 1938, p. 400, No 55.

точна Турция.[15] В едно разяснение на К. Патканов[16] е уточнено, че Ког, на юг от който са се намирали поселищата на вхндур булгар, е област от Тайската провинция, западно от днешния турски град Олту.[17] Следователно безлесните, сиреч пасбищните земи (луговые земли) на Горен Басен са били разположени по най-горното течение на река Ефрат, което сега се нарича Карасу.[18]

Тук пред нас изниква въпросът, не се ли крие зад река Форасий (фоρасїн ρѣкы) в Похвалата на Фока едно от названията на Ефрат — Фοράς, — засвидетелствувано у Йосиф Флавий (Antiquitates Iudaicae, I, 39) и в античната епиграфика (Corpus Inscriptionum, ed. Boeckhius, III, 4489), в случай, че това име през V в. от н. е. се е употребявало и за най-горното течение на реката (в посочения надпис формата е ἀπὸ Φοράθου; срв. сирийската форма Peräth и арабската форма Furat). За окончателното решение би спомогнало и по-точното локализиране на град Φῶρα, който според Птолемей (5, 13, 21) се е намирал във Велика Армения. От друга страна, Сидия (Вь сыдїн) би могло да се изтълкува като съответствие на гр. Σιδή, наименование на една област от югоизточното черноморско крайбрежие, разположена приблизително между нос Ясун (Ясун Бурун) и гр. Трапезунд,[19] която навярно е обхващала и част от вътрешността на Източна Мала Азия. За разположението на река Φάσις, чието име четем в успоредния гръцки текст, вж. забел. 17. Тя може би е река Чорох, която се влива в Черно море при Батуми. Косвено указание за прабългарските поселища на юг от високите планински вериги на Кавказ се съдържа в Похвално слово за крал Тео

---

[15] Съответното място от „История Армении Моисея Хоренского", с. 55—56, гласи: „Отпустив людей западных стран, он (царь Вах'аршак) сам спускается по луговые земли близ пределов Ширая, называемые древними Верхным и Безлесным Басеном; (земли), которые впоследствии были заселены переселенцами Вх'ндур Булгар-а Вунда, по имени которого названы Вананд-ом. Селения (этих переселенцев) до сих пор называются именами братьев и потомков его (Вунд-а)." Неоснователно у П. Петров и В. Гюзелев (цит. съч., т. I, с. 53) към сведението на Мойсей Хоренски за споменатите земи е допълнено, че се намират на север от Кавказ: „Тези земи (на север от Кавказ) били обезлесени и впоследствие заселени от преселниците на вхндур булгар..." Много по-точна в това отношение е картата с автор-съставител П. Коледаров, която е поместена в книгата на Д. Ангелов. Образуване на българската народност. С., 1971, 119—120. Само че поселищата на прабългарите не са били около самото езеро Ван, както е отбелязано там, а по-северозападно, навярно по най-горните течения на реките Ефрат и Аракс и край река Чорох. Вж. разясненията в забел. 18. Твърдението на Мойсей Хоренски, че страната Вананд била наречена по името на прабългарския вожд Вунд, е в духа на библейските псевдоетимологии. Вж. J. Marquart. Die Chronologie der alttürkischen Inschriften. Leipzig, 1898, p. 91.

[16] К. Патканов. Цит. ст., с. 25.

[17] Ког (Kogh) не е днешната Колхида, както е пояснено у П. Петров и В. Гюзелев (цит. съч., с. 53). За местоположението на областите Вананд и Басен вж. Большая советская энциклопедия. Т. II. М., 1970, с. 222. Трябва да се има пред вид, че някогашната Колхида не е била само поречието на Рион в днешната Грузинска ССР, а една твърде широка област от източната част на южния черноморски бряг (вж. Ксенофонт, Anabasis, IV, 8, 22), към която е спадал и гр. Керасос, на три дни западно от Трапезунд.

[18] Според М. И. Артамонов. История хазар. Л., 1962, с. 168, безлесният Горен Басен се е намирал по горното течение на река Аракс. Арменското название Басен стои в несъмнена връзка с гръцкото название Φασιανοί 'жители край река Φάσις', срв. ἡ Φασιανῶν χώρα, от което следва, че Басен е в същност горното течение на река Чорох. Заслужава внимание обстоятелството, че у Ксенофонт (Анабасис, IV, 6, 4) Φᾶσις е може би название на горното течение на река Аракс (срв. Константин Багренородни. De administrando imperio, 55). Посочените географски сведения не си противоречат, а определят точно местата на прабългарските поселища в по-широка област по горните течения на реките Чорох, Ефрат и Аракс.

[19] За местоположението на гр. Σιδή вж. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband XIV, 1974, col. 427—428. Според W. Pape, G. Benseler. Op. cit., p. 1383, областта, на която той е бил средище, се е наричала Σινδήνη.

дорих от Енодий, писано в началото на VI в. (Hos non montanae strues, non fluminum obiectio, non negati egestas alimenti in atrum necessitatis lege continuit, dum credunt satis esse ad delicias equini pecoris lac portare)[20] — споменатите montanae strues са без съмнение Кавказкият масив, понеже по бреговете на Черно море на изток от дунавското устие няма други високи планини освен Кавказ.

Навярно вхндур (Vghndur) булгар са същият клон от прабългарската народност, който ни е познат под името уногундури (οὐνογουνδοῦροι Βούλγαροι).[21] В οὐνογουνδοῦροι или οὐννογουνδοῦροι следва да видим опростено съчетание на οὖννοι и *ὀγουνδοῦροι (= арм. Vghndur), подобно на съчетанието Κουτρίγουροι οὖννοι, οὖννοι Οὐτίγουροι у Прокопий (VIII, 5; VIII, 18) или οὖννοι Σαβήρ у Йоан Антиохийски (ed. de Boor, p. 143). Срв. οὐαρχωνίτες в „Пратеничествата“ на Менандър (ed. de Boor, I, 14), което според Г. Моравчик[22] е съставено от οὐάρ и χουννί (вж. οὐὰρ καὶ χουννί у Теофилакт Симоката, VII, 7, като наименование на две хунски племена)[23]. Неразделна част от прабългарския народ е било и оногурското племе (ἔθνος τῶν οὐνογούρων Βουλγαρῶν)[24]. От историческите извори (Агатий Миринейски)[25], свързани със събитията от средата на VI в., ни е известно името на крепостта Оногурий в Лазика (Колхида), наречена така в чест на победата, която някога, много преди средата на VI в., колхите одържали над оногурите. Възможно е битката между колхи и оногури да е станала при преселването на част от прабългарския народ през Кавказ по времето на арменския цар Аршак III (вж. по-горе). Най-ранното споменаване на оногурите в историческите извори е свързано със събития от времето на персийския владетел Шапур II (ок. 309—380), за които ни съобщава арменският писател от X в. Мойсей Каганкатваци (II, 1).[26] Според анонимната Равенска космография

---

[20] Monumenta Germaniae historica, AA, VII, 1885, p. 210.

[21] Theophanis Chronographia. Recensuit Carolus de Boor. I. Lipsiae, 1883, p. 356. Вж. още Sancti Nicephori patriarchae Constantinopolitani Breviarium rerum post Mauricium gestarum. Bonnae, 1837, p. 26; Constantini Porphyrogenniti. De thematibus et de administrando imperio. Bonnae, 1840, p. 46. Срв. В. Златарски. Цит. съч., 136—137, забел. 13 А. Бурмов. Към въпроса за произхода на прабългарите. — Изв. Бълг. истор. дружество XXII—XXIV, 1948, 336—337.

[22] Gy. Moravcsik. Byzantinoturcica. II. 1943, p. 192.

[23] Племенното название аланорси у Птолемей (VI, 14) обаче не е съчетание на племенните названия алани и орси, както четем в коментара към т. III на „Извори за българската история“ (1958, с. 229). Аланорси < ālān-ors- в същност означава 'бели алани' (със задпоставна употреба на прилагателното, както в Аспарух, вж. забел. 48). За епитетите бели и черни към племенното название българи вж. забел. 11.

[24] Така през 713 г. са наречени прабългарите от дякона и хартофилакса на Цариградската патриаршия Агатон. Вж. D. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. XII. Florentinae, 1766, col. 193 B.

[25] Agathiae historiarum libri V (III, 5). — In: Monumenta Germaniae historica, AA, VII, 1885, p. 210.

[26] Вж. История Агван Мойсея Каганкатваци. Перев. с армян. К. Патканова. СПб., 1861, с. 82 (по времето на Шапур II имало мъж хун на име Honagur, сиреч оногур). Срв. J. Schnetz. Onogoria. — Archiv für slavische Philologie, 1926, p. 159, забел. 3. Това сведение не е посочено у Д. Ангелов, В. Гюзелев. Известия в арменски извори за средновековната история на България. — Истор. преглед, 1966, кн. 1, 120—127, където пък е приведена една полулегендарна вест на арменския писател от XIII в. Стефан Орбелиан за двубоя, който вождът Уногур (Х'онагур) предложил на персийския цар Хоарав (Хосрой) Ануширван (531—579). Според М. И. Артамонов. Цит. съч., с. 76, Мойсей Каганкатваци и Стефан Орбелиан разказват една и съща народна легенда, заимствувана от етър Каторг, писател от първата половина на VI в. Вж. и М. Абегян. История древнеармянской литературы. Т. I. Ереван, 1948, 342—344. По-подробно за историята на оногурите вж. у G. Moravscik. Zur Geschichte der Onoguren. — Ungarische Jahrbücher, X, 1930, No 1—2, B. von Arnim. Turkotatarische Beiträge. I. Geschichte der Onoguren. — Zeitschrift für slavische Philologie, X, 1933, 343—345.

(Ravennatis Anonymi Cosmographia, IV, 2) от края на VII или от началото на VIII в. Оногурия се е наричала страната близо до Черно и Азовско море: Item iuxta mare Ponticam (sic) ponitur patria quae dicitur Onogoria, quam subtilius Livanius philosophus vicinam paludis Meotidae sumitatis esse decernit, adserens (incolas?) multitudinem piscium ex vicinantium locorum habere, sed, ut barbarus mos est, insul(s)e eos perfruere (IV, 2). Височините, съседни на Меотида (Азовско море), без съмнение са предпланините на Северен Кавказ, от което следва, че Оногурия се е простирала по десния бряг на долното течение на река Кубан, както твърдят Ю. Кулаковски[27] и Й. Шнетц[28]. Но в такъв случай Оногурия съвпада със земите на утигурите, които според Прокопий (VIII, 5) напуснали за известно време своите землища и преминали Кимерийския Босфор, за да участвуват в завоевателните походи на Атила 434—453) на запад[29], когато вандалите вече са се били вдигнали и са

---

[27] Ю. Кулаковский. К истории Готской епархии (в Крыму) в VIII веке. — Журнал М-ва народ. просвещения, т. 315, 1898, с. 188.

[28] J. Schnetz. Op. cit.

[29] Според Созомен (Patrolog. graeca, vol. 67, col. 1404) изпърво хуните (утигурите и кутригурите у Прокопий) не знаели, че са съседи на готите, понеже помежду им се простирало огромно езеро (Азовско море). Но веднъж един пощръклял вол преминал езерото, пастирът го последвал и след като видял отвъдната земя, възвестил това на съплеменниците си. А други пък казват, продължава Созомен, че една сърна, като бягала, показала на някои хуни-ловци път, който бил залят от водите. А ловците, възхитени от умерения климат и от добре разработената земя, когато се върнали, разказали на господаря на своето племе какво са видели. А след това хуните се отправили на поход с цялата си войска, победили готите и завзели земята им. Почти същият разказ ни е предаден и от Йордан (Getica, 121), който се позовава на Приск, византийски книжовник от V в. — ловци-хуни забелязали как една кошута се изпречила пред тях, навлязла в блатото (Азовско море) и им показвала пътя, като ту вървяла напред, ту се спирала. Ловците я последвали и преминали пешком Меотидското езеро. Щом се показала непознатата им скитска земя, кошутата изчезнала. Възхитени от скитската земя, ловците превели съплеменниците си на отвъдния бряг. Според Прокопий (VIII, 4) сърната показала пътя на кимерийците, с което име той нарича и прабългарското племе на утигурите, а Агатий Миринейски направо казва, че според легендата сърната посочила пътя на хунските племена, които се наричат утигури и кутригури и които били дошли от планината Имай (Алтай). Както твърди А. А. Васильев. Готы в Криму. Ранняя пора христианства и эпоха переселения народов. — Изв. Госуд. Акад. истории материальной культуры, I, 1921, с. 33 (срв. G. Moravscik. — Byzantion, VI, 1931, 678—679 с книгописен преглед), легендата за пощръклелия вол е наистина сходна с гръцкия мит за Ио, която, превърната от ревнивата Хера в крава и гонена от стършел, преминала през Кимерийския Босфор от Европа в Азия и след дълги странствувания стигнала до Египет, където отново приела човешки вид и добила сина си Епаф, родоначалник на многобройно племе. Легендата за Ио е дала основание на Есхил (Prom., 733) и на по-късни автори да тълкуват тракийското име Βόσπορος като 'Кравешки брод' или Волски брод (от гр. ἡ βοῦς 'крава' или ὁ βοῦς ‚вол' и ὁ πόρος 'брод'). Много по-сложна по потекло е втората легенда, която разказва Созомен, или легендата за сърната. Pio Rajna. Le origini dell' epopea francese. Firence, 1884, p. 252, е на мнение, че хуните (т. е. прабългарските племена утигури и кутригури) са заимствували тази легенда от готите или пък че историята за сърната, която са разказали Приск и Йордан, е вмъкване на готска легенда в историческия разказ за утигурите и кутригурите. Но, както обръща внимание F. Altheim. Op. cit., Bd. V, 1962, p. 27, Йордан не е гот, а е алан и следователно не може да ни разказва готска легенда (освен това Йордан се позовава на Приск), а според A. H. Krappe. Guiding Animals. — Journal of American Folklore, XLV, 1942, p. 240, легендата за сърната не се основава на някаква германска традиция, която да е по-стара от преминаването на хуните в Европа през 376 г. Напротив, западноевропейските разкази с подобно съдържание (едно диво животно посочило пътя на вандалите през Гибралтар и те преминали от Испания в Африка — Fredegarius. Historia Francorum, II, 60; една кошута превела франките през Майн, когато били преследвани от саксонците — Thietmar de Merseburg, VII, 53, срв. Jacob et Wilchelm Grimm. Deutsche Sagen, 1816, No 455; един елен минал през Рейн, като посочил брода на французите — Chanson des Saisnes; Карл Велики бил преведен от бял елен през Алпите — Chevalerie Ogier) според A. H. Krappe. Op. cit., p. 240 etc., са заемка от хунската (прабългарската) легенда. Вж. и A. Alföldi. Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen. — Archaeologische Anzeiger, 1931, p. 404 etc.; A. Alföldi. Die geistigen

се били установили в Либия (439 г.), а визиготите (вестготите) са се били поселили в Испания[30]. След разпадането на хунския племенен съюз (455 г.) утигурите се завърнали в старите си земи без кутригурите. А според Теофан

Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles. — Forschungen und Fortschritte, VII, 1931, p. 278 etc.; F. Altheim. Op. cit., I, 1959, 234—235, които посочват някои сходни легенди на уралоалтайските народности. Същностните страни на споменатите легенди са две: 1) сърната отвежда народа (ловците, войнството, племенните родоначалници) в непознати земи и 2) в непознатите земи започва нов етап от историята на племето (народа). Най-близката тюркска успоредица е една киргизка легенда, литературно обработена във великолепната новела на Чингиз Айтматов „Белый пароход" — когато киргизкото племе било унищожено от враговете и от него останали само две деца — момче и момиче, — дошла рогатата майка-кошута, която ги отвела на другия край на света, от Енисей до езерото Исък-кул, новото отечество, в което момчето и момичето народили безброен народ. Пред нас е легендата за сърната-майка и водачка, покровителка на новите племенни съюзи в новите земи, която легенда е била свойствена на много степни народности, в това число и на някои степни ираноезични племена. Вж. скитското sāka 'елен', сродно с рус. *соха* 'разклонено дърво > рало', *сохатый* 'с разклонени рога', старобълг. по-сохъ 'дървена вила', което личи и в скитското племенно самоназоваване Σάκαι у Херодот, староперс. sakā 'скит', както и в названията на отделни скитски племена Ζακάται, Μασσαγέται, Θυσσάγεται, Σαγάδαρες· Вж. тълкуванията на В. И. Абаев. — В: Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979, с. 300 и сл., 318. У народностите, при които ловът в една или друга степен е бил заменен със скотовъдство, на мястото на сърната (елена) се явява кравата (волът, бикът). Според Страбон (V, 4, 12) веднъж сабиняните посветили на Марс всички деца, които се били родили през годината. Децата били изпратени в нови земи като заселници (колони) и един бик им показвал пътя. Според Аполодор (Bibliotheca, III, 4, 1) делфийският оракул внушил на Кадм да тръгне след една крава; тя се запътила към горичката на Арес и на мястото, на което спряла, Кадм построил гр. Тива. Според една легенда крава избрала и мястото, на което била построена Троя (вж. H. B. Cook. Zeus. I. Cambridge, 1914, p. 408). Според византийска легенда чудната сърна посочила мястото, на което да бъде основан манастир (вж. G. Moravscik. Легендата за чудната сърна във Византия. — Ethnographia, XXXVII, 1926, p. 146, на унгарски език). Крайно любопитно е, че според „Български апокрифен летопис" водачът на прабългарския народ към нови земи хан Аспарух, основателят на българската държава на юг от Дунава, е рожба на крава (и тоу по нѣмь wбрѣте се нинь цaрь вь земли бльгарьстѣи. дѣтиштъ вь кравѣ ношень. г. лѣ. еже нарече се ниме емоу испор' царь. пръемь цaрьство бльгарьское. и тьи цaрь сьзда градн великїе. и на дoунавь др'стерь градъ. онь сьзда и велик пръздь отъ дoунава до мре. онь сьзда и плюска град — изд. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 282). В „Български апокрифен летопис" без съмнение има отгласи от елинистичните митове за ролята на кравата при основаването на нови градове (държави), които митове са не само в генетична връзка с мита за пощурелия вол у Созомен, сроден с легендата за Ио, но и с прабългарската легенда за сърната-водач. За общия произход на легендата за сърната-водач и на легендата за кравата-основателка на градове вж. M. Eliade. De Zalmoxis à Gengis-khan. Paris, 1970, p. 135 etc. За бурятския племенен родоначалник Ехирит, отхранен от коза, вж. забел. 11. Без основание Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. I. С., 1943, с. 156 е приел, че вь кравѣ ношень 'в крава носен' от „Български апокрифен летопис" е вм. вь крабѣ ношень 'в кошница носен', което е повод да се търси несъществуваща връзка с Из. II. 3, където се разказва, че патриархът и законодателят на еврейския народ Мойсей бил намерен при водите на Нил в кошница. У първия издател Љ. Стојановић. Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др. VII. Апокрифи и друго. 2. Као бугарски летопис. — Споменик, III, 1890, с. 191, съвсем ясно се чете вь кравѣ, така е и у Й. Иванов. Цит. съч., с. 282, който в тълкуването си допълва, че „Испор се ражда, бидейки носен в крава" (с. 275), така е и у самия Ив. Дуйчев в първото издание на антологията му (с. 156) от 1940 г. Произволната преправка на вь кравѣ във вь крабѣ във второто издание от 1943 г. е причина да бъдат подведени и по-късни изследвачи, които не са направили справка с първоизданията — вж. Ив. Венедиков. За старобългарския епос. — В: Българско средновековие. С., 1980, с. 227. За следите от легендата за чудния елен в българското народно творчество вж. студията на П. Юхас. Тюркобългарската и унгарската „Легенда за чудния елен". — Лит. мисъл, 1982, в която са дадени допълнителни библиографски сведения и са посочени не само тюркски и византийски, но и унгарски и източни успоредици.

[30] За участието на българите в хунските набези на запад вж. Paulus Diaconus. Historia langobardorum, I, 16.

Изповедник от Меотидското езеро (Азовско море) до река Куфис (Кубан) се е намирала старата Велика България (ἡ παλαιὰ Βουλγαρία ἐστὶν ἡ μεγάλη)[31], която по местоположение съвпада с България (вь вл'гарїи) в Похвалата на Фока, т. е. със земите, близо до Кимерийския Босфор, река Танаис (Дон) Меотидското езеро и Черно море. И така земите на утигурите, Оногурия и Велика България географски съвпадат, което е указание и за народностното единство на живеещите в тези земи племена. Оногурите (вж. Агатоновото ἔθνος τῶν οὐνογούρων Βουλγαρῶν) без съмнение са прабългарско племе, което се е занимавало и с риболов. Според Равенската космография жителите на Patria Onogoria са се хранели с неосолена риба (вж. по-горе), а според Теофан Изповедник[32] по река Куфис (Кубан) се е ловяла българската риба ксистон (ξυστόν). След разпадането на Кубратова България част от оногурите българи са се преселили при аварите в Панония и са признали властта на аварския хан (Теофан Изповедник)[33]. Племенното име оногури > онгри (жгри) впоследствие се е превърнало в славянско название на маджарите, които към края на IX в. са се заселили в споменатите земи по Средния Дунав.[34] Съществува предположение, че от панонските или тиските прабългари произхожда династията на хан Крум (Крум — Омуртаг — Звиница — Пресиан — Борис-Михаил — Симеон — Петър — Борис и Роман).[35] Според един житиен извор, който ще бъде разгледан по-подробно на друго място, онгрите (старобълг. жгри, среднобълг. вжгри), т. е. тиските прабългари оногури, смесени с аварите, са действували като съюзници на Крум при разгрома на император Никифор през 811 г. в един от старопланинските проходи на юг от Преслав. Съставка на прабългарската народност е било и племето на утигурите. От една страна, в изворите е отбелязано, че утигурите са родствено племе на кутригурите (Прокопий, VIII, 5; Менандър, I, 1) — οἱ κουτρίγουροι, οἱ κοτράγηροι, сиреч на котрагите (οἱ κοτράγοι), които според Теофан Изповедник и патриарх Никифор са еноплеменни на жителите на Велика България (ἡ παλαιὰ Βουλγαρία ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ οἱ λεγόμενοι Κότραγοι ὁμόφυλοι αὐτῶν). От друга страна, котрагите са тъждествени на една част от прабългарската народност — след разпадането на Кубратова България те са основатели на Волжка България (Теофан, патриарх Никифор). Едни и същи военни действия срещу византийците в околностите на Цариград през 558 г. в латинските извори (Виктор Тутунски) се приписват на българите, а във византийските (Агатий Миринейски) — на кутригурите; изобщо в латинските извори се употребява изключително народностното име Bulgari, Bulgares, Vulgares, докато във византийските извори до VII в. се срещат племенните названия кутригури и утигури. Забележително е, че в „Църковна история“ на сирийския писател от края на V или началото на на VI в. Захарий Ритор сред народите, които са обитавали земите между Азовско и Каспийско море, срещаме имената на кутригурите (куртаргир)

---

[31] Ed. de Boor, p. 357.

[32] Пак там.

[33] Пак там. Според патриарх Никифор (ed. Bonn., p. 33) българите се настанили в Панония, която по негово време (началото на IX в.) била под властта на аварите, и станали съюзници на местния народ.

[34] Вж. J. Melich. Über den Ursprung des Namens Ungar. — Archiv für slavische Philologie, XXXVIII, 1923, 244—250. Освен западнобълг. *угрин* (от жгрины), което се употребява и като лично име, трябва да се посочи и бълг. старинно *въгрѣ* 'разбойник, чудовище' от среднобълг. вжгри ‚маджари'.

[35] Вж. Сп. Палаузов. Век болгарского царя Симеона. СПб., 1852, 6—7; J. von Engel. Geschichte der Bulgaren in Moesien. Halle, 1797; с. 278. П. Мутафчиев. История на българския народ. Т. I. С., 1943, 145—146.

и българите (бургар), без името на утигурите, които очевидно са тъждествени на народа бургар или пък представляват част от него. Според Захарий Ритор прабългари (бургари) е имало и на север от Каспийските порти (Дервент), т. е. в днешен Дагестан.[36] След преселването си през първата половина на V в. (по Прокопий) кутригурите са живеели между реките Днепър и Дон и навярно са тъждествени с дучи булгар от арменската „География" на Ананий Ширакаци, в случай, че дучи наистина е погрешно написание вм. кучи (поради голямата прилика между буквите *д* и *к* в арменското писмо), както предполага Й. Маркварит[37]. Изхождайки от Кочо, име на река Днепър у Константин Багренородни, Фр. Вестберг[38] допуска, че кучи булгар са днепърските прабългари (според Ананий Ширакаци прабългарските племена са наречени по имената на реките, край които живеят). Според Агатий Миринейски, починал през 582 г., който ни разказва за събитията до 558 г., след тази дата утигурите и кутригурите поради взаимна вражда дотолкова отслабнали и се разстроили, че дори загубили племенното си име, та ако изобщо е останала някаква част от тях, тя се била разпръснала и робувала на други племена, чието име възприела. И наистина наскоро след 558 г. кутригурите попаднали под властта на аварите, а утигурите — под властта на тюрките. Нов период в историята на прабългарския народ и на прабългарската държава настъпва към края на VI в., когато в земите край Азовско море и река Кубан вземат надмощие угондурите българи начело с вожда им Кубрат. Няма съмнение, че угондурите (Vghndur-Bulgar на Мойсей Хоренски и Woghchondor-Blkar на Ананий Ширакаци) са едно и също племе с народа внтр (вгнтр, угнтр, сиреч вогонтор или угондур), който е споменат в писмото на хазарския хаган Йосиф до Рабби Хаздай ибн Шафрута, доктор и министър при двора на арабския халиф Абд-ар-Рахман ан Насър (912—961) в Кордова (Испания).[39] В писмото за този народ е казано, че някога е живеел в земите на хазарите, на север от Кавказ, и че подгонен от хазарите, преминал река Дунав и се заселил във византийските земи. Според Ананий Ширакаци прабългарите на Аспарух[40] са побягнали от Хипийската (Ἱππική

---

[36] Вж. В. Н. Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. Хроника Захарии Ретора. М.—Л., 1941, с. 81.

[37] J. Marquart. Chronologie der alttürkischen Inschriften. Leipzig, 1893, p. 89.

[38] Фр. Вестберг. К анализу восточных источников о Восточной Европе. — Журнал М-ва нар. просвещения, Новая серия, XIV, 1908, 45—49; Записка Готского топарха. — Виз. временник, XV, 1908, 237—238.

[39] A. Harkavy. Ein Briefwechsel zwischen Cordova und Astrachan zur Zeit Swjatoslaw's (um 960). — Russische Revue, VI, 1875; Mitteilungen über die Chazaren. — Russische Revue, X, 1877; А. Я. Гаркави. Сказание еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве. СПб., 1874, с. 85 и сл.; Сообщение о хазарах. А. Хазарские письма. — В: Еврейская библиотека, VII, 1879, 144—153; P. Cassel. Der chazarische Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des südlichen Russlands. Berlin, 1877; П. К. Коковцов. Еврейско-хазарская переписка в X в., Л., 1932.

[40] Името на основателя на българската държава Аспарух (Ἀσπαρούχ) у Теофан Изповедник и патриарх Никифор, исперих и есперерих в „Именник на българските ханове", испоръ в „Анонимна българска летопис" е от иранско потекло и означава 'белоконен' (от иран. aspa < и. е. *ek'u-o- 'кон' и иран. rauka < и. е. *leuk-o- 'бял', т. е. Аспарух < и. е. *ek'u-leuko- е сродно с гр. λεύκιππος < и. е. *leuko-ek'uo-). Друго етимологично обяснение вж. у F. Altheim. Op. cit., I, p. 10. За разпространението на името Asparuk, Aspurak, Aspagur (метатеза на Asparug), Ἀσπαρούκις, Ἀσφώρουγος по източните брегове на Черно море и в Кавказ през първата половина на I хилядолетие от н. е. вж. F. Yusti. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, p. 47; В. Г. Церетели. Эпиграфические находки в Мцхета — древней столице Грузии. — Вестник древней истории, 2 (24), 1948, с. 50; Ив. Дуйчев. Имя Аспарух в новооткрытых надписях Грузии. — Archiv Orientální, XXI, 1953, 353—356; Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979, 281—282. Покрай име Asparuk, на което съответствува тюркското преобразование исперих, е съществувало и име Aspar (Йордан),

ὄρη) или Българската планина, която се е простирала на север от Кавказкото било между Елбрус и Казбек, във високата част на днешната Кабардино-Балкарска АССР.

И така, както свидетелствува Похвалата на Фока, в края на V и началото на VI в. една част от прабългарския народ е живеела във Велика България (ἡ παλαιὰ Βουλγαρία ἡ μεγάλη), по бреговете на Черно и Азовско море, на река Дон и при Кимерийския Босфор, а друга част — в Сидия, отвъд Кавказ, в източната част на земите, които са на юг от Черно море. У Ананий Ширакаци Woghondor-Blkar са наречени ekn, сиреч преселници, защото, както е известно от „История“ на Мойсей Хоренски, към края на IV в. те са преминали Кавказ и са се преселили във Велика Армения.

От друга страна, Похвалата на Фока ни съобщава крайно интересни сведения за опитите на някои знатни прабългарски среди да се приобщят към византийската християнска църква или обратно — за опитите на Византия да приобщи прабългарските вождове към своята политика чрез християнството. Почитта на прабългарския вожд към мъченика Фока е ясно указание, ако не за официално покръстване и ортодоксално християнство на прабългарите, поне за проникване на някои християнски нрави или за интерес към християнството сред част от тях. Твърдението на панегириста, че прабългарите изоставят дивите си навици (дивне чюды ѡставльше) и се укротяват чрез истината (истиною ѕкротив'ше), може да се тълкува само в смисъл, че византийската църква е успяла да развие успешна мисионерска дейност сред прабългарите по бреговете на Азовско и Черно море и да склони някои прабългарски вождове и част от народа към християнството или най-малкото да ги запознае с него. Така можем да си обясним и появата на митрополията Patria Onogoria, която е спомената в анонимната Равенска космография. Постигнатото е било несъмнен успех и за византийската дипломация.

От хронографиите на Йоан Малала и Теофан Изповедник е известно, че към 527 г. един от хунските вождове на име Грод, който живеел близо до Кимерийския Босфор, минал на страната на императора, като се покръстил. Според Йоан Малала[41] покръстването станало в Цариград, а възприемник от светия купел бил самият император Юстиниан (527—565). След като се завърнал в страната си с поръка да пази византийските владения на Кимерийския Босфор, императорският кръщелник Грод заповядал да бъдат претопени езическите идоли от сребро и електрон (сплав от злато и сребро), а полученият метал да бъде продаден в гр. Босфор (Пантикапей, сега Керч). Това разгневило хуните и най-много техните жреци, които убили своя цар Грод и поставили на негово място брат му Мугел. Според В. Златарски[42] Грод е вожд на кутригурите, част от които живеели на Керченския полуостров и по времето на Юстиниан били съюзници на Византия. В. Томашек[43]

Приск; срв. Г. И. Кацаров. Антични паметници от България. — Изв. Бълг. археол. дружество, IV, 1926/27, с. 89 и сл., надпис в чест на Аспар, издигнат от населението на Беройа), на което съответствува тюркското преобразование испр. За Флавий Ардабур Аспар, византийски пълководец от V в. от ирански (алански) произход, вж. G. Vernadsky. Flavius Ardabur Aspar. — Südost-Forschungen, VI, 1941, 38—73.

[41] Ioannis Malalae Chronographia, ed. Bonn., p. 431.

[42] В. Златарски. Цит. съч., с. 88. Според W. Tomaschek. Bulgaroi. — In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissen schaft, III, col. 1041, J. Marquart. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903, 301—302 и М. А. Артамонов. Цит. съч., с. 90 и сл., Грод е бил вожд на утигурите.

[43] W. Tomaschek. Op. cit.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

се позовава на едно съобщение в „Църковна история“ на Захарий Ритор[44] за покръстване на хуните на север от Кавказ и за създаване на хунска писменост (навярно за превод на църковните книги на местния език) и смята, че покръстването на Грод е във връзка с тези събития. Според Х. Гелцер[45] и Й. Маркварт[46] обаче, а по-късно и според В. Н. Пигулевска[47] това известие на сирийската компилация (Захарий Ритор) не се отнася за утигурите и кутригурите, а за хуните сабири, които не са спадали към прабългарската народност. Обратно, М. И. Артамонов[48] е на мнение, че арменската мисия (епископ Кардост, трима свещеници и още четири лица), за която пише Захарий Ритор, се е отправила към пленниците християни, които са се намирали при кубанските прабългари, и именно в техните земи е покръстила множество варвари. Главен довод на Артамонов е, че патрицият Пров, който през 522 г. се е намирал на Азовско море, за да склони живеещите там прабългарски племена да участвуват във войната срещу персите като византийски съюзници, когато научил за арменските проповедници, срещнал се с тях и съобщил на императора за това. Епископ Кардост останал сред новопокръстените варвари 14 години, а неговият приемник, епископ Макар, построил тухлена църква.

Когато говори за почитта на прабългарския цар към мъченика Фока, панегиристът обаче няма пред вид събития от първата половина на VI в., а навярно събития от първата половина на VII в., когато е създадена Кубратова България (вь бльгарнн), спомената в похвалата. От хронографията на патриарх Никифор е известно, че към 635 г. господарят на уногондурите Кубрат, след като въстанал срещу хагана на аварите, отправил пратеничество до император Ираклий и сключил с него мир. Този мир двамата владетели запазили до края на живота си (Кубрат получил от Ираклий подаръци и бил почетен с достойнството патриций). Възможно е онзи прабългарски цар, който е изпратил меча и щита си в дар на църквата в чест на мъченика Фока, да е именно владетелят на Велика България Кубрат, към когото панегиристът в съответствие с тогавашната византийска политика към прабългарите има най-благоприятно отношение.

---

[44] Die sogennante Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Übersetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger, 1899, p. 254 etc.; Н. В. Пигулевская. Цит. съч., 166—167.

[45] H. Gelzer. Die Anfänge der armenischen Kirche. — Berichte der Verhandlungen der Königlichen Sächsischen Geselschaft der Wissenschaften zu Leipzig, 1895, p. 383.

[46] J. Marquart. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, p. 302.

[47] В. Н. Пигулевская. Цит. съч., 84—87.

[48] М. И. Артамонов. Цит. съч., с. 92 и сл.

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИ НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ ДВА АПОКРИФА

(АПОКРИФЕН ЦИКЪЛ ЗА КРЪСТНОТО ДЪРВО, ПРИПИСВАН НА ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, И АПОКРИФА ЗА АДАМ И ЕВА)

АНИСАВА МИЛТЕНОВА

Едно от най-интересните явления, които характеризират апокрифните творби, е взаимното проникване и преплитане в тях на отделни мотиви, епизоди и цели разкази. Този процес е особено добре изразен в сборниците със смесено съдържание, където апокрифите са преобладаващи. Някои от произведенията в тези сборници, преписвани като определен постоянен кръг от теми и мотиви, започват да си взаимодействуват. Твърде често книжовниците-съставители заемат и комбинират подходящи елементи от повествованието на различни творби. В резултат на преработките се появяват както нови редакции на отделни апокрифни произведения, така и нови ансамблови съчетания — цикли, основани на обща тематика или общи герои. Може да се предположи, че един от факторите, които улесняват циклизацията, е едновременното поместване на редица произведения в определен тип състав на ръкописните сборници със смесено съдържание.

В тази работа се прави опит да се проследят някои моменти от текстологическата традиция на апокрифния цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и на апокрифа за Адам и Ева. Двете творби се срещат често в състава на едни и същи по тип ръкописи, при което се забелязва своеобразна закономерност — в определени случаи те се поместват отделно и независимо една от друга, а понякога се разпространяват като устойчива цялост, допълвайки се взаимно подобно на две части от едно произведение.

Апокрифният цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, е широко разпространен в старата българска, сръбска и руска литература. Текстът на творбата привлича вниманието на изследователите още през миналия век, когато Н. С. Тихонравов, А. Н. Пипин, И. Я. Порфириев, Л. Стоянович, Г. Поливка и др.[1] обнародват някои руски и южнославянски преписи-

[1] Н. С. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863, 305—313; А. Н. Пыпин. Ложные и отреченные книги русской старины. Памятники старинной русской литературы. Вып III. СПб., 1862, 4—6; И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — СбОРЯС, т. XVII, № 1, СПб., 1877, 47—50, 96—99; Л. Стојановић. Неколико рукописа из царске библиотеке у Бечу. I. Један апокрифни зборник XVII столећа. — Гласник српског ученог друштва, Београд, 1885, кн. 63, 53—59; G. Polivka. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. — Starine, XXI, 1889, 216—218; Ів. Франко. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. II. Львов, 1896, 242—245.

а А. Н. Веселовски[2] прави опит да обобщи данните за известните до този момент представители на ръкописната традиция и да изкаже предположеня във връзка с произхода на цикъла. По същото време М. И. Соколов[3] в изследването си върху „Повест за кръстното дърво" на старобългарския книжовник поп Йеремия се спира на апокрифа в сравнителен план, отбелязвайки приликите и разликите между двете произведения.

След тези първи публикации от миналия век цикълът разкази за кръстното дърво не е бил предмет на подробно проучване. Липсва пълно събрание на преписите, както и текстологическо изследване на техните особености — редакционни различия и история на текста. Съдържанието на това интересно произведение заслужава специален литературноисторически анализ, който би могъл да допринесе за изясняване на редица нерешени проблеми относно съдбата на ранните преводни и оригинални творби на старобългарската апокрифна книжнина.

Първа стъпка към изучаване на апокрифния цикъл за кръстното дърво е издирването на отделните преписи и тяхната съпоставка. Разпространено е мнението, че най-ранният запазен текст от произведението се намира в ръкопис № 1/112 (11) от XV в. от сбирката на В. И. Григорович в Одеската държавна библиотека.[4] Този препис, южнославянски по произход, със сръбски правописни черти, обикновено се отъждествява с първообраза на апокрифния цикъл за разлика от по-късните руски преписи, които се смятат за възникнали в резултат на допълнителна обработка. Новите текстове от творбата, които бяха намерени, както и анализът на техните особености свидетелстват, че това предположение трябва да се коригира. До момента са ми известни 28 български, сръбски, молдавски и руски преписи на целия апокрифен цикъл и на части от него, които имат твърде сложни взаимоотношения помежду си.

На този първоначален етап от проучването им те могат да бъдат разпределени в три групи, основани на различията от редакционен характер:

I. Преписи с най-стройно изложение и логически издържан разказ, с най-малко необосновани пропуски, повторения и неясни места. Тази група се отличава с редица старинни черти и вероятно стои най-близо до първообраза на текста. Неин най-ранен представител, запазен днес, е текстът в сб. № 13.6.13 от първата половина на XV в., от сбирката на П. Сирку, съхраняван в Библиотеката на Академията на науките (БАН) — Ленинград.[5]

II. Преписи със следи от повторна обработка — допълване на съдържанието с някои подробности и съкращаване на други. Тук трябва да се отнесе споменатият по-горе препис в Одеския ръкопис от сбирката на В. И. Григорович.

III. Тази група преписи представлява видоизменение на втората. Разликата между тях се състои единствено в съкращение на уводната част на апокрифния цикъл, която е сведена само до едно изречение. Съкращението обаче няма случаен характер, а представлява целенасочено прередактиране на текста, за да бъде свързан той с друго произведение — апокрифа за Адам и Ева.

---

[2] А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. X. Западные легенды о древе креста и слово Григория о трех крестных древах. Приложение к XLV-му тому Записок ИАН. № 1. СПб., 1883, 367—424.

[3] М. Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888, с. 149, 155—158.

[4] Преписът е обнародван от Н. С. Тихонравов. Цит. съч., 308—313 — без последната част на цикъла „Исправленіе о двою разбоинікы" (л. 126—136).

[5] Сборникът няма аналитично описание и материалите, които съдържа, не са въведени в научната литература. Вж. приложение № 3.

В трите групи относително пълно се запазват всички основни моменти на изложението, които могат да се сведат до следните композиционни части:

а) уводна част, в която са разказани събитията, свързани със смъртта на Адам и с дървото, израснало от неговия венец, на което според легендата е бил разпънат Христос;

б) съдбата на второто дърво, на което е бил разпънат праведният разбойник;

в) съдбата на третото дърво, на което е бил разпънат неправедният разбойник;

г) въпрос и отговор, който изяснява как се е разделило кръстното дърво още в рая (само в I група преписи);

д) въпрос и отговор за произхода на кръстното дърво (кражбата на Сатанаил); във II и III група в края на тази част накратко се споменава за разделянето на дървото в рая;

е) разказ за събирането на трите дървета в Ерусалим при построяването на Соломоновия храм; в I група тази част има в началото кратък уводен пасаж за единството на трите части (Въсѣ трн дрѣва ѡ єдинѣѡ дрѣва сѫ...); във II и III група тя липсва, като изложението започва направо с вълшебния пръстен, който получава Соломон от бога;

ж) за намирането на Адамовата глава;

з) разказ за двамата разбойници.

От този бегъл преглед се вижда, че различията между отделните групи засягат отчасти и композиционната структура на апокрифния цикъл. Във II и III група текстове са изпуснати всички части, които имат свързваща роля между по-големите цялости на цикъла, вероятно сметнати от автора на преработката за излишна подробност или за ненужно повторение. В резултат на съкращението разказът е загубил стройността си и подредбата според първоначалния замисъл.

Както се спомена, най-съществените различия между преписите от I и II—III група се състоят в отстраняване на отделни подробности и добавяне на нови, както и в преосмисляне на някои моменти. За установяване на редакционните разлики тук ще се използуват преписът в сб. № 13. 6. 13 от първата половина на XV в. и Одеският препис също от XV в.[6] Резултатите от сравнителния анализ накратко могат да се сведат до следното:

1. Уводната част в Одеския препис се отличава със съществени съкращения в сравнение с преписа в сб. № 13. 6. 13. Съпоставката дава основание да се предполага първичността на текста от I група и вторичната преработка във II група:

---

[6] Имам известни резерви по отношение на датировката на ръкописа. Въпреки че всички съществуващи описания единодушно го отнасят към XV в., сравнението на почерка и палеографските особености насочват по-скоро към XVI в. Не съм имала възможност да анализирам водните знаци на ръкописа. Вж. В. Н. Мочульский. Описание рукописей В. И. Григоровича. Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса, 1890, 53—133; М. М. Копыленко, М. В. Рапопорт. Славяно-русские рукописи Одесской Государственной научной библиотеки им. А. М. Горького. — ТОДРЛ, 16, 1960, с. 550; Е. Г. Королькова, Ж. Н. Кравченко. Славянские рукописи нерусского происхождения Одесской Государственной научной библиотеки им. А. М. Горького. — Изв. Нар. библ. и Библ. Соф. държ. унив., т. III (IX), 1963, с. 35.

Сб. № 13.6.13

Одески сб. № 11

Н ре: повѣжь мнѣ мтн моа почто [снко] wць мон снко болн. мнw днвлѫ томоу азь. тн бо въсѣ егова знаешн. тн бо сне разѵмѣешн, чего радї снко болн.

. . .

Снѳ ре: жнв гь бь мон. вънидж въ ран. н прїнесж емѵ w раıа. да внжж егда како не възболнт. н став понде. н вслыша гла глць. Снѳе, Снѳе, [въ]станї, невъзможно є тамо никомѵ прїнтн. Снѳ ре. гн, wць мон болн за блгаа ранскаа того радї прїндw. аггль же гнь прнне емѵ. г. прѫтн.

ре кь мтрн своєн: w мтн моѭ ты вѣсы все егова. повѣжь намь что снко wць нашь болѣдѣеть.

. . .

Снть ре: ндемь въ ран. н прннесѵ wцѵ моемѵ. еда како оутолнт се болѣсть его. нде н выпне плаче протнвѵ раю. н прннесе емѵ архггль дрѣво.

2. Във втората част от апокрифния цикъл (за дървото, на което бил разпънат праведният разбойник) Одеският препис включва подробен разказ за греха на Лот. Може да се предположи, че обширният пасаж е вмъкнат допълнително при вторичната преработка на произведението под влияние на апокрифа „Авраам и св. Троица“, откъдето са направени буквални заемки. Към текстологическите особености на същия апокриф и на Авраамовия цикъл като цяло насочва и наименованието на река Нил, предадено нло (или преосмислено Вівнлоне от въ Нло), докато в първата група преписи последователно е Нпль, Нпло. При издирването на най-близкия до източника на заемките текст установих, че е използуван препис на „Авраам и св. Троица“, сходен с втората редакция на апокрифа, позната от сб. № 677 (Тиквешки) от края на XV в. (Народна библиотека „Кирил и Методий“ (НБКМ)—София), сб. № 740 от XVI в. (Държавния архив в Букурещ), сб. № 13.2.25 от XVI в. (БАН — Ленинград) и др.

Сб. № 13.6.13

Одески сб. № 11

Н тън wгнь невгаснмын бы до сжда. н егда съгрѣшн Лот съ джцермн своимн. дашж емѵ заповѣ да посадн тн гла внa н посадн н. н полнваше ıако же нмаше заповѣд. н възрастошж главнa н бы дрѣво велнко

н тѵ бѵдеть wгнь неоугаснмн до вѣка. н въедннo горнть непрѣстанo. н лютые звѣрн стрегѵть огнь. да ега съгрѣшн Лwть н прнидe кь Авраѵ нх покаанне ега чю Авраѵ оужасень бы вѣлнко. н поустн Лwта да погн-

н красно въ земли Маднамстѣ.	бнѣ. нди н принесн wгнь еже ѥ въ Вївнлоне рѣце. пошь Лоть н [о]брете свѣрѥ спеще. н вьзеть. г. главнии н принесе кь Аврамѡ. н внде Авр мь н почюди се. н заповѣда емѡ посадити н на горницн места н поливаты водою. да ега порастѣть главны тога сн прость w того грѣха. вода бо бе далече. .г. на днь доносеше н поливае. такоже же нзыдоше н прорастоше главнїи. нзыде древо прѣчѣдно н прѣкрасно сѣло.

3. Третата част (за дървото на неправедния разбойник) показва най-малко изменения в сравнение с останалите. Отликите в Одеския препис спрямо преписа в сб. № 13.6.13 се изразяват не толкова в съдържанието, колкото в езиковата (лексикална и синтактична) форма на разказа. Същото може да се каже за епизода с кражбата на Сатанаил — момент, който със съвсем незначителни изменения неизменно се среща във всички групи преписи.

4. Разказът за събирането на дърветата в Ерусалим е доста съкратен в преписите от II група, чийто представител е Одеският препис, някои моменти са разместени, липсва стройност и последователност на разказа, както в I група текстове. Така например в Одеския препис отначало се говори за първото дърво, което потънало в река Йордан, а после, без да се завърши разказът, се преминава към второто дърво; след предсказанието на Сивилата отново продължава историята на първото дърво. Тази част завършва с проследяване съдбата на третото дърво, което демоните донасят от Едема. Епизодът отново е силно съкратен в преписите от II група и поради това целият разказ изглежда недовършен.

5. Разказът за Адамовата глава в Одеския препис също носи белези на преработка, състояща се предимно в изпускане на отделни подробности, характерни за I група. В края е вмъкнат допълнително кратък завършек — един вид обобщено очертаване на кръстното дърво (въпрос. како бы то древо. гѣ въземь аггль н дадѣ Сїтѡ. . .), — но и той не е издържан строго последователно, тъй като в него е преплетен краят на епизода за намирането на Адамовата глава — сътворяването на Литостратона, — който в I група преписи представлява заключение на тази част. Така че завършекът в двете групи текстове гласи:

Сб. № 13.6.13	*Одески сб. № 11*
н сътворншѫ могнлѫ вели велнкѫ на главѫ тѡ радї наре сѧ лнѳостратъ. н тоу бы съборнще въсемѡ ierлмѡ.	н сътворнше Лнтостратѡ еврескн побнень. то бы съборнще въсемѡ їерлїмѡ. да ега бы прѣданїе га нашего прнвѣдоше кь Пнлатѡ Хѵ н два раз-

бонника Пилать повѣле и сътворише
въ тѣ дрѣвѣ .г. кръты и распеше Ха
на дрѣвѣ. иже ѡ главн Адамовн
израсте а разбонника вернаго. распе-
ше на дрѣвѣ иже ѡ главны изра-
сте. о десною Ха. а разбонныка не-
вѣрнаго распеше о шоую Ха. на дрѣвѣ
еже израсте на Морскон (sic) рѣце
еже посады Монсн.

6. Като последна част от цикъла във всички групи преписи се помества „Исправление о двою разбонникы“, което в по-голямата част от текстовете се характеризира с незначителни редакционни изменения. Този разказ има известна самостоятелност, което личи от факта, че понякога се помества и отделно в ръкописите като независимо произведение.

Допълнително доказателство за старинността на I група преписи, в която е отразена първичната редакция на апокрифния цикъл, е обстоятелството, че известията за най-ранните текстове на цикъла, нестигнали до нас, свидетелствуват за пълно съвпадение на текстологическите им особености с тази група. Такъв е случаят с преписа в сб. № 104 от третата четвърт на XIV в., със сръбски правописни особености и следи от български оригинал, съхраняван в Народната библиотека (НБ) в Белград и изгорял през Втората световна война. Тъй като текстът на произведението не е обнародван, нито е проучван специално, единствен източник на сведения за него са бележките на В. М. Истрин[7], който е работил непосредствено с ръкописа. Той съпоставя апокрифния цикъл за кръстното дърво с един също незапазен днес фрагмент — 3 листа от началото на XV в., № 259 от НБ — Белград. От обнародваните откъси личи, че те представят първата редакция на цикъла. Подобен извод може да се направи за преписа в сб. № 828, писан от поп Прибил през 1409 г., също унищожен при пожара в НБ — Белград. За съдържанието и особеностите на текста в Прибиловия сборник е възможно да се съди от сведенията на М. Н. Сперански[8], описанието на Св. Матич[9] и др.

Преписите от първа редакция, познати досега, са общо 15, от които девет южнославянски и шест руски.[10] Езиковите данни на най-ранните от тях дават основание да се предполага, че преводът на апокрифния цикъл е бил извършен в българските земи.

Особен интерес представлява III група преписи, в които текстът напълно се покрива с втората редакция на апокрифния цикъл с изключение на уводната част. Тук тя е сведена до следното: Єгда погрѣбоша Адама съ вѣнце, еже изѣнть и възложи на главѫ своѫ ѡ дрѣва ѡ негоже бѣ изнань,

---

[7] Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. — Журнал М-ва нар. просвещения, ч. 305, май 1896, отд. 3, с. 79.

[8] М. Н. Сперанский. Белградские рукописи.—В: Библиографическая летопись. Т. II. СПб., 1915, 8—9.

[9] Св. Матић. Опис рукописа Народне библиотеке. Београд, 1952, 135—140.

[10] Вж. приложение № 1.

еже принесе емоу Снѳь снь его, еже дасть емѳ аггль нз ρ ıа; израсте дрѣво нз вѣнца нз главы Адамовы и бы высотож велико и прѣчюно въ расто, на три растѣщıе са и въ еднно стажıе семорнцеж и бы прѣвысоко въсѣ дрѣвь.

Както се отбеляза, най-характерната черта на тази група преписи е връзката ѝ с апокрифа за Адам и Ева. Когато той се преписва във втората си редакция, непосредствено след него като продължение на разказа е присъединен цикълът за кръстното дърво в трета редакция. Този факт е отразен в следните ръкописи: сб. № 740 от XVI в. (Държавния архив в Букурещ); сб. № 13.2.25 от XVI в. (БАН — Ленинград); Ловчанския сборник от XVI в. с неизвестно местонахождение днес (само като предположение); сб. № 198 (Веселинов) от 1787 г. (НБ — Белград); сб. № 380 от XVII в. от сбирката на Румянцевския музей (Държавна библиотека „В. И. Ленин" (ГБЛ) — Москва); сб. № 925 от сбирката на Соловецката библиотека (Държавна публична библиотека (ГПБ) — Ленинград). Основателно възниква въпросът: какъв е механизмът на взаимозависимостта между двете произведения?

За да се даде точен отговор, необходимо е преди всичко да се хвърли поглед върху ръкописната традиция на апокрифа за Адам и Ева и да се изясни спецификата на вторичната преработка на творбата.

Апокрифът е сравнително добре проучен от изследователите и голяма част от текстовете са обнародвани. На първо място трябва да се отбележи изчерпателното изследване на В. Ягич[11], който въз основа на известните му тогава четири южнославянски и пет руски преписа прави опит за класификация по редакции и за определяне на текстологическите особености на преписите. Според него съществуват две основни групи преписи, които отразяват една обширна редакция с южнославянски, най-вероятно български произход и една съкратена, представена само с руски ръкописи. Разликите между двете редакции не се състоят толкова в съкращение на някои части, колкото в различния начин на подреждане на целия разказ. Това означава нова последователност на отделните епизоди, която образува стройна цялост. Ягич твърди, че вторичната редакция се отличава с по-издържана логика на действието и с хронологична постепенност. Без да се анализират подробно двете редакции, което не е задача на това изследване, трябва да се подчертае, че вторичната представлява цялостно прекомпозиране на апокрифа, за което може да се предположи, че е дело на целенасочена преработка. С многобройни доказателства Ягич обосновава мнението, че тази преработка е основана на първата редакция, но при използуването на допълнителни източници. Само така могат да се обяснят редица добавки, сред които е извънредно характерното разширение за дървото, израснало от Адамовия венец. Авторът предполага, че един от вероятните извори е Палеята, която е послужила ако не за непосредствени заемки, то за образец на прередактирания разказ. Разполагайки само с руски преписи от втората редакция, Ягич смята, че тази редакция е възникнала на руска почва, с което обяснява редица случаи на неразбиране или преосмисляне на текста. Към последното схващане се придържа и Й. Иванов[12].

Издирването на нови преписи от апокрифа за Адам и Ева, както и детайлното преразглеждане на известните досега, налага преоценка на ня-

[11] V. Jagić. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte. Adambuches des Wien, 1893.

[12] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, 208—209.

кои пунктове от това становище. Потвърди се с допълнителни данни разделението на ръкописната традиция на две редакции — първична и вторична — в противоположност на мнението на Й. Иванов за три версии. Към първата редакция на произведението днес могат да се причислят осем южнославянски преписа и един руски, който възхожда непосредствено към български оригинал; тази група напълно отговаря на означената с „А“ у Ягич.

Втората група преписи се обогати с нови четири южнославянски и два молдавски преписа,основани на среднобългарска подложка. Част от тях са известни на изследователите, но погрешно са причислявани към друга редакция. Такъв е случаят с преписа в сб. № 740 от Държавния архив в Букурещ; този препис Й. Иванов отнася към първа редакция, без да съобщава основанията си. При внимателната съпоставка на текста с издадените руски преписи, единодушно определени от изследователите като представители на вторичната редакция, се вижда, че разказът е построен по същия план и даже е с еднакъв езиков израз с изключение на руските правописни особености. Тук трябва да се отнесе и преписът в Ловчанския сборник от XVI в., в миналото собственост на М. х. Неделчев. Текстът не е обнародван освен малки части при сравнителния анализ и разночетения към първа редакция, приведени от Й. Иванов. Авторът твърди, че този препис е представител на отделна версия, която се отличава от руските преписи. При проследяване на особеностите на текста от публикуваните части се оказа, че те напълно съвпадат с характерните белези на вторичната редакция. Причина за недоразумението са както фрагментарната част от апокрифа, запазена в този препис, така и липсата в миналото на други южнославянски текстове от втора редакция, с които да се направи сравнение. Въпреки това определението на този препис може да се смята за хипотетично, тъй като засега няма възможност за цялостна съпоставка на текста.

Останалите преписи изобщо не са използувани при разглеждане на произведението: в сб. № 13.2.25 от XVI в. с молдавски произход, основан на среднобългарски оригинал (БАН — Ленинград); в сб. № 13.4.10 (Байчов) от XVI в., ресавски правопис (БАН — Ленинград); в сб. № 53 от XVI в., сръбски правопис (НБ — Белград); в сб. № 198 от 1787 г. (Веселинов) с църковнославянски правописни особености и следи от български оригинал (НБ — Белград), изгорял през Втората световна война.[13]

Съвкупността от текстологически особености на южнославянските и молдавските преписи, както и по-ранната им хронология в сравнение с известните руски преписи без съмнение подкрепят предположението, че преработването на текста на „Слово за Адам и Ева“ е извършено на южнославянска, най-вероятно българска почва. Най-ранният препис на вторичната редакция се намира в Букурещкия сборник № 740 от XVI в. Целият сборник безспорно възхожда към среднобългарски оригинал. Правени са догадки за времето, по което е възникнал съставът му — според повечето изследователи най-рано към края XIII в., а най-късно средата на XIV в. [14] Следователно може да се допусне вероятността, че втората редакция на апокрифа е възникнала също по това време.

Трябва да се подчертае, че окончателното изясняване на връзките и взаимодействията между апокрифа за Адам и Ева и апокрифния цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, може да бъде осъществено само след пълно и задълбочено аналитично сравнение между ръкописната традиция на двете произведения във всичките им преписи и редак-

[13] Вж. приложение № 2.

[14] П. А. Сыркy. Византийская повесть об убиении императора Никифора Фоки. СПб., 1883, с. III—IV.

ции. Необходимо и задължително условие за обективност на изводите е доброто познаване на гръцките и латинските текстове,[15] към които възхожда преводът на творбите. Тъй като това са задачи, които надхвърлят възможностите на сегашната работа, ще предложа за научна дискусия и по-нататъшни проучвания някои съображения относно историческия развой на апокрифа за Адам и Ева и цикъла за кръстното дърво.

1. *Първата* редакция на апокрифа за Адам и Ева се помества едновременно с *първата* редакция на цикъла за кръстното дърво в един и същ по тип състав на сборниците със смесено съдържание, но отделно и независимо една от друга: в сб. № 104 от НБ — Белград, сб. № 794 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра, ГБЛ — Москва, сб. № 326 (Аджарски) от НБКМ — София и др. Въпреки че между тях липсва очевидна връзка, забележима е голямата близост между уводната част на апокрифния цикъл и първата редакция на „Слово за Адам и Ева". Не на едно място съществуват паралелни фрази и даже лексикални съответствия, които сочат, *че сходството между текстовете не е само тематично*. Показателен е един детайл — и в двете произведения в първа редакция става дума за три пръчки (.г. пржтн), които Сит донася на Адам от рая, докато във втората редакция на апокрифа за „Адам и Ева" и във втората и третата редакция на цикъла се говори за вѣтвь или дрѣво. Ако това преплитане на еднакви мотиви не е съществувало още на гръцка почва, в непознати за нас преписи, то, изглежда, славянският преводач-компилатор е използувал апокрифния разказ за съдбата на Адам и Ева при създаване на цикличната повест, приписвана на Григорий Богослов.

2. Историята на текста на цикъла за кръстното дърво върви по пътя на проникването на редица елементи и цели епизоди от други произведения, например от разказите от апокрифния Аврамов цикъл. Наред с това произведението се е опростило, някои моменти, сметнати за излишно повторение, са отпаднали, неясните за преписвачите места и отделни изрази са заменени с други. Това е нов етап от развитието на ръкописната традиция, намерил отражение във *втората* редакция на апокрифния цикъл. Възникването на тази вторична преработка е тясно свързано с формирането на състава на сборниците от типа на Тиквешкия (№ 677 от НБКМ — София). Тя се характеризира с литературни и текстологически особености, присъщи в голяма степен на цялостната специфика на този тип сборници със смесено съдържание. Към подобен извод насочват произведенията, включени в Одеския ръкопис № 11, намиращи се в близка връзка с основния състав на Тиквешкия сборник, Букурещкия сборник № 740, сб. № 13.2.25 от БАН — Ленинград, сб. № 1161 от Църковния историко-археологически музей (ЦИАМ) — София, сб. № 13.4.10 от БАН — Ленинград и др.

Във втората редакция на апокрифния цикъл вече не се говори за .г. пржтн, а за дрѣво. На сегашното равнище на проучванията е трудно да се каже какво е предизвикало тази промяна. Възможно е само да се констатира, че уводната част на цикъла губи приликата си с първата редакция на апокрифа за Адам и Ева. Обратно — тук ясно личи сходство с втората редакция на това произведение. Този факт може да се обясни само с веро-

[15] Вж. C. Tischendorf. Apocalypses apocryphae. Zipsiae, 1866, 1—23; W. Meyer. Vita Adae et Evae. Abbandlungen der philos.-philol. Classe der Kön. bayer Akad. zu München, XIV, 1876, III Abth., 187—220; W. Meyer. Die Geschichte des krenzholzes von Christus. Abchandlungen der philos.-philol. Classe der kön. bayer. Akad. der Wissenschaften, XVI, Bd. II, 1882.

ятността непознатият автор на преработката да е познавал и използувал цикъла за кръстното дърво, и то неговата вече обособена втора редакция. В тази светлина много добре се обясняват добавките към текста на апокрифа за Адам и Ева във вторичната редакция, които В. Ягич мотивира като влияние на Палеята. Най-характерен пример за проникването на елементи от апокрифния цикъл във втората редакция в преработката на „Слово за Адам и Ева" е разширението за дървото, израснало от венеца на Адам, с което завършва текстът на апокрифа.

3. Използувайки като извор втората редакция на апокрифния цикъл за кръстното дърво, авторът на преработката на „Слово за Адам и Ева" е съкратил уводната част на цикъла и го е приспособил като продължение на апокрифа. Така се е появила *третата* редакция на цикъла. Тя е резултат от превръщането на произведението от самостоятелно в несамостоятелно, зависимо от друга творба и затова се среща в ръкописите винаги свързано с преработката на апокрифа за Адам и Ева. Връзката между двете произведения се осъществява от мотива за клончето, от което Адам вие венец и го поставя на главата си, с характерното допълнение във втората редакция на апокрифа за Адам и Ева: Н тоу израсте дрѣво из вѣнца из главы Адамовы, оставено за край на апокрифа. Това изречение няма пряка връзка с предхождащите го събития — смъртта на Ева и погребението ѝ в гроба на Авел, — а служи като преход към цикъла за кръстното дърво.

Откриването на нови преписи от двете произведения, както и по-задълбочените наблюдения върху съществуващия материал ще дадат възможност за по-точни изводи върху историята на текста. Освен това апокрифът за Адам и Ева, както и цикълът разкази за кръстното дърво са свързани с други творби — например с някои от редакциите на Разумника. Съпоставката на заемките и техните извори ще хвърли допълнителна светлина върху взаимното проникване на произведенията, а може би и върху техния произход.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов — преписи от *I редакция:*

1. Сборник от третата четвърт на XIV в., № 104, със сръбски правописни особености и следи от български оригинал, НБ—Белград, л. 49б: Слово светаго Грнгорнѧ Богословца wть Iwана вьпрось w крьстѣ чьстнымь господа нашего Нсоус Христа н за два крьста разбоннича. Начало: Адамь бѣше вндомь прѣд двьрмн ранскнмн кгда же немоу прнближн се смрть вьзболе велнко...

2. Сборник от 1409 г., № 828, със сръбски правописни особености, НБ – Белград, л. 155 а: Сло стго Глыгорїа Бгословца w Iwанна оупрось w крт҃ѣ чтнѣмь га ба нашего Iу Ха н за два крта разбонныча. оуказь wкоу. како заче се. Начало: Адамь бѣше вь Ѥдомѣ. прѣ дврьмы ранскымн. ега прнблыжн се немоу смрть. вьзболѣ велнко. снь его Сыть вьпросн мтрь сво(ю) н ре. повѣжь мн мтн моя. почто снко wць мон выжоу его болеща...

3. Фрагмент от XV в., № 259, сръбски правопис, НБ—Белград. Текстът е без начало и започва от разказа за второто дърво: ...wца своего Адама и показа емѹ w дрѣвѣ иеже изнде изъ рая и вѣзеть Сно и сътвори wгнь въ рѣце рѣкоме Ниль w дрѣва того...

4. Сборник от първата половина на XV в., № 13.6.13, двуюсов, двуеров правопис и особености на Търновската школа, БАН—Ленинград, л. 30а: Сло стго Григорїа Бгwслова. w крстѣ частнѣ и за два разбоиника. Начало: Ада бѣше въ Єдемѣ, прѣ двемн ранскымн. егда же прнблажи сѧ емоу смрть възболѣ велнко...

5. Сборник от средата на XVI в. (Пакрацки), № III.а.43, сръбски правопис, Югославянската академия — Загреб, л. 198б: Сказанїе w чьснемь кресте и за два кръста разбоиница. Начало: егда господь садеше рай, дiаволь же крадеше w всакого садовїа... (С известно разместване в композицията — частта за кражбата на Сатанаил е минала най-отпред.)

6. Сборник от средата на XVI в., № 794 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра, ГБЛ—Москва, руски правопис със следи от български оригинал, л. 305б: Слово w двою разбоиницкоу како зачаша. и како распаша и на прчто древе гда нашег Нса Ха по wбе страны. Начало: Єгда бы ржтво га нше Нса Ха тога Нродъ изби младенца нскаша га ншго Нса Ха...; л. 397б; Слово стго Грнгорна Бгослова w крстѣ честнѣ га нашего Нса Ха и w разбоиническн крстѣ како зачахоу сѧ. Начало: Адамъ бѣше в (е)домѣ пред двермн ранскымн и егда прнблажи емоу смрть... (Разказът за двамата разбойници е поместен като независимо произведение.)

7. Сборник от XVI—XVII в., № 76 от Националната библиотека — Виена, сръбски правопис, л. 11а: Слово Грнгорїа Бгослова вьпро Iwанна. Начало: Грнгорїе ре како дрѣво вь рай разѣлн се... (Подобно на III.а.43 има разместване в композицията.)

8. Сборник от XVI—XVI в. (Тулчански), № 649 от Библиотеката на Румънската АН — Букурещ, търновски правопис, л. 18б: Слово Грнгорна Богослова w кръстѣ чтно га нашего Iи Ха и w разбоиничъскыхъ кръстwхъ како зачѫхѫ сѧ.

9. Сборник от XVI—XVII в. (о. Теодор от Дубовец) от сбирката на Ив. Франко, Институт за литература — Киев, ресавски правопис с малорусизми, л. 100а: Адам бяше во Єдемѣ пред ранскымн двермн и егда же прнближе сѧ емѹ съмрьть Снф же снь его просн мтере своея повѣж мн мтн моя почто се wтцъ мон болнт...

10. Сборник от XVII в. (Аджарски), № 326 от НБКМ — София, ресавски правопис, л. 102б: Слово w дрѣве. г. на неможе распет се разбоиникь неправеднн. Начало: W дрѣва wного сьнѣднаго. w него же изгнань бы

Адамь нзь раꙗ... (Началото на цикъла — уводната част и частта за второто дърво са липсвали в подложката на ръкописа.)

11. Сборник от XVII в. (Софийски), № 684 от НБКМ — София, ресавски правопис, л. 222а: Слово w Адамѣ. Начало: Адамь беше вь єдѣме прѣ дверьмн раіскн егѫ прнблнжнше дни его кь съмрьтн н вьзболе велнко... (В този препис липсват разказите за събирането на дърветата в Ерусалим, за Адамовата глава и за двамата разбойници.)

12. Сборник от XVII в., № 214 от сбирката на Археографската комисия, БАН — Ленинград, руски правопис, л. 101а: Слово стаго Григорїе Бгослова о кртѣ чтне гѫ нше Нса Ха н о разбоннчын кртѣ како зачаху ся. Начало: Адамь бяше до єдеме пре двермн ранскнмн егда прнблнжн ся ему смрть возболѣ велнко... (Единствено в този препис частта за кражбата на Сатанаил липсва.)

13. Сборник от XVII в., № 565 от сбирката на В. М. Ундолски, ГБЛ — Москва, руски правопис, л. 136б: Слово Григорья Богослова о крестѣ честнѣмъ господа нашего Інсуса Христа н о разбоннчьскыхъ крестѣхъ како зачахуся. Начало: Адам бѣяше въ єдемѣ предъ двермн ранскнмн егда прнблнжн ся смерть взболѣ велнко...

14. Сборник от XVII в., № 1938 от сбирката на Погодин, ГПБ — Ленинград, руски правопис, л. 218б: Слово w главѣ Адамовѣ како бысть в коренн. Начало: Глава же в кореии древа лежаше... (извлечение само на разказа за Адамовата глава).

15. Сборник от XVIII в. (о. Яремецки-Билахевич), № 476 от сбирката на Иван Франко, Институт за литература — Киев, южноруски правописни особености, л. 106а: Адам бяше во єдемѣ пред двермн ранскнмн егда же прнблнжн ся ему смрть, разболѣ ся вельмн...

II редакция:

1. Сборник от XV в., № 112(11) от сбирката на В. И. Григорович в Одеската държавна библиотека, ресавски правопис, л. 4б: Сло кртѣ чтне н w двою кртѹ разбоннчю. нзбранїе Гангорїа Бгословца w блвы. Начало: Адам бѣше прѣ двермн ранскн егѫ прнблнжн се днь его к самртн одрьжн бы болезною велнкою...

2. Сборник от 1646 г., № IX. H. 16 (Š 19), писан от презвитер Велко Попович от Кратово, Народния музей в Прага, ресавски правопис, л. 340а: Сло w крте чьстнѣ н о двою кртѳ разбоннчю. Начало: Ада бѣ вь єдеме прѣ двермн ранскн егѫ прнблнжн се днь его кь самртн одрьжн бы болезною велнкою... Текстът е обнародван от Г. Поливка (цит. ст.).

III редакция:

1. Сборник от първата половина на XVI в., № 740 от Държавния архив — Букурещ, с молдавски произход и двуюсов, двуеров правопис с търновски черти, л. 28б: Слово нзбранное стго Григорїа Бгослова w кртѣ

чтнѣ н ѡ двою крт8 разбоннчю. Начало: Єгда погребоша Адама съ вѣнце...

2. Сборник от XVI в., № 13.2.25 от сбирката на А. И. Яцимирски в БАН — Ленинград, двуюсов, двуеров правопис и молдавски произход, л. 7а: (без заглавие и без начало)... възмть трн главна н принесе къ Авраамоу н вндѣ Авраамь н позна н оудивн...

3. Сборник от XVI в., Ловчански, с неизвестно местонахождение днес, непоследователен двуюсов, двуеров правопис. В описанието на Г. Иванов[16] е отбелязано: Слово ѡ крт8 чьстѣмь н ѡ двою крт8 разбоннчт8 (3 стр.). Може само да се предполага, че преписът действително е представител на третата редакция, тъй като текстът не е обнародван.

4. Сборник от XVI в. (Байчов), № 13.4.10, от сбирката на П. А. Сирку в БАН — Ленинград, ресавски правопис, л. 54б: Исправлєнїе ѡ двою разбоннкоу. Начало: Єгѫ нскаше Ародь цр҃ь гѫ бѫ оубнтн, поеть Iѡснфь бц8 сь Іс8ѡ... (само част от цикъла).

5. Сборник от 1787 г. (Веселинов), № 198 от НБ — Белград, изгорял през Втората световна война, ресавски правопис със силно влияние на църковнославянски, л. 13а: Слово нзбранное светаго Грнгорїа Богослова ѡ честномъ крест8 н ѡ двою разбоннкъ8. Начало: Єгда погребоша Адама с вѣнцем еже нзвн н возложн на глав8 свою ѿ древа егоже бѣ нзгнанъ ѿ нѣго...

6. Сборник от XVI в., № $\frac{183}{566}$ от сбирката на Московската духовна академия, ГБЛ—Москва, руски правопис. Преписът е обнародван от Н. С. Тихонравов (цит. съч., 305—308).

7. Сборник от XVII в., № 380 от сбирката на Румянцевския музей, ГБЛ—Москва, руски правопис. Преписът е обнародван от А. Н. Пипин (цит.съч., 4—6).

8. Сборник от XVII в., № 925 от сбирката на Словецката библиотека, ГПБ—Ленинград, руски правопис. Преписът е обнародван от И. Я. Порфириев (цит. ст., 96—99).

9. Сборник от 1743 г. (Дрогобицки), от сбирката на Ив. Франко, Институт за литература — Киев, руски правопис с южноруски езикови особености. Преписът е обнародван от Ив. Франко (цит. съч., 242—245).

Съществуват данни за още един цялостен препис на цикъла за кръстното дърво — в сборник от XVI—XVII в., № 2а от сбирката на Богишич в Цавтат, Югославия (Слово о крт8 чтнѣмь н о древоу разбоннчю крстоу)[17], — както и за фрагменти от произведението в сборник от 80-те години на XVI в., № 38 от НБ—Белград,[18] но нямам възможност да определя към коя редакция могат да се отнесат текстовете.

---

[16] Г. Иванов. Исторически известия и предания из Ловешко. — Изв. Истор. д-во в София, 1915, 214—217.

[17] Vl. Mošin. Izvještaj o Radu na uredenju Bogišićeva arhiva u Cantatu. — Ljetopis jugoslavenske akademije, kn. 59, Zagreb, 1954, p. 20.

[18] Л. Штављанин — Ђорђевић. Стари ћирилски рукописи Народне библиотеке у Београду. — Библиотекар, Београд, 1968, књ. 5, с. 400.

Апокриф за Адам и Ева — преписи от *I редакция:*

1. Сборник от третата четвърт на XIV в., сръбски правопис и следи от български оригинал, № 104 от НБ—Белград, изгорял през Втората световна война, л. 52б: Слово ѡ палеѥ. ѡ Адамѣ и ѡ Єузѣ ѡ зачела и до съвръшенїа. Начало: Адамь бѣше въ рай прѣже съгрѣшенїа и вса имѣаше въ хотѣнїе свое...

2. Сборник от XV в., № 681 от НБКМ — София, сръбски правопис, л. 52а: Сказанїе ѡ Адамѣ и Евзѣ. Начало: Адамь же бѣше въ рай прѣжде съгрѣшенїа и всѣми ѡбладаше еже бѣхѫ въ рай...

3. Сборник от XVI в. (Панагюрски), № 433 от НБКМ—София, двуюсов, двуеров правопис, л. 12а: (без начало) ... родн сна Евга и нарет име емоу Снть и ре Евга къ Адамоу. азь родн сна мѣсто Авела...

4. Сборник от XVI в., № 149 от Националната библиотека — Виена, ресавски правопис, л. 32б: Слово ѡ Адамѣ и ѡ Ѥввѣ. ѡ зачела и до съвръшенїе. ѕказъ. Начало: Бѣше Адамь въ рай прѣже съгрѣшенїа и въсѣ имѣше въ хотѣнїе...

5. Сборник от XVI в., № 794 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра, ГБЛ—Москва, руски правопис със следи от български оригинал, л. 311а: Слово ѡ Адаме и ѡ Евзе ѡ зачала и совершенна. Начало: Биаше Адамъ в рай пре согрешенна и все имаше якоже хотѣше...

6. Сборник от XVII в. (Аджарски), № 326 от НБКМ—София, ресавски правопис, л. 11б: Слово ѡ Адамѣ и ѡ Ѥввѣ ѡ зачела до съвръшение оуказь. Начало: Бѣше Ада въ рай прѣ съгрѣшенїа. и вьсе имѣхоу въ хотѣнїе...

7. Сборник от XVII в., № 738 от НБ—Белград, изгорял през Втората световна война, сръбски правопис, л. 102а: Слово о Адамѣ и Ѥвѣ ѡ зачела како быше. Начало: Бѣше Адамь въ рай прѣжде съгрѣшенїа и въсе имѣаше въ хотѣнїе свое...

8. Сборник от XVII—XVIII в., № 147, Академичната библиотека — Белград, сръбски правопис, л. 70а: (без начало)... и вазложї на главѣ свою и прїзва вьсе чеда своа и ѵнѣчїа нхь...

9. Сборник от XVII—XVIII в. (Беловски), принадлежи на протойерей Д. Константинов от с. Голямо Белово, сръбски правопис с новобългаризми, л. 228б: Слово ѡ Адаме и ѡ Ѥввѣ. ѡ зачела до съвръненїе (sic) оуказь Начало: Бѣше Адамь въ раы прѣже съгрешенна. и вьса имѣше въ хотенїе и въса въ хотенїе его ходѣхѫ...

II редакция:

1. Сборник от XVI в., № 740 от Държавния архив — Букурещ, с молдавски произход и двуюсов, двуеров правопис, личи Търновската школа, л. 18б: Слово ѡ Адамѣ ѡ зачала до конца. Начало: Бѣше Адамъ въ рай прѣжде съгрѣшенїа и въсѣ въ хотѣнїи свое имѣше...

2. Сборник от XVI в., № 13.2.25 от сбирката на А. И. Яцимирски, БАН — Ленинград, двуюсов, двуеров правопис и молдавски произход, л. 1а: (без заглавие, начало и край)...пр҃ïнде дїаволъ свѣте҃ ꙗко а҃гг(ель) н р҃е нама что вамъ р҃е гъ...

3. Сборник от XVI в. (Байчов), № 13.4.10 от сбирката на П. А. Сирку, БАН — Ленинград, ресавски правопис, л. 60б: Слово ѡ Адамѣ ѡ҃ зачела н до конца. Начало: Адамь бѣше прѣже сьгрѣшенїа вь рай. н вьсѣ имаше хотѣнїе свое...

4. Сборник от XVI в., Ловчански, с неизвестно местонахождение днес, непоследователен двуюсов, двуеров правопис, л. 95а: (без начало, запазени са само два листа от края на апокрифа).

5. Сборник от XVI в., № 53 от НБ — Белград, сръбски правопис. Текстът не ми е достъпен.

6. Сборник от 1787 г. (Веселинов), № 198 от НБ — Белград, изгорял през Втората световна война, ресавски правопис със силно влияние на църковнославянски, л. 8б: Повѣсть ѡ҃ Адамѣ н сн҃ ѡ҃ начала даже до конца. Начало: Бꙗше Адамъ в рай прежде согрѣшенїа н всѣхъ в хотѣнын имаше н вса хотѣнїа его ходꙗхѫ...

Няма да се спирам подробно на руските преписи, които са обнародвани в сб. № 358 от Румянцевския музей, ГБЛ — Москва, XV—XVI в.;[19] в сб. № 380 от Румянцевския музей, ГБЛ — Москва, XVII в.;[20] в сб. № 637 от сбирката на В. М. Ундолски, ГБЛ — Москва, XVII в.;[21] в сб. № 868 от Соловецката библиотека, ГПБ — Ленинград, XVII—XVIII в.;[22] № 925 от Соловецката библиотека, ГПБ — Ленинград, XVII—XVIII в.[23]

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3

Сборник № 13.6.13 от сбирката на А. И. Яцимирски, БАН — Ленинград, съдържа 127 + II листа, размер малка осмина. Изписан е с четлив полуустав по 20 реда на страница. Запазени са фрагменти от водни знаци, повечето от които могат да се отнесат към края на XIV и началото на XV в. (бича глава с кръст — № 14502 от 1420 г.,[24] ножици — № 2622 от 1390 — 1400 г.,[25] еднорог — № 6048 от 1390—1400 г.).[26] Правописът на ръкописа е двуюсов, двуеров, като преписвачът се е придържал към принципите на Търновската книжовна школа. Съвкупността от палеографски белези свидетелствува, че сборникът е български по произход. През XVIII в. той вероятно се е намирал в манастира Нямцу, тъй като на вътрешната дъска на предната корица има румънска преписка от това време за построяването на иконостас в манастира на 12. VIII. 1521 г. Може да се предположи, че приписката представлява препис от по-стара бележка със същото съдържание.

---

[19] Н. С. Тихонравов. Цит. съч., 298—304; А. Н. Пыпин. Цит. съч., 1—3.
[20] А. Н. Пыпин. Цит. съч., 4—8.
[21] Н. С. Тихонравов. Цит. съч., 1—6.
[22] И. Я. Порфирьев. Цит. ст., 208—216.
[23] Пак там, 90—96.
[24] G. M. Briquet. Les filigranes. T. 4. Leipzig, 1923.
[25] Vl. Mošin, M. Tralić. Vodeni znakovi XIII: XIV vjeka. Zagreba, 1957.
[26] Vl. Mošin, M. Tralić. Op. cit.

Ръкописът съдържа: апокрифът „Как Марта осъди Пилат“; слово от Йоан Златоуст за милостинята; из поученията на пророк Езекия; слово на Атанасий Александрийски за православната вяра с бележка — прѣписано нз латинскаго блъгарскы; Ходене на Богородица по мъките (кратката версия); Въпросите на Йоан Богослов към Авраам на Елеонската планина; тълкование на евангелието от Матей; за православната вяра според изреченото от 12-те апостоли; слово от Григорий Ниски за православната вяра; слово за ересите; Откровение на Йоан Богослов; апокрифно житие на мъченица Петка и др.

Апокрифният цикъл за кръстното дърво е поместен на л. 30а—37б.

СЛО СТГО ГРІЇОРІА БГѠСЛОВА Ѡ КРТѢ ЧАСТНѢ Н ЗА ДВА РАЗБОННИКА ѠЧЕ БАВН

Ада бѣше въ Єдемѣ, прѣ двемн ранскымн, егда же прнблнжн са емоу смртъ, възболѣ велнко. Снъ его Сн въпросн мтре свож н ре: „Повѣжь мнѣ мтн моа почто снко[1] ѡць мон снко болн. Мнѡ дивлѧ томоу азь. Тн бо въсѣ егова знаешн. тн бо сне раздмѣешн, чесо ра снко болн.“ Єва ре сноу: „Въсега желае блага ранскаа, ега тѡ ра снко болн.“ Сн ре жн гь бь мон. Вънндж въ ран н прїенеж емѹ ѡ раıа, да внжж егда како не възболн.“ Н ста понде. Н вслыша гла глашь: „Снѳе, Снѳе, станї[2], невъзможно є самоз ннкомѹ прїнтн.“ Сн ре: „Гн, ѡць мон болн за блага ранскаа, того ра прїндѡ.“ Агглъ же гнь прнне емѹ .г. пржтн. Н ре емѹ: „Се є дрѣво просвѣщеные въсемоу мнроу; се є дрѣво въскрѣшенне мртвнмъ; се є дрѣво спсенїе мнрѹ; вѣрѹжцнн въ цртво нбное вънндж.“ Н възе Снѳь н прїнесе Адамѹ. Ада же вндѣ познатѡ. Н възджхнж велмн н ре: „Се ѥ дрѣво раздмное, сего ра нзгна бы нз раıа.“ Н възе н, н нсплете вѣнє себе, н възложн на главж н оумрѣ. Н погребошж Адама с вѣнце въ Гервн блатѣ въ Недемѣ. Н нзрастошж .г. пржтн нз главн Адамовн н пакы съставшн са єдно бы. Н расте дрѣво таково .з. кратн раздѣлѣжще са на трое н пакы състажцн са; н нзыде бо дрѣво нзь Єдема, велнко красотож н внстотож н ннкто же ѳбо того не вѣдѣше н то є дрѣво жнвотное.

Оука ѡ дроугѡмъ дрѣвѣ чьстнѣ, на не же распат са разбоннык праведны. Ѡ тогоже дрѣва възж агглъ гнь въ ран, н въложн его въ земла рекомжа Мадна. Єгда ре архгглъ Снѳу помѣнѫтн ѡца своего Адама

[1] Sic.
[2] Вм. въстанї.
[3] Вм. тамо.

н оуказа емоу дрѣво, еже нзнде нз раꙗ, н възꙗ Сн н сътвори wгнь въ рѣцѣ рекомѣ Нило, н тъи wгнь невгаснмыи бы[4] до сѫда. Н егда съгрѣшн Ло съ дѫщермн своимн, дашѫ емѹ заповѣ да посадн тн главнѫ н посадн н. Н полнваше ꙗко нмаше заповѣ. Н възрастошѫ главнѫ н бы дрѣво велнко н красно въ земли Маднамстѣ; то бо дрѣво спсена рw мно вѣрѭщнн въ немъ; поне тако глашена тw распѫ сѧ Хс бѣ; н mnosh бо вѣрѭще въ дрѣво тоу прѣбываxѫ въсегѫ.

Оуказь w третїе дрѣвѣ на нем'же распат сѧ разбонни невѣрнии. Егѫ бѣше врѣмѧ потопх, тогѫ нзне вода потопнаа w дрѣва того животворѧщаго. Н осъше вода потопнаа; дрѣво же wста прн рѣцѣ Мер'стѣн. Егдѫ нзве Монси нсранатѣнн н потопн Фараона н пришеш8 Монсewвн на рѣкѫ горкѫ, нарицаемѫ Меръ, н не бы что пнтн поне вода горка бѣше. Н еврене[5] къ Монсewвн: „Повѣжь на что хоще пнтн.“ Н сътворн Монси мѧтвѫ кѫ бѣ: „Спси гн лю своѭ н блвн достоꙗнїе свое.“ Тогѫ показа емоу аггль гнь дрѣво нз раꙗ нзшеше на водѣ потопнѣн. Н възꙗ Монси тн пѫтн кртawбразно н въдржзн въ водѫ горкѫ н бы слака w дрѣва. Дрѣво же възрасте красно н велнко, нмѣѫ н внсотѫ велкѫ н лѣпотѫ краснѫ.

Въпро: Како дрѣво раздѣлн сѧ въ ран? Wвѣ: Егда съгрѣшн Ада тогѫ дрѣво разбн сѧ на трї чѧстн. Двѣ чѧстн падоста — Адамова н Евїна. Гнѣ же чѧ стоаше. Въпрw: Что бѣ дрѣво како паде сѧ? Wвѣ: Егда садн бѣ ран, тогда Сатанаиль w въсѣкго садн крадѣше, мнѧ ꙗко не вѣ гь; н проснпа посрѣ раꙗ, крнѫ сѧ w гѫ. Тогда гь дхь свон посадн вънатрь н ре: „Съ нбо[6] тѣло мое н дхъ мон н бѫде на прогнанїе дїаволѹ, а члкw веселїе.“ Н по нзволенїю томоу, сътворн чловка, такоже н тw ра дꙗволъ прокла бы; тогѫ наре нмѧ емѹ дїаволъ н то ра wрнѭ сѧ w гѫ. Дїаво нзше ре къ гѹ: „Блве[7] [...] на сѫ н азь посрѣ сѧ.“ Егда прїнде Сатанан да внтъ дрѣво еже посадн, тогда дрѣво его гонѣше н нзгна его нз раꙗ почрънѣ.

---

4 Вм. бы.

5 Проп. рѣша.

6 Вм. нзбор.

7 Проп. „Гн, блвн еже насанхъ.“ Ре гь: „Вьсѣ блвено ѥ н тѹ азь есамь посрѣ.“

Ѕка̀ какѡ съ҃бравшїи сѧ чѧсно̀ дрѣво̀ въ їерл҃мъ, разѕмѣн добрѣ. Въсѣ три дрѣва ѡ̀ єдно̀ дрѣва сѫ̀ и по гл҃ѹ гню̀ раздѣлан архгг҃лъ то дрѣво на три чѧсти: Гна̀ дадѣ Снѳѹ — три пръти и принѐ wц҃ѕ своемѹ Адамѕ, и ѡ҃звн себѣ вѣнѐ и поставн на главѣ своен и ѹмрѣ; и тѹ ѡ҃зрасте дрѣво животворѧщее. Адамовѫ̀ чѧ̀ дрѣва въврѣже а҃нгл҃ъ гнь̀ въ рѣкѫ̀ Тигръ и ѡ҃знѐ его въ землѧ Маднамьскѫ̀; и повѣда а҃гг҃ль Снѳѹ дрѣво то; и сътворн wгнь̀ помѣнѫ̀тн wц҃а своего Адама въ рѣцѣ рекомѣн Нило; и ѡ̀ то wгнѣ̀ въздѫ̀ и ѧ҃ три главна и посаѵ̀ въ землы Маднамлн; и тѹ възрастwшѫ̀ главна, дрѣво спсенїе мрѕ. Свжїна чѧ̀ ѡ̀ дрѣва то ѡ҃знде на водѣ потопнѣн и wста прн рѣцѣ Мерсцѣн; крѣтаwбразно посадн то Монсн.

Єгда Соломонъ дръжаше печа҃ гл҃ ншго і҃в хѧ̀ и wблаѧше демонн; и съза̀ дѡ̀ бжїн стын Снwнь; тогда прннесоша дрѣво еже посаѵ̀ Монсн прн Wрданн поставншѫ̀ почннѫ̀тн. И wповонвшѕ сѧ ѡ҃рданю ї̀ възѐ дрѣво и погрѫ̀зн его въ глѫбннѣ своен. И Соломонъ wскѫ̀бн сѧ ѕѣло, понѐ хотѣше покрнтн дѡ̀ бжїн. И прѣбы дрѣво въ глѫбннѣ три лѣта. И прїнде мѫ̀ нменѐ Єлнсен и хотѣше дѣло себе дѣлатн. И секнра его въпаде въ Єрда̀ и вънпде же и Єлїсен нскатн секырѫ̀ своѫ̀. И wбрѣте секырѫ̀ вънѧзшѫ̀ сѧ въ дрѣво. И пришѐ повѣда Соломоню̀ цр҃ю и посла и прїнесошѫ̀ его. И ѕмѣрнше цр҃квъ и не прїѫ̀т сѧ. И къ wлтарю̀ съхранншѫ̀, понѐ многа знаменїа творѣше. Повѣдашѫ̀ Соломонѕ: „Вѣмо и дроугo дрѣво въ землн Маднамлн. И то дрѣво мнѡ̀ знаменїа творн и многы даетъ спсенїе, и велмн сто̀ нарнчет сѧ.“ Соломо̀ ре҃: „Прїндѣ̀ и понмѐ его аще тако сто̀ е҃, пакы къ стомѕ храмѕ прннесѐ его.“ И пришѐ къ дрѣвѕ Соломо. а҃ю̀ еже вѣрвѫ̀ще въ дрѣво спсенїа̀ ра҃ въпнахѫ̀ съ слъзамн велмн: „Ѡ̀ Соломоне цр҃ю, что̀ се творнш! То дрѣво бждѐ крть̀ животворщн. Ѡ̀ Соломоне, то̀ е҃ дрѣво спсенїе въсемѕ мрѹ̀ и просвѣщенїе въсѣ̀ тенн. Ѡ̀ Соломоне, то̀ е҃ дрѣво разрѹшенне адѕ ѡ҃звода̀ и Адама, ꙗко прр҃цн прорекошѧ. Ѡ̀ Соломоне, молн тн сѧ слъзно не посѣцан дрѣво сне. Где лн прощъвтошѫ̀ главна и сътворншѫ̀ таково дрѣ(во)? Почто снце дѣешн? Бь҃ себе ра҃ сне дрѣво сътворн ѥ҃.“ Соломонь ре҃: „Въ нстннѫ̀ сто̀ е҃, то ра҃ къ стомѹ̀ храмѕ прннесѐ его.“ И мнозѣ̀ порази тѹ. И wкрѣтн дрѣво и прнѐ его въ їерл҃мъ. І̀ прнмѣрн къ цр҃квн и не прнѫ̀т сѧ. И положнвше его по землн. Лю̀ е҃ вѣрвѫ̀ще въ дрѣво съ҃бравше

вѣне дрѣвоу и принесошѫ къ дрѣвѣ плачѫще сѧ велми, и сѣше познаахѫ дрѣво мнозѣм же събравшиⷭ сѧ тѣ. Снвла же чювши w дрѣвѣ тwⷭ и пріинде виделѣ его и сѣде на неⷭ, оуже бо заднѣа ен пріапошѫ къ дрѣво. Снвла ре: „W трѣклатое дрѣво!“ Люе же вѣрвѫще въ дрѣво еднѣм гласw въпиѫще: „W трѣблаженое дрѣво! На немⷠже распат сѧ Хс.“ Такожде и Соломо ре. И възвигше дрѣво и пріложишѫ къ дрѣвоу, еже посади Монсн. Соломон же ре: „W чюдо дивное се! Нзобрѣтw двѣ дрѣвѣ, више бо еста въсего свѣта и краснѣн въсего виденїа и чюдотворително велико и не могѫ покрыти дw бжїн. И събравши въсѧ демони въпрашааше и рекь: „Не вѣсте ли нѣгде дрѣво да покрнѫ цркw снѫ?“ Wни же рѣшѫ: „Вѣмо[8] [прѣчюудно дрѣво и красно висотою еже нигѣ таково wбрѣтает се на земли.“ Соломонь ре: „Гѣ таково дрѣво иѣ?“ Wни же реше: „Прѣ двермн ранскн вь Єдѣме.“ Соломонь црь ре: „Каково то дрѣво иѣ?“ Дѣмони реше: „Чѣдно иѣ побїа снхь дрѣвесь иѣ и листвнемь и вьзрасто. И чѣдѣса творить седмицею на тро разелает се и пакы въ едино съставлает се. Страшно намь иѣ гледати и w нѣмь глати.“ Соломонь ре: „Колико места далеко иѣ w Іеролима до Єдѣма?“ Дѣмони рѣше: „Яко иѣ паприщь .н. тнсѣшь.“ И повелѣ нмь принести его съ ветва и корѣнне. Дѣмони реше: „Цѣ, страшно намь иѣ зрети его и не смѣемь пристѣпити и принести.“ Соломонь црь съ гнѣвомь ре нмь: „Заклинаю вн вь нме сътворшаго нбо и землю понмете съ вѣтвами и крено его принесете зѣ.“ И принесоше главѣ Адамовоу вь корѣне дрѣва. Видѣ Соломонь дрѣво оудивн се красоти и висоти его; принесоше его и wсекоше корѣнне его; дрѣво принесоше вь стїн Снw; премѣри его и прѣхожаше више мери; ега възнесоше на црквь недоста мѣрѣ. И wскрьбѣ Соломонь и ре: „Вако црѣ нбны, аще и недонь есамь, нь цра ме есн поставилъ. Что вижѣ три дрѣва нже wбрѣтохь на земли что творѣть чѣдѣса вѣлика и дивлю се w ныхь яко чѣна соуть. И сахрани и приложи ка стомѣ wлтарѣ твоемѣ прѣ црковнн двѣрми. И вижѣ яко твою славѣ ждѣть твоего пришествиа ка чакомь млодїа ради мати твоее.“ Вьсе три дрѣва] съчна[9] же бѣхѫ яко едино, поне бо w единого бѣхѫ.

---

[8] На това място в сб. № 13.6.13 липсва един лист. Текстът в скобите е допълнен според сб. № 76 от Националната библиотека — Виена, XVI—XVII в., 14б—15б, като най-близък южнославянски препис до сегашния.

[9] Вм. съчетана.

Глава же Адамова въ коренї древѧ лежаше на кран Ерма и не вѣдѣаше никтw то є глава Адамова. И изнде Соломонь цр҃ь на ловь. Єдн же w рабь его ношаше горнаж его багрѣнищ и ястреба и хрта; и wдѣлан сѧ w него. И въезаапж бы боурѣ велика; ра видѣвь пещерж и вънде; и видѣвь тако яко каме нѣ, нж костъ, велми дивлѣше. Боурѣ же дъжевнаа прѣста и раб изнде къ ц҃рю. Соломонъ съ гнѣвомъ ре емѹ: „Почто тако сътвори — свитж можь ти есн въза; мене боурѣ потопї; почто ти не wбѣревань бы?“ Wн же wвѣща ре: „Г҃н, видѣ пещерж и вънидw; w бо є костъ, а не пещера.“ Ц҃ръ ре: „Пондж и внжь а.“ На оутра же изнде и видѣвъ а. И повелѣ wчистити ж w прьсти и w въсего коренна. Видѣв же Соломон и позна ꙗ кото є глаа прѣдѣда нашего Адама; позна како принесена бы. И събра Соломw въса дръжавж своа и ре: „Како азь створ и въсн тако сътворѣте.“ Наrw же ре: „Сн г҃н!“ Соломон же въза каменъ и ре: „Поклонѣж ти сѧ ꙗко и прьвон тварн гны.“ И паки ѕдари камень и ре: „Побиваж та ꙗко прѣстжпника бжїаго.“ Наrw же ве тако сътвори. И сътворишж могнаж вели великж на главож тw ра наре сѧ Линострать. И тоу бы съборище въсемѹ їерлмѹ.

Слово w два разбонника како зачашж сѧ и како распашѧ на прѣчистѣ древѣ wбѣ стра г҃на б҃а нашего І҃у Х҃а. Б҃гословн wче. Єгда бы рожжство г҃а нашего І҃су Х҃а, егда изви Нrw младанца ищ и г҃а, тога пож Hwснфь прѣчистжа бц҃ж Мр҃їа съ wтрочате и пр҃инде въ Єгупе, ꙗко же ре емоу а҃гл҃ъ. Бѣхж бо въ горѣ два разбонника съ женами и съ чждми своими. Имахж бо женн и два младенца. Єдина женъ болна бѣ срцемъ; .г. днн wроча же еж малодшно бѣ гладе; а дроугомѹ разбонникѹ жена не възираше на wтроча дрѹзѣ своен, поне бѣше единаго сна. Тога оухванижж Їwснфа съ бц҃ем носаще г҃а. Видѣв бо разбонни бц҃ж съ младеце и въздраува сѧ велми да възонтъ wтроча его. Тако ре разбонни къ дроугѹ своемѹ: „Не сътворимо мжжѹ семоу ничто, ни женѣ его, да въздонт ми wтроча.“ Поемше Hwснфа съ бц҃ем носаще г҃а и пр҃иёше и въ wбитѣлъ свож. Въземъ разбонни wтроча свое и да его бц҃и и ре ем: „Не сътвори зла срцоу своемоу; аще въздоншн wтроча мое, не сътвори тебѣ ничто печални, ни мжжоу твоемоу.“ Бц҃а въземши wтроча разбонниче и възон его .s.

дны ѡ съсцоу прѣчистню. Жена же разбоиница встрабивши[10] сѧ. И въздадова сѧ разбоини ре: „Аще не пріиша би жена сна къ на, азь себе ѡроче погоубилъ бы.“ И ѡпѣсти Іѡсифа съ Мріеж носаща га; и съ велики дари ѡпоустиста и. Младенца же двѣма разбоиника възрастоста и биша разбоиницї іако и родителе и. И егда приведоша къ распатию га нашего Іс Ха и емше разбоиника ѡба и пріведоша и къ Пилатоу, Пила же повелѣ распати и. И сътворше въ частны древѣ .г. крты и въдрѣзиша на разбоиницѣ; иде бѣ гла Адамова тѣ распаша га, на древѣ еже израсте из гроба Адамова. Разбоиника же еже въздон стаа бца распаша ѡ десниа га, на тѡ древѣ е посади ѡ .г. главна; тако въпиаше: „Помѣни ма, ги, ега пріидеши въ цртвы свое.“; и тако въниде въ ран. А дроугаго разбоиника распаша на древѣ еже Монси въсади въ Мерьстѣи рѣцѣ; тако же и нелѣпо глаше и испаде; Ада же сѧ крты кръвиж га нашего Иу Ха емѣже слава въ вѣкы амиь.

[10] Вм. здрава бы.

НЯКОИ НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ ЛИТЕРАТУРНИТЕ ОСОБЕНОСТИ НА АПОКРИФА „СЛОВО ЗА АДАМ И ЕВА“

ДИМИТРИНКА ДИМИТРОВА

В старобългарската литература се разпространяват различни по жанр и тематика апокрифи, свързани с живота на Адам и Ева. Основните мотиви, които се разработват в тях, са във връзка с представите за „сътворението“ на „първия човек“ и смисъла на неговото име, за греха и наказанието на Адам и Ева, за мястото на Адам в задгробния свят, за съдбата на неговата глава и пр. Те образуват своеобразен тематично обособен цикъл, в който могат да се проследят отделни влияния и взаимни проникванията между сродни по тематика произведения. Тук ще бъде разгледано едно от тези произведения — апокрифът, познат в науката под заглавие „Слово за Адам и Ева“. Този апокриф заслужава особено внимание, тъй като в него се наблюдава активна редакторска намеса както при превода на старобългарски език, така и при широкото по-късно разпространение на произведението. В резултат на тези преработки „Слово за Адам и Ева“ е известно в две основни редакции в рамките на старобългарската литература.

Научният интерес към този апокриф се появява в 60-те години на XIX в. А. Н. Пипин пръв издава текста по три известни нему преписа през 1862 г.[1] На следващата година Н. С. Тихонравов издава два нови и обнародва за втори път един от вече публикуваните преписи.[2] През 1877 г. И. Я. Порфириев също издава три нови преписа,[3] като прави опит и за литературноисторическа характеристика на произведението.[4] В предговора към изданието авторът се спира на някои общи моменти и разлики между славянския вариант на апокрифа и издадения от К. Тишендорф гръцки апокриф, наречен „Апокалипсис на Мойсей“[5]. Порфириев разглежда някои от допълненията, направени според него на славянска почва, какъвто е мотивът за Адамовия запис. Най-пълно проучване на текста на „Слово за Адам и Ева“, сравнено с латинския и гръцкия вариант на апокрифа, прави В. Ягич през 1893 г.[6]

---

[1] А. Н. Пыпин. Ложные и отреченные книги русской старины. Памятники старинной русской литературы. Вып. III. СПб., 1962, 1—6.

[2] Н. С. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. СПб., 1863, 1—16.

[3] И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по спискам Соловецкой библиотеки. — В: СбОРЯС, т. 17, 1877, 90—96.

[4] Пак там, 34—40.

[5] C. Tischendorf. Apocalypses Apocryphae. Lipsiae, 1866, 1—23.

[6] V. Jagič. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches. — Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. classe, XLII, 1893, 84 p.

Ягич разполага с достатъчно преписи, което му позволява да им направи стройна класификация. Някои съвременни изследвания доказаха правотата на хипотезата му, че втората редакция е дело на старобългарски автор.[7]

В българската наука по-специално внимание на апокрифа отделя Й. Иванов, който разглежда богомилските елементи в него.[8] Ив. Марковски прави кратък преглед на известните апокрифи за живота на Адам и Ева, като се стреми да определи мястото на българския вариант сред тях.[9] През последните години Ем. Георгиев[10] и Д. Петканова[11] се спряха на някои литературни особености на произведението, без да правят подробен литературен анализ. Все още не са изследвани композицията на апокрифа, принципите на изграждане на образите, литературните особености на втората редакция и др., които ще бъдат разгледани в тази статия.

„Слово за Адам и Ева"[12] според жанровите си особености е „биографична повест"[13]. Основна тема на произведението са животът и смъртта на Адам и Ева. Главно действуващо лице в него е Адам, а образът на Ева е изграден на втори план. Разгледан в системата на средновековната литература, този апокриф има много допирни точки с житията. Молитвите на героя, самоунижението му, намесата на свръхестествени същества — дявола, ангелите, самия бог — са мотиви, характерни за агиографията. Едновременно с това се наблюдава влияние и на някои старозаветни форми. Основната композиционна форма — разказ в разказ, — няколкото гледни точки, от които се предава развитието на действието, и последвалата оттам многоплановост на образите са особености, характерни за някои юдейски произведения, включени в Стария завет[14]. В това отношение би било интересно да се проследят в сравнителен план всички известни на етиопски, латински, славянски и други езици апокрифи за Адам и Ева. Но дори когато се сравнят текстовете на „Апокалипсис на Мойсей" с познатите две старобългарски редакции на „Слово за Адам и Ева", проличава процесът на християнизиране на произведението, от една страна, а, от друга — постепенното му обработване съобразно с житийните норми. В „Апокалипсис на Мойсей" типично християнски

---

[7] Срв. поместената в тази книжка статия на А. Милтенова.

[8] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, 219—227.

[9] Ив. Марковски. Вехтозаветни апокрифи и псевдоепиграфи. — Год. Соф. унив., Богосл. фак., т. 15, 1937/38, 51—53.

[10] Ем. Георгиев. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, 87—93.

[11] Д. Петканова-Тотева. Апокрифи и фолклор. С., 1978, 29—66.

[12] При анализа използувам следните текстове: за първата редакция — препис от XVI в., сб. № 433 от Нар. библ. — София (Панагюрски), обнародван от Й. Иванов. Цит. съч., 211—217; за втората редакция — препис от първата половина на XVI в., сб. № 740 от Държавния архив — Букурещ (микрофилм) и препис от XVII в., сб. № 380 от Румянцевския музей (Държ. библ. „Ленин" — Москва), обнародван от А. Н. Пыпин. Цит. съч., 4—7.

[13] Жанрът на „Слово за Адам и Ева" погрешно е определен от Н. Шиваров. Литературните жанрове в Стария завет. — Год. Дух. акад., т. 23, 1973, с. 111, като апокалипсис. Грешката вероятно води своето начало от съкращаването на заглавието на гръцкия вариант на апокрифа *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας τῶν πρωτοπλάστων, ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ Θεοῦ Μωϋσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, ὅτε τὰς πλάκας τοῦ νόμου τῆς διαθήκης ἐκ χειρὸς κυρίου ἐδέξατο, διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ*, направено от К. Тишендорф. Цит. съч., с. 1, който го предава като „Апокалипсис на Мойсей". Както сполучливо отбелязва Ив. Марковски. Цит. съч., с. 51, апокрифът няма апокалиптичен характер. Поради това смятам за правилно определението „биографична повест", дадено от Д. Петканова-Тотева. Апокрифна художествена проза. — Старобълг. литература, кн. 3, 1978, с. 17.

[14] Библия. С., 1925: Книга Рут, с. 297—301; Книга на Йов, с. 598—628; Битие, гл. 37, с. 41—43, гл. 39—40, с. 44—46; и др.

добавки са жалбата на Ева, че ще бъде проклината до възкресението (*οἴμοι οἴμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως*)[15], и обещанието за възкресение, дадено на Адам по време на молитвите пред рая (*ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε. . .*)[16]. В старобългарския вариант на апокрифа тези елементи са засилени чрез мотива за записа, даден от Адам на дявола, при което Адам и пророкува за раждането на Христос, и чрез края на втората редакция, където се говори за дървото, на което ще бъде разпънат божият син. Независимо от това, че двата мотива са апокрифни по характер, в основата им стоят известни християнски представи.

От литературна гледна точка също се наблюдава известно развитие. „Апокалипсис на Мойсей" по своя характер е много по-близък до старозаветната новела[17], отколкото до средновековното житие. В този вариант на апокрифа молитвите са много малко, изкусител на „първите хора" е змията, липсва борбата на Адам и Ева със злото и др. Наистина в произведението присъствуват образите на бога и на ангелите, а Адам и Ева отново получават накрая божието благоволение. Това доближава апокрифа до житията, без да може да се говори за цялостна връзка с този жанр. В първата старобългарска редакция се наблюдават много повече житийни елементи — молитвите на Адам и Ева, постепенната победа над дявола, характерите на героите и др. Същевременно в тази редакция се запазват композицията, начинът на изграждане на образите и някои други особености, които все още свидетелствуват за близостта на произведението до юдейската традиция. Най-близо до житийната традиция е текстът на втората редакция, където е променена композицията подобно на композиционната структура на житията. Освен това в края се говори за израстването на дърво от Адамовия венец, предназначено за разпъването на Христос. Това съобщение е от типа на агиографските допълнения към житията за чудеса на гроба на светеца. До известна степен като резултат на тази традиция може да се приеме и сливането на „Слово за Адам и Ева" със „Слово за кръстното дърво".

В старобългарския вариант на апокрифа за Адам и Ева се наблюдават две сюжетни линии, които разглеждат две страни от живота на „първите хора". Те са отделени механически в „разказа-рамка" и във „вътрешния разказ", като са изградени самостоятелно. Общото между тях е основната тема на произведението — съдбата на „първите хора". В първата сюжетна линия се развива идеята за греха и наказанието, докато втората изцяло е посветена на борбата на Адам и Ева със злото в лицето на дявола. Чрез умело използуване на контаминацията авторът на старобългарския вариант е успял сполучливо да изгради втората линия, без да нарушава композиционната структура на византийския вариант. Така се получава своеобразно „вмъкване" на тази сюжетна линия в рамките на първата, без да се използува сложно преплитане на двете.

Композицията на „Слово за Адам и Ева" е относително сложна. Освен основното деление на „разказ-рамка" и „вътрешен разказ" произведението може да се раздели на няколко епизода, относително самостойни по смисъл и постройка. Те са верижно свързани един с друг и оформят две групи. „Разказът-рамка" е изграден от четири епизода, от които последният не е цялостно развит. Първият е посветен на живота на Адам до момента на заболяването му. Към него, използувайки ретардацията и повторението, авторът добавя обяснението на героя за причините на болестта. По този начин се

[15] C. Tischendorf. Op. cit., p. 5.
[16] Пак там, с. 15.
[17] Терминът използувам според класификацията на Н. Шиваров. Цит. ст., с. 95.

получава интересно композиционно решение — уводните слова за положението на Адам в рая преди прегрешението играят ролята на експозиция. В същото време авторът сполучливо е използувал контраста — блаженият живот преди греха е противопоставен на последвалите нещастия. Завръзката се крие в краткото съобщение за греха и за изгонването на хората от рая. В действителност това е само отбелязване на съответния момент от развитието на сюжета. Пълното му разкриване е направено в разказа на Адам. Чрез това разместване, при което същинската завръзка от първия епизод е поставена сред текста на втория, се постига не само занимателност на изложението, но и известна градация на понятието за греха и наказанието. Докато в първия случай се касае за бегла информация, във втория личи позицията на разказвача, който е и действуващо лице. Тук се разграничава по-ясно и завръзката от кулминационния момент — завръзката се изразява в греха, а кулминационният момент — в наказанието и по-точно — в проклятието на бога. Съобщението за болестта на Адам изпълнява ролята на развръзка, независимо че по място изпреварва другите два момента.

В първия епизод е включен и разказ за Каин и Авел, чрез който авторът се е стремял да засили впечатлението за нещастието на прегрешилите хора. Този разказ, поставен на хронологическото си място (след изгонването на Адам и Ева от рая и преди заболяването на Адам), има своята относителна обособеност. Той започва с пророческия сън на Адам, след което последователно се изреждат събитията, свързани с раждането на Сит и на останалите деца. Интересното в случая е, че събитията са предадени с оглед на отношението на Адам и Ева към тях, като е търсено мястото им в конкретните положения. Включването на този разказ в епизода освен с цел за поголяма изчерпателност на информацията изпълнява и ролята на отклонение, разделящо кулминацията от развръзката.

Вторият епизод, изграждащ „разказ-рамка", е посветен на болестта на Адам и на опита да бъде спасен. Ролята на експозиция тук играе съобщението за заболяването, завършващо предишния епизод. Завръзката е в решението на Сит да отиде до рая за лек, кулминационният момент — разговорът на Сит и Ева с архангел Михаил, а развръзката — смъртта на Адам. Авторът отново използува допълнителни мотиви, за да отдалечи отделните моменти от развитието на сюжета — между завръзката и кулминацията е поставил разказа за пътуването до рая и спора със звяра, а почти веднага след кулминацията е прекъснал, за да включи т. нар. „Изповед на Ева". Развръзката на епизода е едва след края на Изповедта, тъй като Адам умира, след като Ева е прекъснала своя разказ. Чрез това забавяне на действието се засилва вътрешното напрежение, дава се допълнителна информация и се усложнява в известна степен развитието на сюжетната линия на цялото произведение.

В следващия епизод основната тема е задгробният живот на „първия човек". С оглед на това завръзката се корени в съобщението за смъртта на Адам, връхната точка е в приемането на душата му от бога, а развръзката — в определянето на местата на душата и тялото и в разговора между бога и тялото. Тук е залегнала една от основните християнски легенди — за възкръсването на праведните мъртвци едновременно с Исус. Това е най-мистичната част на произведението. Действието се развива предимно на небесата, главни действуващи лица са бог и ангелите. По този начин апокрифът се доближава до средновековните житийни норми, според които смъртта на светеца обикновено е съпроводена от чудеса. Всичко това дава основание да се смята, че разглежданият епизод е резултат от християнско оформяне на този старозаветен въпрос, извършено на византийска почва. Старобългар-

ският автор в случая се е задоволил само да съкрати някои фрази, без да прави съществени промени.

Последният епизод разказва за съдбата на Ева след смъртта на Адам, за нейната смърт и за указанията, дадени на Сит, за погребение и панихида. Той няма ясно изразена сюжетна линия, макар че може да се говори за някои елементи на сюжет. Тук всичко е предадено накратко и това се обяснява с основната тема на произведението и с мястото на епизода в цялостното сюжетно развитие.

Четирите разгледани епизода са свързани непосредствено един с друг, така че краят на единия обикновено може да се разглежда като начало на следващия. В същото време те могат да се разглеждат и като отделни звена от сюжетната линия на „разказа-рамка". С оглед на основната тема в него всеки епизод изпълнява ролята на завръзка, кулминация, развръзка и епилог. По този начин се получава цялостно произведение, чиито части са взаимно свързани само в рамките на общия текст. Едновременно с това всяка една от тях би могла да съществува самостоятелно, но произведението не би могло да съществува без някоя от тях с изключение на епилога. В този си вид „разказът-рамка" на старобългарския вариант на апокрифа повтаря композиционните особености на „Апокалипсис на Мойсей" независимо от промените в съдържанието.

Прилика с гръцкия апокриф се наблюдава и спрямо мястото на „вътрешния разказ" в общата схема на произведението. Но на старобългарска почва тази част е значително променена по съдържание, като са включени някои нови мотиви, а други са значително съкратени. По този начин се променя основната тема на „Изповедта на Ева" — в „Апокалипсис на Мойсей" тя е успоредна до голяма степен на темата на „разказа-рамка" и е посветена на греха, наказанието и първоначалната прошка, а в „Слово за Адам и Ева" — на борбата на „първите хора" със злото. Наред с това се наблюдават и някои структурни промени — от относително цялостен разказ „Изповедта на Ева" се превръща в комбинация от относително самостоятелни епизоди. Тези епизоди на свой ред изграждат новата сюжетна линия.

Първият епизод е свързан с мотива за греха и за наказанието. Неговата завръзка е успоредна със завръзката на първия епизод от „разказа-рамка", но събитието е предадено чрез отношението на друго действуващо лице — Ева. Така авторът изгражда и третата степен при предаването на тази представа, като я разглежда от три гледни точки: на безпристрастния регистратор — автора, и на потърпевшите — Адам и Ева. Кулминационният момент е в наказанието, което тук е разкрито по-подробно, показани са чувствата, вълнували Адам и Ева в тези мигове. Развръзката е изразена в първата милост на бога — отделянето на част от рая за прехрана на хората. Този епизод е най-подробно разказан, тъй като в основата му стои целият разказ на Ева от „Апокалипсис на Мойсей". В старобългарския вариант са изпуснати редица подробности, развитието на действието е ускорено, като е наблегнато по-специално на ролята на дявола за първоначалния грях на Ева. Тук именно е отразена и основната идея на „вътрешния разказ" и затова авторът отделя нужното внимание на този мотив.

Във втория епизод борбата е на по-друго равнище — завръзката е в решението на Адам да оре дадената му за прехрана земя, кулминационният момент — в разговора с дявола за господаря на земята, а развръзката — в даването на исканията запис на дявола. На пръв поглед историята се повтаря — представителят на злото е спечелил победа. Но тук е направена уговорка: Адамь бо знаѣше, ꙗко гь сиѣти хощеⷮ на земѫ и ѡбльци

хощеⷮ въ чл҃вчи wбразъ и попрати хощеть дїавола.[18] От тази бележка се разбира, че независимо от привидната победа на дявола морален победител остава човекът, който знае по-нататъшната съдба на света.

Третият епизод разкрива последния етап от борбата със злото — по време на молитвата в река Тигър дяволът за втори път се опитва да измами Ева, но този път замисълът му остава неуспешен. Завръзката тук е в решението на Адам и Ева да се молят на бога, за да ги освободи от техния враг. Кулминационният момент е опитът на дявола да измами Ева, а развръзката не е ясно изразена, тъй като само се отбелязва, че Ева ннцю моу не wвѣщѧ[19]. В това мълчание на жената, познала своя враг и запазила се от следващ грях, се крие и победата над злото. Допълнително развитие този епизод получава във втората редакция, където е разширен кулминационният момент (дяволът се явява два пъти — в ангелски образ и в образа на Адам) и цялостно е изградена развръзката (Ева и двата пъти го познава, а след излизането от реката отбелязва: тогда свободн на гѣ w дїавола)[20].

Допълнителното развитие на този мотив, характерно за „Слово за Адам и Ева", говори в полза на евентуална преработка с оглед на включването му в него. Паралелите с мандейския и латинския вариант на апокрифа, които посочва Й. Иванов[21], са своеобразно доказателство за това. Разбира се, не бива да се изключва възможността тези промени да са направени на византийска почва, а българският книжовник само да е превел дословно произведението. Но като се има пред вид, че досега не е познат идентичен гръцки текст на старобългарския вариант на апокрифа, и се отчетат някои особености на старобългарската литература, в която компилацията е един от основните методи на творческа дейност, по-вероятно е промяната да е направена на българска почва паралелно с превода му на старобългарски.

Взети в цялостния план на разказа на Ева, разгледаните три епизода отбелязват трите основни момента в сюжетната линия на разказа — началото на първия съдържа завръзката, вторият е кулминационен, тъй като в него проличава силата на човека, породена от знанието, а третият е развръзката на борбата, понеже хората излизат крайни победители. Те вече познават злото и знаят как да се предпазят от него. Решението на бога да ги освободи от дявола, характерно за втората редакция, на свой ред потвърждава, че Адам и Ева са издържали трудния изпит, изразен в тази борба.

От наблюденията върху двете части на апокрифа става ясно, че те са изградени по един и същ начин в композиционно отношение. Съдържат по три основни епизода, всеки от които има свой сюжет и би могъл да съществува самостоятелно. В същото време отделните епизоди изграждат цялостната сюжетна линия на всяка част, като отбелязват трите основни момента в нейното развитие. Поради това старобългарският вариант на апокрифа има по-завършен вид от „Апокалипсис на Мойсей".

Литературното развитие на „Слово за Адам и Ева" продължава на българска почва. Беше вече отбелязана промяната в композицията, направена от автора на втората редакция. В какво се състои тази промяна? На първо място т. нар. „Изповед на Ева" е изнесена непосредствено след съобщението за болестта на Адам, като чрез Изповедта се разясняват кратките бележки за греха и наказанието, направени в началото на произведението. Съобще-

[18] Й. Иванов. Цит. съч., с. 215.
[19] Пак там, с. 216.
[20] Сб. № 740, Държ. архив — Букурещ, л. 25 а.
[21] Й. Иванов. Цит. съч., 222—223.

нието за съдбата на Каин и Авел и за раждането на Сит е поставено в края на разказа на Ева, за да се спази по-голяма хронологическа последователност. Така единствената ретардация, която до голяма степен се отнася само към уводната част, е разказът на Ева.

Разместванията в текста с оглед на хронологията на събитията разрушават първоначалната структура на произведението. Относителната самостоятелност на отделните епизоди се намалява. Някои от тях престават да съществуват отделно. Такъв е случаят с първия епизод от „разказа-рамка", който поради някои смислови и механически промени загубва самостоятелното си значение и се превръща в увод към произведението. В резултат на активна редакторска намеса почти изчезва границата между втория и третия епизод от „разказа-рамка", които се възприемат като едно цяло. Относителна обособеност запазва само „вътрешният разказ", но и тази обособеност вече до голяма степен е механическа, а не смислова. За нарушаването на самостоятелното звучене на отделните епизоди допринася и умишленото съкращаване на повторенията. Това от своя страна премахва част от степенуването, характерно за първата редакция, при изграждането на отделни образи и представи.

Поради тези промени композицията на произведението значително се опростява. То вече не е „сбор от по-обширни или по-кратки епизоди"[22], а до голяма степен монолитно произведение. В полза на това твърдение са опитите за някои допълнителни промени на апокрифа след оформянето на втората редакция, които нарушават цялостния му характер и намаляват литературната му стойност.[23]

В същото време се разрушават двете сюжетни линии, характерни за първата редакция, като втората сюжетна линия — борбата на „първите хора" със злото — се обединява с първата — греха и наказанието. Така се получава единно развитие на действието, като основната тема — съдбата на Адам — последователно е развита в цялото произведение. Това определя промяната на логическото ударение в сравнение с първата редакция. Въпреки че се запазват завръзката и развръзката от „разказа-рамка" (завръзката е в престъпването на божата заповед и вкусването от дървото на греха, а развръзката в смъртта на Адам и прошката на бога), промени се наблюдават и в основната част на текста. „Изповедта на Ева" тук има само значение на допълнителен елемент, целещ да изясни някои моменти и да подготви читателя за кулминацията. Връхната точка в развитието на действието е заболяването на Адам. Тук се наблюдава интересно композиционно решение — кулминационният момент само е набелязан преди разказа на Ева, а е развит изцяло след този разказ. Така по своеобразен начин е подчертано, че болестта на Адам е най-тежкото наказание и изпитание, наложено на „първите хора" за техния грях, а разказът на Ева за първите дни на земята и за борбата с дявола са само преходни моменти спрямо истинското възмездие. При тази последователност на събитията обяснението на Адам за причините на болестта му не е допълнение към завръзката, както е в първата редакция, а развитие на кулминацията.

Разгледаните композиционни и сюжетни изменения, както и добавянето и развиването на някои епизоди са израз на осъзната авторска намеса. В случая може определено да се говори за такава намеса, тъй като редакторът не само е съкратил или добавил определени пасажи, но и е преработил произведението съобразно със своите литературни възгледи, прокарвайки тенден-

[22] Д. Петканова-Тотева. Апокрифна художествена проза, с. 20.

[23] Като пример може да се използува обнародваният от Пипин препис от сб. № 358 на Румянцевския музей: А. Н. Пыпин. Цит. съч., 1—13.

циите на своето време. Тези възгледи и тенденции са резултат на малко по-късна епоха, когато житиеписният жанр е окончателно установен и поради това може да влияе при редактирането на по-ранни „биографични" съчинения.

Апокрифното „Слово за Адам и Ева" предизвиква интерес и със своята образна система. Досегашните изследователи са се спирали предимно на образите на Адам и Ева, като са разглеждали отделни особености на техните характери.[24] Поради това тук ще бъде обърнато внимание главно на начините, по които се изграждат тези два образа, както и на ролята на останалите образи за художественото оформяне на апокрифа.

На първо място трябва да се разгледа многоплановостта при изграждането на основните образи. За нея допринасят няколкото гледни точки, чрез които се предават отделните епизоди от живота на „първите хора" — на автора, на Адам, на Ева и др. Авторът, когато разказва като страничен наблюдател от трето лице, просто регистрира отделните моменти, без да прави каквато и да било преценка. В думите на Адам същите събития придобиват нов характер — те са предадени от позицията на човек, измамен и страдащ поради чужд грях. Ева от своя страна реално преценява своята вина, но в нейната позиция се наблюдава известен вътрешен оптимизъм, който ѝ дава сили да живее и да се бори с трудностите. Чрез тези три основни позиции се изграждат различни страни на отделните характери, които общо представят цялостните образи.

Най-голямо внимание в апокрифа се отделя на Адам, който е основният обект на повествованието. Централното място на този герой се определя от първостепенното значение на мъжа според повечето от древните религии — гледище, частично ревизирано от християнството. Този образ е изграден предимно чрез косвена характеристика — чрез разказите за моменти от неговия живот, чрез разговорите му с ангелите, Сит и Ева, чрез отношението на Ева и останалия второстепенен персонаж към него.

От авторския текст се добива впечатление за един отчаян и примирен човек, който някога е имал власт, сила и пророчески дар, но болестта е сломила всички негови надежди. Чрез своите думи Адам разкрива други страни от характера си — способност за проникване в същността на нещата, пренебрежение към жената, съзнание, че страда заради чужди грехове. В разговора му със Сит той безпогрешно определя своята болест, причината за нея и възможното лекарство. В същото време, говорейки за Ева, Адам струпва върху нея цялата вина, като не пропуска да отбележи значението на тази вина и за поколенията. По-нататък, в Изповедта, когато се цитират неговите думи, отправени към Ева, отново се набляга на това отношение. Дори когато прощава, той прави това не поради някакви емоционални съображения, а от страх пред бога и заради нейното разкаяние. Същевременно героят оценява разумните съвети на своята съпруга и се грижи да не бъде отново излъгана. Така чрез речевата характеристика Адам се разкрива като тип на средновековен човек, отчаян от живота, но запазил все пак искрица надежда, притежаващ типичното за епохата съзнание за известна малоценност на жената спрямо самия него.

В по-различна светлина е предаден образът на „първия човек" в разказа на Ева. За нея Адам е не само съпруг и господар, но и неотменна част от нейния живот. Измамен поради нейното недомислие, той страда и се моли заради общия грях, притежава съобразителност и пророчески дар, които проличават при даването на записа на дявола, и накрая — грижи се за нея и се радва

[24] П. Динеков. Стара българска литература. Т. 1. С., 1953, 90—91; Ем. Георгиев. Цит. съч., с. 92.

на нейната устойчивост. Тази линия на изграждане на образа е засилена във втората редакция, където Адам е представен като по-мъдрия, който устоява на опитите на дявола да ги излъже в рая. Така чрез думите на Ева, в които прозира и нейното отношение, се изгражда представа за един до голяма степен идеален герой, за невинен грешник, който трябва да бъде спасен.

Освен чрез тези три основни гледни точки образът на Адам се изгражда и чрез отношението на второстепенния персонаж към него. Грижите и страхът за по-сетнешната участ на праотеца от страна на децата са свидетелство за високата почит и обичта, с които се е ползувал той всред своето потомство. Израз на тези чувства е готовността на Сит да поеме пътя на неизвестността, за да намери лек за своя баща, и неговата молба — обяснение към бога, — изпълнена с искрена загриженост. От друга страна, молбите на ангелите за облекчение на Адамовата участ, отбелязани на няколко места в произведението, са свидетелство за оценката на греха му — Адам наистина много е съгрешил, но той трябва да бъде опростен, тъй като е най-съвършеното създание на бога. Този възглед проличава най-точно в последната молитва на архангел Михаил след смъртта на Адам.

На последно място героят е характеризиран чрез отношението на самия бог. Тук трябва да се направи известно уточнение. В действителност цялото произведение е изградено въз основа на това отношение. Адам е създаден съвършен и му е предоставен съвършен живот. Но макар и несъзнателно, той се е отказал от него, поради което от любимо творение се е превърнал в окаян грешник. Спасението на „първия човек" е своеобразно доказателство за безграничната милост на бога. Но при това развитие на действието не се изяснява пряката връзка между Адам и бога, която би могла да се използува като характеристика на героя. А такава връзка без съмнение съществува. Тази връзка е на две равнища — когато бог разговаря с Адам (или с неговото тяло) и когато бог разговаря с ангелите за съдбата на Адам. В първия случай Адам е в ролята на съгрешил ученик, изправен пред погледа на своя строг учител-съдник, а във втория — обичано дете, което трябва да бъде наказано за своето своеволие. Но наложеното наказание изглежда твърде тежко за твореца-съдия и той търси подкрепа сред служителите си (след изгонването на Адам и Ева от рая) или се оставя да бъде „умилостивен" от техните молитви (след смъртта на Адам). Така от гледна точка на бога се изгражда представа за един грешник, към когото неговият създател въпреки всичко не е останал безразличен.

Тази многоплановост при постройката на образа на Адам му придава — условно казано — известна реалистичност. Трябва да се отбележи обаче, че съществува разлика в някои от принципите на изграждане образа на Адам в апокрифното „Слово за Адам и Ева" и на светеца в средновековното житие. Наистина, и в двата случая е налице стремежът към достигане на благоволение пред бога — предимно чрез молитви и разкаяние. Но обектите на изображение са различни. Адам, макар и разкаял се грешник, не е божи угодник, мъченик или постник, а обикновен човек. Поради това той наред с молитвите за спасение се грижи за своята и на близките си прехрана, вълнува се от съдбата на своите деца и пр. Реалистичните черти в образа на Адам до голяма степен се дължат и на факта, че произведението в основата си се оформя в периода преди установяването на житийния модел с неговите основни закони.

Другият относително цялостен образ в апокрифа е образът на Ева. Независимо от това, че той остава сякаш в сянка поради посочените причини, авторът му е вдъхнал много повече жизненост. Тя е героят, който непрекъс-

нато се стреми към промяна. В първия случай този стремеж става причина за греха, който налага отпечатък на целия ѝ по-нататъшен живот. Но този грях я пречиства и тя от лекомислена жена се превръща в грижовна съпруга и майка, дълбоко и искрено каеща се грешница. Ева подтиква Адам да потърсят храна, тя го съветва за молитва в реките, готова е да сподели неговите страдания и предприема опасно пътуване, за да му помогне, а когато той вече е мъртъв, отново се моли да приеме неговата участ.

В този си вид образът на Ева също е изграден от няколко гледни точки. Авторът се е опитал да направи в известна степен и психологическа характеристика — той отбелязва нейните състояния във върховите моменти от живота ѝ. В някои от преписите на първата редакция се разказва за нейната реакция на вестта на Авеловата смърт: Ꙗко слышꙗ евга еже ре Ꙗдамь вь брьзостн скочн сь Ꙗдамомь.[25] Тази реакция е предадена по-добре във втората редакция, където чувството на майката е по-ясно изразено: Ꙗко слышꙗ азь распалн сѧ сръце мое.[26] Едновременно с това състраданието към болния Адам и готовността да сподели неговите мъки, страхът за живота на Сит, молитвите ѝ към бога създават впечатление за една обикновена жена, заета предимно с проблемите на своето семейство. В очите на Адам тя е грешница, която трябва непрекъснато да се кае и моли. В същото време на нея може да се разчита в определени моменти, но за това трябва да ѝ се дадат съответните напътствия. От гледна точка на дявола Ева е лекомислена личност, която може да бъде прелъстена първия път с обещание за по-голямо съвършенство, втория — със заблуда за божията милост. Но най-пълно героинята се характеризира чрез своята собствена реч, отразена в Изповедта, разговорите и молитвите ѝ. Именно чрез речевата характеристика авторът е успял да покаже развитието на образа — лекомислената Ева постепенно се превръща в съобразителна жена, която може да прецени правилно всяко положение.

Третият образ, събуждащ интерес при прочит на апокрифа, е образът на дявола — представител на злото. Въпреки че при него не се наблюдава никакво развитие и че включването му в произведението цели да се разкрият по-пълно първите два образа (на Адам и Ева), той е доста цялостно изграден. Подчертани са не само неговата злоба, насочена към любимите творения на бога, но и неговата съобразителност и самочувствие. За разлика от някои други апокрифи, където този герой играе една от основните роли в развитието на действието, тук дяволът не е пряк противник на доброто в лицето на бога. Съревнованието му с него в случая е по косвен път — чрез стремежа му да измами хората. По този начин представата за борбата между доброто и злото се доближава до представата от библейската „Книга на Йова“[27], където дяволът се обзалага с бога и подлага праведника Йов на жестоки изпитания, за да го принуди да се отрече от вярата си в бога. Разбира се, приликата е предимно в ролята на дявола като изкусител. В разглеждания апокриф не е ясна причината, която го подтиква към вражда с хората, различни са средствата, с които си служи, за да ги измами, но целта е същата — да злепостави Адам и Ева пред бога. Образът на дявола в „Слово за Адам и Ева“ е по-пълно разкрит в сравнение с библейската книга. Той се явява в три възлови момента от „Изповедта на Ева“, като най-добре е представен

---

[25] Сб. № 681 от Нар. библ. — София, л. 53а; подобен израз с известни различия поради грешка в протографа — в сб. № 104 на Нар. библ. — Белград. Вж. V. J a g i ć. Op. cit., p. 84, разночетение № 8.

[26] Сб. № 740, Държ. архив — Букурещ, л. 25а.

[27] Библия, 598—628.

в първия — когато убеждава жената да яде от забранения плод. Тук проличава неговата съобразителност при избора на помощник, за да осъществи своя план, и на доводи, чрез които да убеди своята жертва. В другите два случая той умишлено е поставен в по-неблагоприятно положение — при разказа за записа дяволът просто е измамен независимо от временната си победа, а по време на молитвата на Ева неговите планове окончателно се провалят. Чрез този начин на подреждане на събитията авторът на старобългарския вариант на апокрифа в действителност защищава християнското гледище за злото, което рано или късно ще бъде победено. От това произлиза и оптимизмът на произведението, който по същество не се различава особено от своеобразния оптимизъм на официалната християнска литература — вяра в справедливия съд и справедливото възмездие.

В същото време в апокрифа „Слово за Адам и Ева" се наблюдават и някои реалистични елементи. Вече е разглеждан социалният момент в произведението, изразяващ се в избора на земния период от живота на Адам за предмет на повествованието.[28] Освен това тук е залегнала мисълта, уточнена във втората редакция, че човек може да намери известно спокойствие единствено след като е направил нещо сам, когато е бил лице срещу лице с опасностите. Макар и символично, но Адам и Ева получават такова спокойствие едва когато са доказали своето морално превъзходство пред злото,и тогава (според втората редакция) те са освободени от него.

Апокрифното „Слово за Адам и Ева", преведено в един сравнително ранен период на старобългарски език, заема важно място в системата на старобългарската литература. Промените, които се наблюдават по отношение на някои негови композиционни и сюжетни особености, характеризират до голяма степен процесите, присъщи на цялостния литературен живот в рамките на старобългарския период. Макар и винаги да е принадлежало към неофициалната, по-точно към забранената литература, върху него също се отразяват редица схващания на представителите на официалната литература. Това от своя страна е още едно доказателство, че делението на средновековните произведения на „официални" и „апокрифни" е допустимо само спрямо тълкуването на определени проблеми и в никакъв случай с оглед на литературните им особености.[29]

---

[28] П. Динеков. Цит. съч., с. 128; Ем. Георгиев. Цит. съч., с. 91.
[29] Д. Петканова-Тотева. Апокрифна литература и фолклор, с. 29.

СОФИЙСКИЯТ КНИЖОВЕН ЦЕНТЪР И РИЛСКИЯТ МАНАСТИР ПРЕЗ XVI В.

СЕРГЕЙ РАЙЧИНОВ

Когато се осветляват процесите, оказали влияние върху формирането и развитието на старобългарската литература, особено значение придобиват връзките между отделните книжовни средища. Достатъчно е да се спомене отражението, което намира делото на стареца Йоан (работил през първата половина на XIV в. в Лавра̀та на св. Атанасий на Атон) върху литературния живот в Търново и най-вече върху предприетата от Патриарх Евтимий книжовна реформа.[1] За съжаление обаче наличният материал не дава възможност картината на взаимните влияния между отделните средища да бъде установена напълно. Днес трудно би могло да се посочи например какви са били връзките между Преславския и Охридския книжовен център. Още по-трудно е това за периода от края на X до края на XIII в.[2] С най-обилен материал разполагаме за XIV в., когато Търново разпростира влиянието си върху книжовния живот в Сърбия, Румъния и Русия; този период е най-добре проучен.

С падането на България под османско владичество Търново загубва своето водещо място в развитието на старобългарската литература. Неговата роля през XV—XVI в. поемат няколко значителни книжовни средища— Рилският манастир, Кратово, София и др., — в които традициите на Търновската школа намират естествено продължение и преосмисляне при новите исторически условия. Същевременно през този период се извършват някои процеси, които не се изразяват в простата замяна на един ръководен духовен център с няколко други. Постепенно основните литературни жанрове — агиография, ораторска проза и химнография — престават да бъдат така продуктивни. Тенденции към жанрови трансформации се откриват у поп Пейо, като при това сходни явления се наблюдават в преписваческото дело

---

[1] Й. Иванов. Лекции (ръкопис). Научен архив — БАН, ф. 52, а. е. 102, 70 с.

[2] Вж. специалните изследвания върху книжовните средища на П. Динеков. Книжовни средища в средновековна България. — Истор. преглед, 1947, кн. 4—5, 1—26, и на Д. Петканова-Тотева. Средища на старобългарската книжнина. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, 3—36. В по-ново време на този проблем се спира Б. Ст. Ангелов. Старобългарски книжовни средища. — В: Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, 96—161 — тук се съобщават нови данни за книжовната дейност в Аджар (Карловско), Враца, Тетевен и Карлово. Интерес представляват и двете книги на Г. Нешев. 1. Български довъзрожденски културно-народностни огнища. С., 1977. 2. Културни прояви на българския народ през XV—XVII в. С., 1978, в които авторът разглежда условията за книжовна работа през епохата на османското владичество, изтъква причините за обособяването на отделни духовни средища, изброява книжовници и преписвачи, работили през XV—XVIII в.

на мнозина книжовници от този период. За съжаление тези тенденции не са подхванати по-късно от Матей Граматик и малко след това с удара, нанесен върху развитието на литературата в София, заглъхват.

Когато се търси обяснение на тези явления, трябва да се имат пред вид няколко момента. Както се каза, през XVI в. София се оформя като културен и духовен център с богата и разностранна книжовна дейност — преписват се ръкописи, създават се оригинални произведения, обособява се книжовна школа със свои принципи. Нещо повече — литературата в София е своеобразен наследник и продължител на традициите на Търновската книжовна школа в нов етап, при нови исторически условия. Трудно може да се допусне, че постиженията на софийските писатели се появяват на празно място, без да има преди това такова развитие на литературата, което да подготви творческите завоевания на поп Пейо и Матей Граматик. В същност още тук трябва да се уточни, че творчеството на двамата най-видни представители на Софийската школа се развива в различни посоки, плод на противоположни пътища на художественото виждане и търсене. С оглед на поставената задача вниманието ми ще бъде насочено най-вече към Житието на Николай Нови Софийски, написано от Матей Граматик.

Преди всичко за разлика от Житието на Георги Нови Софийски от поп Пейо творбата на Матей Граматик носи всички жанрови белези на създадените от Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак жития и похвални слова. Софийският книжовник дори запазва известни формални особености при оформянето на своята творба като житие, а не като похвално слово, следвайки в това отношение образците на Патриарх Евтимий. Това най-вече личи в уводната част на житието, съпоставено с житията и похвалните слова, създадени от търновския патриарх. Нещо повече — близостта на Матеевата творба до произведенията на Евтимий и Григорий Цамблак не е само формална, свързана с жанровите и стилните особености на житието. Непосредствената текстологическа съпоставка показва, че софийският книжовник познава много добре произведенията на двамата най-видни представители на Търновската книжовна школа, често заема дословно цели пасажи от техните творби. Това важи особено за съчиненията на Григорий Цамблак, от когото очевидно Матей Граматик се е повлиял най-силно — най-обширни и многобройни са заемките от този писател. Неизяснен обаче е въпросът за пътищата, по които става възможно това влияние.

Когато се съпостави внимателно това, което Матей Граматик е използувал в съставеното от него житие, с известното днес литературно наследство на Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак, прави впечатление, че софийският книжовник е използувал само определени творби, цитирал е определени съчинения, като други не е включил в своята работа. На пръв поглед това изглежда съвсем естествено — писателят е проявил творчески предпочитания при подбора на своите образци.

Провери ли се обаче списъкът на използуваните за градивен материал творби и се потърсят евентуалните преписи, от които Матей Граматик би могъл да се запознае с тези съчинения, прави впечатление, че в този си ред те се намират събрани на едно място, и то в ръкописи, писани и пазени съвсем близо до София — в Рилския манастир. Ще посоча съчиненията, които Матей Граматик е използувал в Житието на Николай Софийски, като цитирам и някои от най-характерните заети пасажи.

Най-многобройни и обширни са заемките от Житието на Стефан Дечански, написано от Григорий Цамблак. От другите известни днес творби на писателя — жития, похвални и поучителни слова — Матей Граматик не е заемал.

1. Житие на Стефан Дечански (ЖСД); с. 80:

Азь же ѡ свещенѣншее съборїе и чѣстнѣншн ѡтьцн нн же сїа непщеваХь в забвѣнїа погрѣстн глъбынѣ. нъ вь явленїе прнвестн и вашнмь прѣдложнтн слоухомь. Ако хрнстолюбнвомь же соущемь и мѵченнколюбнвомь. Ако да не вь малеХь нѣкынХь слогнаХь толнкаа ѡХоудѣваютъ се божьствнааго мєнника лнхонманїа. Коупно и ваше вьзвеселнтн слоуха тьще се. Ѡть слышанїа же повѣстен, и ѡть нже ннна нзыавльшнхсе мѵченнка чюдотворенїн.[3]

2. ЖСД, с. 59—60:

Не прострѣть роуцѣ кь власомь главнїнмь. не нспоустн глась неключнмь. не нѣкое непользно провѣща. нъ сльзы тькмо доволным попоустнвь нестествоу, неоудобнїн бо соуть кь оудрьжанїю срьдцоу, ѡть въноутрь стрѣлами нестьства стрѣчемоу. Блаженнааго Iѡва глась провѣща. „Господь дасть, господь взеть“ и ако сего гробоу прѣдасть, роукн на небо вьздѣавь, рече: „Тебѣ пр прѣдаю владнко ѡтрока. Тебѣ прѣпослаХь ѡтрока и спасе мн се ѡть ннна и до вѣка. Тебѣ вьвѣрнХь ѡтрока и про-

1. Житие на Николай Софийски (ЖНС), с. 138—139:

Азь же ѡ свещнненшее съборїе и чьстненшн ѡцн. ннже сїа непщеваХь в забвенн погребстн глъбнне. нь въ явленїе прнвестн и вашнмь прѣложнтн слоуХѡмь. Ако холюбнвомже совщемь и мченнколюбывомь. Ако да не вь малнХь некыХь слогнаХь толнка ѡХоудѣваютсе бжтьвнаго мєнника лыхонманїа. Коупно же и ваше славы вьзвеселнтн тьщѕ се. Ѡ слышанїа повѣстен нже ннна нзыавльшнхсе мнника чюдотворенн.

2. ЖНС, с. 64:

Не простреть роуце кь власомь главннмь. Не нспѕстн глась неключнмь, нн же кое непользнн провѣща. Нь тьчїю сльзы доволно попоустнвь нествѕ. Неоудобны бо соуть кь оудрьжанїю срцоу, ѡ вьноутрь стреламн ества стрєчемоу. Блженнаго їѡва глась провѣща: „Гь да, гь вьзеть. Якоже годе вы ѥ, тако и да боудеть. Боудн нме гнѣ блвенно ѡ ннна и до вѣка.“ И ако снХь гробоу прѣдасть и ѡчн срьчнїе на нбо въздѣавь таковаа некаа рече: „Тебѣ прѣдаю влко ѡтрочнць монХь. Тебѣ прѣпослаХь

[3] ЖСД цит. по Я. Шафарик. Житие Стефана Оуроша .г. сьписано Григориемь мнихомь. — Гласник Друштва српске словесности, 1859, кн. 11; ЖНС цит. по П. А. Сирку. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках. СПб., 1901.

чее в мнѣ скрѣбь нїеднна же. Благодароу и славлю твое чловѣколюбїе промнслителю блага, ıако неисказлобнь и еще моего чрѣва нзволїн прїетн плwдь.“ Сїа и нна благодарьственаа w отроцѣ нзрече.

нхь и спе мн се дша w нніа и до вѣка, и прочее вь мнѣ скрьбь ни еднаже. Благодароу и славлю твое чвколюбїе промнслителю бга, ıако неисказ созлобное и еще моего чрѣва нзволи прїетн плwдь.“ И сїа и нна благодарьственаа w wтрокwхь нзрекь, прѣбываше в матве и страсе бжїи.

От творбите на Патриарх Евтимий най-чести са пасажите из Житието на Иван Рилски:

1. Житие на Иван Рилски (ЖИР), с. 61:

. . . рекын и Авраамь нwгда „Нзыди w земла твож и w рwда твоего и прнїди въ земла, въ на же тн азъ покажж, ıавлѣет са и семь побнѣ . . . распали са ıако елень къ нстwчнникомъ вwднымъ, въwржжи са на мыслънагw Гwлїаѳа ıакоже Ддъ, прїатъ по древнен повѣстн каменн трн, вѣрж гла и надеждж и любwвь . . .“[4]

2. ЖИР, с. 62:

Нж чтw? Нже нwгда Деннца ннѣ же тьма грѣдwстн ради наслѣдwвавъ, нже земла и мwре потрѣбнтн вела и, wвръзы на нбса ста своа, рекын: полwжж прѣстолъ мон на wблаце и бждж побень вышнемь, грѣды и велерѣчнвын врагь, не могы трьпѣтн дwбрwдѣтелн и пwдвнгы мжа нспълнн са завистн, зача болѣзнь и рwдн безаконїе.

1. ЖНС, с. 34:

Iакоже нногда Авраамоу рекы, еже нзнди w земле и w wчьства твое и прїнди вь землю въ нюже тн азъ покажоу. Сице ключаетсе и славномоу Николаевн, елма же распалѣетсе ıако елень къ нсточнникwмь водным. въwроужаетсе на мысльнаго Голїаѳа ıакоже Двь. прїемлеть по древнен повѣстн каменн трїн вѣрь глю и надежоу и любовь.

2. ЖНС, с. 66:

Нъ что, нже бо нногда Дьнница тогоже ради ннıа тьма наречень бы. Нже землю нх море потребыти велен рекы положоу прѣстоль мон на облацехь и боу пwбнь вышнемоу. грѣды и велѣречнвы врагь невъзмогь трьпетн добродетелн и подвнги моужа нсплънисе завистн зачеть болѣзнь и родн безаконїе.

[4] ЖИР и ЖНС цит. по Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. С., 1936.

В изброените по-долу съчинения на Патриарх Евтимий не става въпрос за дословни заемки, а за използуване на сходни похвати при изграждане на сходни ситуации. Те биха могли да се дължат както на традиционни житиеписни похвати, така и на косвено влияние на Патриарх Евтимий върху Матей Граматик. Характерът на заетите пасажи говори повече в полза на второто предположение — съпоставките между Похвално слово за Неделя, Житие на Иларион Мъгленски и ЖНС показват редица близки и по стил, и по изграждане моменти, като някъде се срещат и почти еднакви фрази. От останалите творби на Евтимий софийският книжовник не е заемал.

И така текстуалните съпоставки показват, че Матей Граматик е използувал следните съчинения на Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак: Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак и Житие на Иван Рилски, Похвално слово за Неделя и Житие на Иларион Мъгленски от Патриарх Евтимий — връзката между ЖНС и последните две съчинения е повече косвена.

Към заемките от български творби спада и съобщението на софийския книжовник, че Иван Рилски е родом от София — тази вест той заема от. Житие с кратка похвала за Иван Рилски, написано о т Димитър Кантакузин Матей Граматик изрично отбелязва, че сведението си е почерпил от божествените писания, а от всички жития на светеца само в творбата на Димитър Кантакузин категорично се сочи София като родно място на Иван Рилски.

Книжовникът не се ограничава само със заемки от съчинения на български автори. Той широко черпи и от някои преводни агиографски творби, навлезли във фонда на българската книжовна традиция. В това отношение особено интересен е примерът с Житието на Стефан Нови Изповедник, откъдето Матей Граматик не само заема многобройни пасажи и моменти, но и силно се влияе в цялостното изграждане на творбата си.

Житие на Стефан Нови Изповедник

1. (ЖСт), л. 210:

Повѣдаю оубо его прѣже роженїе и въспитанїе. Занеже и та любодобрѡдѣтелны не непрнчестна соу ползи и сладостн. потомже постничьская его боренїа и прочее еже о мѵченїи его красная храбѡрства. Въ нихже и блаженын за Хѵ̄ полѵчи коньць. Нзнесе бо доброе се прозебенїе, господствен по истинѣ и цр҃ь градѡ Кѡнстантинобль глю, того бѡ мѣста сїа ѡрасль и роженїе и садь его, Стефань. иже прьвын плодѡвь добрѡдѣтелн его наслаждисе. и нна еще обымае ползи.

1. ЖНС, с. 31:

Темже донно боудѣ прѣже нихь всѣхь въспоменоутн блженнаго рѡженїе глю и въспитанїе. занеже и та любодобродетелнимь не непрнчестна соуть ползы и сладостн. потомже иже ѡ жнти и ѡ добродѣтелн дше его и прочее иже ѡ мченїи его красная храброванїа. в нихже и блженн за Хѵ̄ полоучи конць. Славнаго сего и велнкаго, нзнесе оубо доброе прозебленїе иже в ѳеталн Іоаннь словоуемн гра. гра бо сь, немалнхь градовже и поместны жнлнць краснь

н чюдесы напитаваетсе, сладкыи своимь безврѣда пребываѥ въспитанїе. ражаетсе оубw...[5]

2. ЖСт, л. 210 об:

Родителе его, бголюбивн и въ вѣрѣ правѣншїнже житїе, нескѣднѣ имѣще, неравно томѣ имѣхѣ пронзволенїе. нь имwго того болше и богатѣнше. иавлаетже, нже независтнаа къ требующїимь роука. и милостыни тихостное и wбианое. имже послѣдѣе бѣше. и еже къ бжтвныи храмwмь приноподwности. нже и паче плодwносше тѣмь тъзонменитаго Стефана, велкое тѣ благочьстїа и добрwдѣтелн въздаиїе.

3. ЖСт, л. 211:

Поие и свѣтои крщенїа просвѣщенѣ быти побаше нже прѣже рожьства соущѣ просвѣщенѣ.

иавльсе въ вьсе е Макѣдонїи. ра нже въ себѣ таковаго добродѣтелѥн моужа стежавы. того бо мѣста сїа wрасль, и роженїе и садь его, Николае днвныи. нже прьвїи добродетелн его насладнвсе. и нни и еще wбьемлаеть ползоу, и не до сын стонть. нь и чюдеса напитаваетсе ради славаго своего еже безврѣда пребыванїа въспитанїемь. ражаетсе оубо.

2. ЖНС, с. 32:

Мартина глю и Ефросинн. бголюбивыи оубо соущемь, и въ вѣре правеншее житїе нескоудно имоуще. имже и свѣтелствова, независтнаа техь еже къ требоующимь роука. и мати тыхое же и wбыаное, имже послѣдоуе бѣше. и еже паw носити въ бжтвныи храмомь. иже и паче благоносити и темь та. доблаго глю Николаоу, велкое техь благочьстїа и добрыи дѣль въспитанїа.

3. ЖНС, с. 32:

Нъ поиеже и свѣтомъ крщенїа просвѣщенѣ быти пwбаше. нже и прѣже рожства соущѣ просвѣщенѣже.

---

[5] ЖСт е цитирано по препис от Рилския панегирик от 1483 г. на Мардарий Рилски, № 4/5 от Описа на Е. Спространов.

4. ЖСт, л. 212:

Сице и о чътенн бжтвны словесь прилежь бѣше, ако готовѣ тѣмь произносити езыкѡ. ако книгѹ въ мысли имоущѹ. Къ бжтвнымже храмѡмь приходе вънегда сиѥнаа прочитаема бѣхѹ словеса. правь бѣше стое и вьсь въ прочитаемы бываѥ. не колѣнѣ прѣкланиѥ, не лѣностїю обьемлѥ, ни дрѣмлѥ при глаѥмы. нь стоещимь слухы словѹ вънимае и да ничто его ѿстанисе ѿ прочитаемы.

5. ЖСт, л. 214:

И въсакого красещаго прѣвъзнимаесе. ярость жь оудрьжавае и паметь злобнѣю толико еже непобѣжатисе. ако не тьчїю не ѡмъщати wпечалившомѹ. нь и благымн въздаати.

6. ЖСт, л. 216:

Дѣнствены оубо и самь по апѹ имѣше рѹцѣ. апльское хѹдожьство мрѣжамь плетенїе творе. не тькмо же се, нь и добрѣ писати навикь, писааше книгы. не тьчїю стоужатисе единомѹ хоте...[6]

4. ЖНС, с. 33:

Нъ и ѡ чьтенн божтвны словесь тьщаше всегда послоушатель бытн. и снмь оумь свои оутвръжае въседшно. ако аще бн своимь езыко произносити. и ако книгоу въ мнсль имоущоу; къ бжтьвнымь ѩкоже рѣхѡ приходити храмо, ѿ млада wбыкль бѣше оубѡ да вънегда сиѥнна прочитаема бѣхоу словеса. правь бѣше стое. и вьсь въ прочитаемы бываѥ. неколѣне прѣкланиѥ, не лености wбдрьжимь, ни дрѣмаѥ при глаѥмы. нъ стоещимь слоухы вьнимае. и да ничто же его оутанисе ѿ прочитаемын.

5. ЖНС, с. 34:

Въсакого красещаго прѣвьзнимаесе. ярости оудрьжавае и паметь злобноую. толико еже неупобежатисе, ако не тьчїю не ѡмьщати wпечалившомоу и. нъ благимн въздаати.

6. ЖНС, с. 34:

Роукодѣліѭ же прилежааше. и ѡсоудоу потребнаа избитьчьствоваше. и требоующимь по снлѣ роукоу помощи простираѥ бѣше. оусмошьвьчьство бо апкое дѣло. хоудого и разоумно ѩкоже рещи добрѣ извикь.

---

[6] Както се вижда, този цитат не е буквална заемка, но въпреки това смятам, че Матей Граматик и тук се е повлиял от ЖСт. По-нататък ще бъдат посочени подобни заемки, при които писателят добавя свои изрази, а на някои места въз основа на даден пасаж от Житието на Стефан изгражда самостоятелна фраза.

7. ЖСт, л. 232:

Аще просто такоме хощеши wсоудити w цр҃ю, мѣчи скорѣ. аще ли въпрашати и слышати призваме есм, растворн съ кротостїѳ ѣрость свою и далъготръпѣливно послоушан.

8. ЖСт, л. 233:

Многыже въ дс҃ѣ Стефань ѣко тьчїю възыде на затворн тъмничные, раждегсе сръцемь имже въ нѣмь прозрителнаго дха подвигсе. възгласи езыкw свои кончини дн҃и свои рекь сице. Сн мнѣ настоещее жизни поконще. зде бо мн въселитисе побаѣ даже до коньчнаго дыханїа. ѣко чьстн ради хвы изволи тоу. Въ въноутрьнїи бо затворень бывь тъмницн. обрѣте иwжь чьтомь въ тонже тъмницн съкрьвены. тм҃в. w҃различны мѣсть събранны...[7] Ихже многодивные сіе мѣкы бжтвныи Стефань зре, оублажааше тѣхь тръпѣніе. и сльзамь достонна себе творе, неравно тѣмь ранамь причестившасе. и оудw w҃етїе томѣ за икwнѣ хвоу постравша.

7. ЖНС, с. 94:

Аще просто тако wсоудитиме хощеши сынми хоудими глы. никоегоже зла сътворшоу ти. моучи скорее томителствw имже коимь любо хощеши. Аще ли въпрашати и слово слышати w҃ мене прѣставниме есм прѣ собою. растворн сь кротостїю ѣрость свою. и дльго трьпелливно послоушан.

8. ЖНС, с. 98:

Многыже в дс҃е Николае. Ако тьчїю вьзыде на затворы тьмычине. раждываетсе сръцемь. и иже вь нѣмь прозрителнемь дхwмь подвыгсе. таковаа некаа кончиноу днын свои прѣрекь. Сы мнѣ настоещее жизны поконще. здѣ бо ми вьселитисе пwбаеть даже до коньчнаго ми издыханиа, ако чьсты рады хвы изволы тоу. да ако вь вьноутрьнее затворень бы тьмныце... зрить множьство вьноутрь w҃ различны мѣсть томими люте неправедне, разлычными моукамн. Ихже много дывные напасты бжтвныи Николае зрѣ оублажааше тѣ трьпеніе. и многын сльзамь достонна себѣ творе. неравно тѣхь стртемь и скрьбемь причестившасе. наипачеже ако не оу и еще поне едиого телѣсе оудоу w҃етоу быти спwбысе и ха рады поетн сьмрьть.

[7] На мястото на многоточието житиеписецът на Стефан разказва за мъките на затворените иноци, който пасаж Матей Граматик по обясними причини пропуска.

9. ЖСт, л. 237:

Зрѣцнлн елнко те шеде нако тебе ѡ самого грѣтана съмрѣтнаго нсхытнвь є жітн дарова, поне оубѡ поздѣ когда покорнвь себе нашее бѣдн воле... выже, ащє... его еже по волн моен съдѣатн, прїетнн въ слоужбѣ сен боудете мн вынѣ.

9. ЖНС, с. 130:

Зрѣцн лн рцн колнко шеднмте. поне оубо когда покоры себе н по нашен боуды волн. нако да ѡ самого грѣтана съмрѣтнаго въсхытнмте н жнтн дароуемь н ащє сего оувещатн доволнь боудешн чьстн немалє съ нннмь спобліоте.

И накрая ще посоча завършека на Николаевото житие, който изцяло е зает от Житието на Стефан Нови Изповедник:

ЖСт, л. 240:

Такова постнничьскаа прно паметнаго Стефана бѡренїа. Сїн стралнїн подвнзн, нмнже не тьчїѧ къ крьвн н плътн, нь къ начелѡх н властемъ възпротнвнсе, чьсть велнкѣю въспрїеть. Сїю, еже самон тронцн вѣньчннкь прѣстоатн. Єще постнничьскымн поты н стральчьскымн капле крьвмн. Єнже н мы да прѣстанемь мтвамн его н молєнїе, хвы радн блгтн н шедрѡть. Ємоу побае въсака слава. чьсть. дръжава. велїчїеже е велнколѣпїе. събезначелныи ѡцемь, н жнвотворещїнмь дхомь. ннна н прїсно н въ вѣкы вѣкѡ. амїнъ.

ЖНС, с. 143:

Такова страдальчьскы подвнгъ н боренїемь вьзанїа прнснопаметнаго Нннколн, сын стралнн подвнзы. нмнже не тьчїю кь крьвы н плъты. нь кь начеломь н властемь възпротнвісе. чьсть велнкоую въспрїеть сїю. Єже самон тронцн вѣньчнькъ прѣстоатн, еще стральчьскымн капле крьвмн. енже н мн да прѣстанемь мтвамн его н молєнїемь хвы блгтн н шедроть. Ємоуже пѡбаеть въсака слава чьсть. дрьжава вѣлнчїе н велнколѣпїе. съ безначелнынмь ѡцемь. н жнвотворещнмь дхѡ. н ннна н прно въ вѣкы вѣкомь. Амїнь.

С посочените дотук примери не се изчерпват заетите пасажи из Житието на Стефан Нови Изповедник — перифрази, сходни положения, използуване на еднакви „чудесни“ елементи, които не е необходимо да се привеждат изцяло. Искам обаче да посоча още един интересен пример на заемане, който е твърде показателен по какъв начин едно сполучливо сравнение може да повлияе върху даден книжовник и да го активизира за създаване на подобно сравнение.

В Житието на Стефан, на л. 217—218, се разказва за царуването на Константин V Копроним. Обяснявайки, че той е приел властта след баща си Лъв, авторът възкликва: „Като Ахаав от Ахаз или по-точно Ирод от Архелай, блудният раб, мислейки, че баща му (на Константин — б. м.)

малко показа...“ и т. н. Това сравнение допада на софийския книжовник и той решава да го използува при разказа за Мирча Чобан, заел влашкия престол след Раду Паисий. Но в Житието на Стефан сравнението е — от зъл владетел към по-зъл, докато Раду според Матей Граматик е образец на християнски владетел. И тук писателят, запознат чрез хрониката на Йоан Зонара с византийската история, намира подходящия пример — Мирча заема властта, „както Фока мъчител след Маврикий по попущение божие“. Така сравнението, допаднало на Матей Граматик, е вмъкнато в произведението, като е спазена и историческата истина на разказа.

Към заемките от преводни агиографски творби спада и следният цитат, който Матей Граматик е почерпил от Житието на мъченик Артемий (ЖА).

1. ЖА, л. 140 об:

Н еже глатн како лнбѡ назнамен8. н по прнтчн краемь пръста сцѣннаго словесе наказанїа коснѕв се. якоже оубѡ ннже самь азь възможнѣ нма н доволнѣ къ слова повѣстн. аще н любовь мнка прнвлачнть н томнть мон помысль, н къ еже глатн ноудѣть.[8]

1. ЖНС, с. 37:

Нъ оубо еже глатн како любо назнамен8ю. н по прнтчн краемь пръста сцѣннаго словесе косноувсе. ннже самь азь възможне нмамь н доволне къ слова повестн. Аще н любовь мнка якоже рѣхѡ прнвлачнть н томнтмн помысль. н къ еже глатн ноудѣть.

В Житието на Артемий се среща и един пасаж, който по принцип Матей Граматик заема от Житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак, но в същност и при Цамблак този пасаж е заемка. Тъй като тук тази заемка е вече цитирана, ще отбележа само, че в Житието на Артемий (л. 141) пасажът е значително по-дълъг. Григорий Цамблак съответно го съкращава, откъдето Матей Граматик го заема дословно (вж. цитата тук, пример 1).

Интересно сходство се открива и между житието на сръбския архиепископ Сава, написано от Доментиан, и Житието на Николай Нови Софийски. Става въпрос за чудо, извършено от двамата светци, като тук се натъкваме не само на сходство в извършеното, но и на еднакви изрази:

Житие на Сава Сръбски, с. 154—155 :[9]

Св. Сава иска от унгарския крал лед и тъй като лед няма (бѣхоу бо вьсе wть велнкаго вара слнъчьнаго растопнлн се), светецът моли бога да направи чудо и еште соуште молитвѣ вь оустѣхъ светаго, извива се буря и пада град на странѣ, ндеже обнтѣль светаго стоѧше. Сава благодари на бога за милостта му към него и веднага след това градът спира по негово желание. А унгарците, виждайки чудото, уплашени се питат: Что оубѡ боудеть?

---

[8] Житието на Артемий цитирам пак по препис от Рилския панегирик на Мардарий Рилски от 1483 г., № 4/5 от Описа на Е. Спространов.

[9] Според изданието на житието от Дж. Даничич. Живот светога Саве. Написао Доментјан. Београд, 1860.

Житие на Николай Софийски, с. 110—111:

Николай моли бога да му даде знак за благоволението си към него и еще же матвы в оустехъ соуще стомоу, извива се буря и тъмен облак се спуска към мястото, ндеже бѣ бл҃женн страже. Пада град, всички се уплашват и что се бытн хощеть помышлнахоу. След чудото светецът благодари на бога за стореното и пак с молитва обръща божия гняв в милост и бурята спира по желанието на Николай.

Сходни моменти се откриват и при съпоставката на Житието на Николай Мирликийски с творбата на Матей Граматик, а на някои места се натъкваме на еднакви пасажи.

Изброените дотук съчинения, следи от които откриваме в Житието на Николай Софийски, са известни по много преписи. Прави впечатление обаче, че Матей Граматик използува именно тези съчинения, докато други не са включени. Така няма никакви податки софийският книжовник да е заимствувал от такива творби на Григорий Цамблак като Житие на Йоан Нови Сучавски и Похвално слово за Евтимий. Също така не са включени Евтимиевите творби Житие на Йоан Поливотски, Житие на Филотея, Похвално слово за Михаил от Потука, Похвално слово за Константин и Елена.

Произведенията, използувани от софийския книжовник, се съдържат в двата рилски панегирика — Владиславовия от 1479 г. и панегирика на Мардарий Рилски от 1483 г.

1. Рилски панегирик от 1479 г.:

а) Житие на Иван Рилски от Патриарх Евтимий, л. 253 об—266.

б) Житие с кратка похвала за Иван Рилски от Димитър Кантакузин, л. 514—523 об.

в) Похвално слово за Неделя от Патриарх Евтимий, л. 596 об—604 об.

г) Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак, л. 699—712.

2. Рилски панегирик от 1483 г.:

а) Мъчение на Артемий, л. 141—162.

б) Житие на Иларион Мъгленски от Патриарх Евтимий, л. 163—176.

в) Житие на Стефан Нови Изповедник, л. 210—241.

г) Житие на Николай Мирликийски, л. 242—254 об.

Освен това в рилската сбирка под № 2/24 се пази ръкопис, съдържащ Житието на Сава Сръбски от монах Доментиан. Ръкописът е от XVI в.

Тези факти дават основание да се твърди, че Матей Граматик е познавал двата рилски панегирика, както и други ръкописи от рилската сбирка. По всяка вероятност тук той е разширил и допълнил своите познания върху българската литературна традиция. Като допълнителни доказателства в полза на изказаната теза могат да се приведат следните факти.

Житието с кратка похвала за Иван Рилски от Димитър Кантакузин е познато само по един препис — във Владиславовия сборник от 1479 г. Житията на Стефан Дечански, Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Похвалното слово за Неделя са известни по много преписи, но никъде не се намират събрани на едно място, както в рилските панегирици. Така например житията на Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска се срещат обикновено заедно, но липсват Похвално слово за Неделя и Житие на Стефан Дечански.[10]

[10] Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Канд дис. (машинопис). С., 1979, 440—515 (Археографски обзор).

В Житието на Николай Нови Софийски Матей Граматик привежда пасаж от словото на Йоан Златоуст за поста и ниневитяните. Препис от това слово намираме пак в рилската сбирка, и то пак в ръкопис на Владислав Граматик — в сборника „Андрианти“ от 1473 г. Творбата е поместена под заглавие На wшъствїе егоже сътвори епїскwпъ антїwхїнскын Флавїан w градоу молесе къ цр҃ю ѳеwдосїw, за нже w Андрїантw̑ бесчъстїю... И что е̑ истиныи пость, и чесо ради ниневїтѣны бесловесна постити оустроньше[11].

В края на сборника, съдържащ и Житието на Николай Софийски (№ 1521, Църковен историко-археологически музей), има още едно слово от Йоан Златоуст: Къ съблазнившимсе, w̑ злодѣйствw̑ бывающїих̑ъ, и люскw̑ многыхъ сщенникъ прогнанїи и развращенїи. и wнепостижимѣ. Словото е разделено на 24 статии. Под същото заглавие, разделено пак на 24 статии, то се намира и в сборника „Андрианти“ на Владислав Граматик, който го преписва тук за втори път, след Загребския сборник от 1469 г. Твърде вероятно е Матей Граматик при запознаването си със сборниците на Владислав Граматик да е преписал това слово.

Всички тези съображения подкрепят предположението, че Матей Граматик е посещавал Рилския манастир. И това е твърде естествено. Още П. Динеков изтъква оживените книжовни връзки, които софиянци поддържат с Рилската обител през XV—XVI в.[12] През епохата на османското владичество Рилският манастир е един от най-авторитетните културни и книжовни центрове в българските земи — за това говорят редица приписки, оставени от видни български културни дейци. Особено интересно е свидетелството на йеросхимонах Спиридон, автора на „История во кратце о болгарском народе словенском“. Когато идва в Рилския манастир да потърси материали за написването на своя труд, Спиридон се запознава с неизвестното за него Житие на Теодосий Търновски, написано от патриарх Калист. Животът и делото на прославения български исихаст и културен деец от средата на XIV в. предизвиква възхищението на книжовника и го подбужда да състави служба за Теодосий Търновски, тъй като липсвала. За Библиотеката при Рилския манастир Спиридон пише: Вѣстно буди тебѣ возлюбленный читателю, о семь преподобнѣмъ отцѣ ѳеодосий Терновскомъ. Пришедшу ми въ святой обители Рылской, и прѣбывшу ми тамо малое время, восхотѣхъ преписувати житїе преподобнаго отца Іоанна Рылскаго, тѣм же и просихь книгу, идѣже имѣяху пространно житїе преподобнаго отца Іоанна написанно, и дадоша мнѣ едину книгу, панигирикъ именуемую, иже въ ней обрѣтахуся множество избранныхъ святыхъ отецъ житїя, написанни от древняго извода.[13]

С такива топли думи се изказва за богатствата на Рилския манастир и библиотеката при него и Партений Павлович при посещението си тук през 1734 г.[14]

---

[11] Е. Спространов. Опис на ръкописите в Библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 52—53.

[12] П. Динеков. Софийски книжовници през XVI в. Ч. I. Поп Пейо. С., 1939, 35—36.

[13] В. Н. Златарски. История во кратце о болгарском народе словенском, сочинися и списася в лето 1792 Спиридономъ йеросхимонахомъ. С., 1900, с. 44.

[14] Е. Спространов. Цит. съч., с. 93.

За съжаление Матей Граматик не е оставил подобно свидетелство за своето посещение в Рила, но явно тук е потърсил материал за творбата си — това убедително се доказва от списъка на използуваните от него съчинения. Вероятно той отива в Рилския манастир, след като софийският клир му възлага написването на Житието на Николай Софийски. По този повод книжовникът подобно на йеросхимонах Спиридон по-късно се отправя за Рилския манастир и тук чрез обемистите сборници на Владислав Граматик и Мардарий Рилски се запознава с постиженията на Търновската книжовна школа и творбите на Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак, което и определя неговото изграждане като творец.[15]

[15] Според Кл. Иванова. Цит. съч., 161—162, сборниците на Владислав Граматик и Мардарий Рилски са най-близко до протографа на търновската редакция на четиминейните състави.

КНИЖОВНОТО И ИЛЮСТРАТОРСКОТО ДЕЛО НА ДАСКАЛ НЕДЯЛКО И СИНА МУ ДАСКАЛ ФИЛИП ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVII В.

НЕВЯНА ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА

През последните години се отделя все по-голямо внимание на украсата на старобългарските ръкописни книги. Комплексното изследване — както на палеографската, лингвистичната, историко-литературната, така и на изкуствоведската им страна — дава твърде интересни и положителни резултати. Внимателното анализиране на всички особености на книжната украса в средновековна България позволява да се очертаят отделни илюстраторски школи, да се разкрият връзките им, приемствеността между тях и взаимодействието им с преписваческите и книжовните центрове и школи у нас и общо на Балканите. Вече са проучени и издадени такива блестящи шедьоври на старобългарското илюстративно изкуство като Манасиевата летопис, Иван Александровото четвероевангелие, Томичовия псалтир. Потърсено е мястото в историята на книжната украса у нас през средновековието на такива забележителни паметници като Болонския псалтир, Добрейшовото евангелие, Слепченското евангелие, Кокалянското евангелие, Рилския дамаскин и др. Направени са опити за оценка и на делото на отделни творци — илюстратори на ръкописни книги.

В много случаи (може би в повечето) вековете са скрили от нас имената на талантливите художници, които с вещина и любов са ваяли по пергаментните и хартиени листове изящни заставки, заглавки, плетеници, миниатюри. Други обаче, надмогнали чувството за малоценност и прозрели природния закон, че човек живее и след смъртта чрез сътвореното от ръцете, намират начин, макар и твърде скромно, да отбележат името, сана си, времето, когато творят. Но плахо отронените думи в лаконичните приписки по страниците на ръкописите невинаги позволяват да се разкрие идентичността на книжовника-преписвач и художника-илюстратор. Съществуващата практика е позволявала разделение на труда в цялостното оформяне на ръкописната книга — един я преписва, втори я илюстрира, трети я подвързва. Като усърдни калиграфи и даровити илюстратори на старобългарски книжовни паметници днес могат да се посочат поп Добрейшо, монасите Йосиф и Тихота, йеромонах Доситей, дяк Радомир, монах Симеон, Владислав Граматик, поп Йоан Кратовски, поп Аврам Димитриев, Кръстьо Граматик, поп Пунчо и др.

Това изследване е опит за по-цялостно характеризиране на книжовното и орнаментаторското дело на двама даровити творци от втората половина на XVII в. — даскал Недялко и сина му даскал Филип. Под техните пера и четки излизат богато украсени ръкописи, плод както на самостоятелен труд,

така и на съвместна работа. Добре подбраната хартия и кожена подвързия, издържаното полууставно писмо и богатата вътрешна украса придават на книгите им безспорна естетическа стойност. Десетките миниатюри по техните страници, вещо изработените и разнообразни плетеници, заставки, заглавки и др. разкриват надарени творци, енергични и жизнени личности с чувство за красота и поезия, книжовници и художници с въображение и творчески порив. Тяхното дело е красноречиво свидетелство за културните и жизнелюбиви стремежи на българите през втората половина на XVII в. Същевременно то е опровержение на тезата за застой и упадък на българската култура, литература и изкуство през робските векове.

Даскал Недялко и даскал Филип живеят и работят в с. Аджар (днес Свежен), Карловско — едно от най-оживените средища на българската просвета, култура и литература през епохата на турското владичество.[1] Особено през XVII в. то се налага като преписвачески, дамаскинарски и художествен център, в който кипи книжовна работа. В него не само се преписват и съставят големи ръкописни книги, но те се украсяват богато, подвързват се с усърдие и вещина. Даскал Недялко и синът му даскал Филип не са единствените представители на това културно-просветно средище, но са най-изявените и безспорно най-даровитите. Тяхното книжовно и илюстраторско дело, което се отнася изцяло към втората половина на XVII в., има и предходници, и следовници. То се подготвя от неизвестния съставител на т. нар. Аджарски сборник, който работи към XVI—XVII в., от поп Йовко, с чието име се свързват Часослов от 1634 г. и Цветен триод от 1636 г. През XVIII в. пак в Аджар работи Станко Граматик, който прави добавки към един осмогласник от XVI в.[2]

Всички специалисти, които пишат по въпроса за книжовните средища и книжовните прояви в България през XVII в., са единодушни в мнението, че с. Аджар е един от водещите духовни центрове у нас през тази епоха, и изтъкват като негови най-забележителни представители даскал Недялко и даскал Филип. Така например Д. Петканова, макар само да изброява примерите, които свидетелствуват за активна преписваческа дейност в с. Аджар, специално подчертава ролята на тези двама книжовници и художници за цялостния облик на това културно средище през робството. Тя насочва вниманието към едно съвместно дело на бащата и сина — известния Аджарски дамаскин, забележителен със своето съдържание и художествено оформление.[3]

Б. Райков, който се занимава с въпросите на етрополската калиграфско-художествена школа през XVI—XVII в., като изтъква тясната и доловима връзка между етрополската графика и орнаментика и паметниците, възникнали в с. Аджар, дава следната оценка: „Паметниците, възникнали в Аджарския книжовен център, бележат връх в българското илюстративно изкуство

---

[1] За книжовните и художествените прояви през средновековието в с. Аджар вж. Б. Ст. Ангелов. Старобългарски книжовни средища. Аджар (Свежен) — Карловско. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", т. XVIII, 1972, 43—58; Значително разширена с нови вести, статията е поместена и в книгата му „Из историята на старобългарската и възрожденската литература". С., 1977, 96—115 (по-нататък се цитира по тази статия).

[2] Повече подробности за тях вж. у Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 100—102, 110—112.

[3] Д. Петканова. Средища на старобългарската книжнина. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, 31—32.

през XVII в."[4] И той свързва тези високи постижения главно с имената на даскал Недялко и даскал Филип, които според него се проявяват като вещи орнаментатори предимно през 80-те години на века.

Връзката между двете книгописни и калиграфско-художествени школи— Етрополската и Средногорската (с центрове манастирът Варовитец, Карлово и Аджар) — изтъква и най-добрият познавач на украсата на славянските ръкописи в България — М. Стоянов[5]. Според него в изписаните и украсени от Аврам Димитриев, даскал Недялко и даскал Филип книги „разнообразието на мотивите и умелото изпълнение достигат до най-голяма висота". От друга страна, той свързва делото на тези представители на Средногорската школа с дейността на Кръстьо Граматик, който работи по същото време в Кукленския манастир в Родопите.[6]

Но докато особеностите на орнаментаторското и илюстраторското изкуство на поп Аврам Димитриев и Кръстьо Граматик са обстойно описани и проучени от Н. Райнов[7] и от М. Стоянов[8], книжовното и художественото дело на двамата видни аджарски творци даскал Недялко и сина му даскал Филип не е удостоявано със специално изследователско внимание. По-точно казано, обръщано е внимание на съдържанието на отделни техни ръкописи и само е установена богатата и изящната им украса. Но конкретна характеристика от историко-литературна и изкуствоведска гледна точка на цялостното им дело не е правена. Към такава характеристика може да се пристъпи едва сега, след като Б. Ст. Ангелов събра на едно място всички известни данни в научната литература за ръкописните книги, излезли изпод перото на даскал Недялко и даскал Филип.[9] В неговата статия се съдържат редица насочващи и полезни препоръки, които могат да бъдат отправен момент за всеки, заел се с изследването на съдържанието и украсата на тези забележителни книжовни паметници.

Замисълът на това изследване е породен преди няколко години по време на заниманията ми с ръкописите в библиотеката на Великотърновската митрополия, при които попаднах на един неизвестен празничен миней, писан и богато илюстриран от даскал Филип. Подробното описание на съдържанието и на украсата на ръкописа, придружено от репродукции на всички миниатюри, което направих,[10] ме наведе на мисълта да проуча изцяло неговото дело и да събера фотокопия на всички заставки, плетеници, заглавки и миниатюри, с които изобилствуват ръкописите му. Бях обнадеждена от непосредственото запознаване с Аджарския дамаскин в Ленинградската академична библиотека. Убедих се, че не е възможно книжовното и илюстраторското дело на даскал Филип да се разглежда отделно от това на баща му даскал Недялко. Това разшири обхвата на моите дирения и усложни изпълнението на предварително набелязаната задача. Посочените два варианта (кратък и разширен) на статията на Б. Ст. Ангелов до голяма степен поощриха и ускориха осъществяването на моите планове. Първоначалният замисъл обаче предполага

---

[4] Б. Райков. Етрополската калиграфско-художествена школа през XVI—XVII век (Към историята на българския ръкописен орнамент). — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", т. XII (XVIII), 1972, с. 39.

[5] М. Стоянов. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973, с. 28.

[6] М. Стоянов. Един български културен център в Родопите през турската епоха. — Год. на музеите в Пловд. окръг, т. I, 1964, 255—263.

[7] Н. Райнов. Орнамент и буква в славянските ръкописи на Народната библиотека в Пловдив. С., 1925.

[8] М. Стоянов. Цит. съч.,

[9] Б. Ст. Ангелов. Цит. ст., 102—110.

[10] Н. Дончева-Панайотова. Среднобългарски ръкописи в библиотеката на Великотърновската митрополия. — Трудове на Великотърн. унив. „Кирил и Методий", т. X, кн. 1, 1974, 361—396.

по-голяма по обем работа, докато тук ще се задоволя с излагането само на някои свои наблюдения и констатации.

И така засега с имената на даскал Недялко и сина му даскал Филип се свързват девет ръкописа, от които шест съдържат приписки с имената на техните съставители и точната година на създаването им, а останалите три ръкописа с по-голяма или по-малка вероятност специалистите смятат също за тяхно дело поради голямата близост със съдържанието, почерка, украсата и външното оформление на безспорните им творби.

Моите лични впечатления от ръкописите и съпоставките, които направих между тях, потвърждават тезата за авторството на даскал Недялко и даскал Филип над Костенечкия дамаскин и Рилския дамаскин.[11] Тя се споделя отчасти и от М. Стоянов, който пише: „Някои от миниатюрите на Рилския дамаскин намираме повторени в Аджарския дамаскин, писан от даскал Недялко, което дава известно основание, че може би и Рилският е негова творба."[12] Тъй като Аджарският дамаскин според приписката в него е съвместно дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип, трудно е със сигурност да се каже на кого от двамата принадлежи Рилският дамаскин. И все пак мисля, че Б. Ангелов има основание да го приписва на даскал Филип, което се потвърждава и от голямата близост между неговите миниатюри и миниатюрите в откритията от мене празничен миней, писан и илюстриран, както гласи бележката в него, от даскал Филип. Близостта личи както във външното оформление на ръкописите — подвързия, формат, хартия, художествен облик на отделната страница, разположение на текстовото поле и рисунките, — така и в почерка, в изписването на заглавията и началките, в изпълнението на цялата орнаментална украса.

Тук не е възможно да се прави подробно описание на съдържанието на известните засега девет ръкописа на двамата аджарски книжовници и художници даскал Недялко и даскал Филип, но една обща характеристика на всеки от ръкописите е необходима. От тях два принадлежат на бащата, шест на сина, а един е съвместно тяхно дело. С името на даскал Недялко се свързват следните два ръкописа:

1. Четириевангелие от 1652 г. В момента се съхранява в Археологическия музей в София, № 3109. Авторството и датировката му са безспорни, тъй като съдържа приписка, според която е писано от йерей Недялко в с. Аджар през 1652 г. Любопитно е, че както в този ръкопис, така и в другите ръкописи, в които е отбелязано селото, то се изписва Хаџар. Ръкописът има великолепна украса — изящни плетеници, винетки, началки и чудесно изпълнени миниатюри на четиримата евангелисти Матей, Марко, Лука и Йоан пред всяко евангелие.[13] Заслужава да се цитира характеристиката, която Б. Ст. Ангелов прави на този ръкопис: „Почеркът на ръкописа е прекрасен — едри, хубави букви, с орнаментирани начални букви. Изобщо в художествено отношение този ръкопис стои твърде високо, представлява рядко явление в нашата книжовна продукция — неговите цветни винетки, начални букви и особено изображенията на четиримата евангелисти будят възторг от делото на неизвестния художник (може би поп Недялко), показват несъмнено художническо дарование, разкриват отношение към света, възвишен полет за нещо по-хубаво в живота. За учудване е и обстоятелството,

[11] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 110—113.

[12] М. Стоянов. Цит. съч., с. 38.

[13] По-подробно описание на украсата на този ръкопис вж. у М. Стоянов. Цит. съч., с. 188. Там са поместени и снимки на заставките с изображенията на евангелистите Матей и Марко.

че и днес, триста години след изработването на книгата, тя е запазила свежестта на своите бои, употребени при отделните рисунки, най-вече при миниатюрите."[14]

2. Вторият ръкопис, който с голяма вероятност може да се счита за дело на даскал Недялко, е *Костенечкият дамаскин*. Името му идва от с. Костенец, в чиято църква е намерен. Сега е собственост на Църковния историко-археологически музей в София, № 503. В научната литература съществува разноезичие относно датировката на този паметник. М. Стоянов го отнася към XVI в., а Д. Петканова и Б. Ст. Ангелов — към XVII в.[15] Изложените по-горе съображения, поради които той може да се смята за творба на даскал Недялко, както и водните знаци на хартията определят и неговата поява — втората половина на XVII в. Костенечкият дамаскин се свързва и по съдържание, и по художествено оформление с Аджарския дамаскин и с Рилския дамаскин. И в трите дамаскина са поместени едни и същи слова от Дамаскин Студит — в Костенечкия и в Рилския по 25, а в Аджарския — 26. Към тях са прибавени и други произведения, като в Костенечкия и в Аджарския дамаскин общият брой на поместените слова е 34, а в Рилския дамаскин — 26.

Общите 25 Дамаскинови слова, поместени и в трите ръкописа, са: 1. За Благовещение; 2. За Рождество Христово; 3. За Богоявление; 4. За Сретение Господне; 5. За блудния син; 6. За второ пришествие; 7. За Сиропусна неделя; 8. За Неделя кръстопоклонна; 9. За Възкресение Лазарово; 10. За Цветоносна неделя; 11. За погребение Христово; 12. За Възкресение Христово; 13. В Томина неделя; 14. В неделя на Мироносиците; 15. В неделя на Разслабения; 16. В неделя на Самарянина; 17. В неделя на слепия; 18. За Възнесение Господне; 19. За Петдесетница; 20. За Преображение Господне; 21. За Михаил и Гавриил; 22. За Димитър Солунски; 23. За Георги Победоносец; 24. За Николай Мирликийски; 25. За св. Евстатий.

Към тези 25 слова на Дамаскин Студит, които са поместени и в трите дамаскина, в Рилския е прибавено едно слово от Теофан Ритор, а в Аджарския е прибавено Дамаскиновото слово за десетте Мойсееви заповеди. Освен това в Костенечкия и в Аджарския дамаскин са включени и произведения от други автори, така че двата ръкописа съдържат по 34 слова. За отбелязване е, че тези „допълнителни" творби в двата дамаскина са различни. Това може да се дължи на използуваните подложки или на личните вкусове и предпочитания на преписвачите.

Към изброените по-горе 25 слова на Дамаскин Студит в Костенечкия дамаскин са прибавени още Житие на Симеон Стълпник, слова за Теодор Стратилат, за мъченик Никита, за Успение на Йоан Богослов, мъчение на апостол Филип, страдание и мъчение на евангелист Матей, Житие на великомъченик Ипатий, Житие на Теодор Тирон, Житие на св. Алексей, човек божи.

Костенечкият дамаскин по своето външно и художествено оформление твърде много прилича на Четириевангелието на даскал Недялко от 1652 г. и на Аджарския дамаскин, писан и илюстриран от него и сина му през 1686 г. И той, както повечето ръкописи на двамата творци, е писан с едър, красив полуустав на плътна хартия голям формат и е солидна книга с кожена под-

[14] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 102—103.

[15] М. Стоянов. Цит. съч., с. 180; като илюстрация на украсата на Костенечкия дамаскин в книгата са поместени фотографски репродукции на една началка (з) и на две заставки със сцените „Томината неделя" и „Изцеление на слепия"; Д. Петканова. Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 238; Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 113.

вързия. По размери и той е твърде голям — съдържа 321 листа, като в началото и извътре липсват отделни листове. И този ръкопис се отличава със старателно и разнообразно орнаментирани страници. Повечето от заглавията са изписани с везано писмо, а началките са разкрасени с плетенични ленти, растителни и животински елементи. Най-интересни са цветните заставки, които са разположени почти пред всяко слово и заемат половината, а понякога и цялата страница. В момента по оцелелите листове на дамаскина са запазени 20 миниатюри, които представляват илюстрации към текста. В повечето случаи те изобразяват отделни евангелски сцени („Изцеление на разслабения", „Влизане в Ерусалим", „Възкресение Лазарово" и др.), а по-рядко представляват портретни, близки до иконографските изображения на светци (Димитър Солунски, Николай Мирликийски, Теодор Стратилат и др.). Множеството орнаментирани начални букви, винетките и цветните рисунки, изпълнени според В. Пандурски „със свеж примитивизъм"[16], придават особена естетическа стойност на Костенечкия дамаскин и го правят един от богато украсените ръкописи у нас от втората половина на XVII в.

Негов най-вероятен автор — преписвач и илюстратор — може да бъде аджарският книжовник даскал Недялко, засвидетелствувал безспорната си калиграфско-художническа дарба в своето Четириевангелие от 1652 г. и в Аджарския дамаскин от 1686 г., в изготвянето на който го е подпомагал и синът му Филип. Явно в съвместната работа той е могъл най-добре да предаде своя „занаят" на поддаващия се на „обучение" син. Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко е навярно най-добрата и най-силно въздействуваща школа върху даскал Филип. Нещо повече — ученикът надминава учителя, синът надминава бащата. Докато с името на даскал Недялко се свързват два самостоятелни ръкописа и един общ със сина му, с името на даскал Филип днес се свързват шест ръкописа и един съвместно изготвен с баща му. Може би просто съдбата е била по-благосклонна към наследството на сина, като е запазила по-голям брой негови ръкописи. Но дори и така да е, не може да има спор, че трудолюбието, акуратността, дарбата, плодовитостта и самобитността на даскал Филип като книжовник и художник имат корени в семейната традиция. Той се изявява като достоен продължител на делото на своя баща, което успява да обогати в количествено и качествено отношение.

И така днес са известни следните шест ръкописа на даскал Филип, четири от които носят неговото авторско име, а другите два му се приписват заради очевидната им близост с безспорните негови творби:

1. Требник от 1685 г. Съхранява се в Народната библиотека „Кирил и Методий" в София, № 972.[17] Ръкописът има формат 19,5 × 14 и добре запазена кожена подвързия. Съдържа 135 листа, изписани с едър, четлив полукурсив. На л. 1б е поместена приписка за автора и годината на създаването. В книгата са включени текстове, свързани с изпълнението на различни църковни треби — молитва при раждане, чин за венчаване, служба при освещаване на вода и др.

И този ръкопис има украса, издържана „напълно в духа на Етрополско-Средногорската книжовна школа". Страниците му са изпъстрени с хубави, разнообразно оцветени винетки и орнаментирани начални букви. Повечето от тях са изпълнени с преплетени ленти, които се разнообразяват от расти-

[16] В. Пандурски. Паметници на изкуството в църковния музей — София, 1977, с. 22. В книгата са поместени четири репродукции на заставки от Костенечкия дамаскин — № 112, 113, 114, 115.

[17] М. Стоянов, Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. С., 1964, 123—124; Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 104.

телни и животински мотиви. Особена одухотвореност и свежест на началките придават оригинално вписаните в тях цветчета, клонки, птички, змийски и човешки глави. Други пък начални букви са изписани с телата на различни животни — най-често птици и змии.[18]

В Требника на даскал Филип се намират и едни от най-сполучливите миниатюрни портрети на Василий Велики и Йоан Златоуст. Те са разположени почти на цели страници (1б и 2а) в богато орнаментирани рамки — при първия рамката е оформена като портал, а при втория — като медальон в плетенична заставка. Даскал Филиповите изображения на двамата отци на църквата респектират с осанката и позата си, с внушителните си архиерейски одежди, с аксесоара на книжовници — Василий Велики държи в ръце разгънат свитък с изписан текст, а в ръцете на Йоан Златоуст са поставени перо и изписан свитък. Тънкото и сполучливо оцветяване на образите и плетеничните рамки също допринасят за възприемането на миниатюрите като цялостни, добре обмислени и вещо изпълнени портретни изображения на Василий Велики и Йоан Златоуст. За образите са използувани предимно ярки цветове — червено, синьо, жълто, — докато плетениците са в по-приглушена гама — кафяво, по-малко жълто, червено и синьо. Това разпределение на цветовете съсредоточава погледа най-вече върху образите на светиите. Като цяло тези две миниатюри от даскал Филип имат подчертана декоративно-иконографска трактовка.

2. Вторият известен ръкопис на даскал Филип е *Псалтир от 1685 г.* Фактът, че в една и съща година той създава два ръкописа (посочения требник и този псалтир), свидетелствува не само за огромно трудолюбие, но и за известен професионализъм. Че даскал Филип е бил предимно човек на перото и че се е занимавал главно с книжовно-преписваческа работа, личи и от титлата, с която той се подписва в този ръкопис. В приписката към него е казано, че псалтирът е писан в с. Ханджар от граматик Филип през 1685 г. Макар това да е единственият ръкопис, в който даскал Филип се нарича граматик, все пак тази книжовническа титла издава съзнанието му и самочувствието му на човек на перото, на творец.

Псалтирът в момента се намира в Хилендарския манастир, № 354 по описа на Сава Хилендарец.[19] В него няма сведения за украса на ръкописа, но като се има пред вид, че абсолютно всички ръкописи на даскал Филип са богато орнаментирани и илюстрирани, то и тук може да се допусне някаква украса. Това може да се установи при непосредствено запознаване с паметника. Предположението, че този псалтир има някаква украса, намира опора и в обстоятелството, че седем години по-късно даскал Филип създава още един псалтир, в който се откриват, макар и немного на брой, орнаменти и плетенични заставки. Това е третият негов ръкопис, а именно:

3. *Псалтир от 1692 г.* Намира се в Библиотеката на Софийския университет „Кл. Охридски", № 9.[20] Ръкописът е добре запазен, макар и не изцяло (съдържа 131 листа, осмина). Името на преписвача — даскал Филип — е написано с тайнопис в две приписки. В друга приписка пък е посочена годината на създаването на псалтира — 1692. Ръкописът има скромна украса — винетка на л. 1, заставка с изображение на цар Давид (бюст) на л. 2, началки.

---

[18] Вж. образци на такива букви у М. Стоянов. Цит. съч., с. 449.

[19] Съобщавам по Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 106.

[20] Подробно описание на съдържанието вж. у Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 108—109; украсата е описана от М. Стоянов. Цит. съч., с. 192. Годината 1622 е сгрешена. Тя е 1692. Поместена е цветна снимка на заставката с изображението на цар Давид.

4. Четвъртият ръкопис на даскал Филип е *Празничен миней,* който в момента се съхранява в библиотеката на Великотърновската митрополия. На него попаднах през 1973 г., когато описвах и другите ръкописи в библиотеката.[21] Авторството на даскал Филип е безспорно, тъй като в една микроописна бележка на л. 193а той е отбелязал името си и селото, в което работи — Хаджар. Въз основа на тази приписка, както и на цялостния облик на минея — съдържание, почерк, украса — още тогава идентифицирах неговия преписвач и илюстратор със създателя на Требника от 1685 г. и единия от авторите на Аджарския дамаскин, като отбелязах, че обиграната ръка на този талантлив книжовник и художник вероятно е създала и други ръкописи.

Великотърновският празничен миней на даскал Филип представлява голяма ръкописна книга с кожена подвързия, която за съжаление е пострадала от влага и е разкъсана в горния край. Влагата е обхванала и част от листовете, някои от които са изпаднали от подшивката. Като имам пред вид стойността на ръкописа, смятам, че е наложително неговото незабавно укрепване. Минеят има запазени 274 листа голям формат. Съдържа служби за най-големите празници в църковната година. От славянските светци е застъпена само Петка Търновска.

Ръкописът притежава богата и вещо изработена украса, която му придава и най-голяма художествена стойност. Повечето главни букви са многоцветни, стилизирани с клонки, листа и цветя. Пред службата на всеки празник в голяма (понякога на цяла страница) добре оформена рамка се намира цветна рисунка, придружена с обяснителен текст, която изобразява или честването светец, или сцена от неговия живот. В момента в ръкописа са запазени 16 миниатюри, които изобразяват Раждането на Богородица, Въздвижение на кръста, Петка Търновска, св. Димитър, Архангел Михаил, Въвеждане на Богородица в църква, св. Николай, Йоан Кръстител, Атанасий Велики, Сретение Господне, Благовещение, великомъченик Георги, апостолите Петър и Павел, пророк Илия, Преображение Христово, Успение на Богородица.[22] Някои от тези рисунки поразяват както с художественото си изпълнение, така и с многообразието от цветове, които времето ни най-малко не е повредило.

Празничният миней на даскал Филип е единственият негов ръкопис, по чиито страници се срещат светски рисунки, които нямат нищо общо със съдържанието на поместените богослужебни текстове. Те се намират на белите полета встрани от рисунките, илюстриращи съответните служби. И светските, и религиозните рисунки са рисувани в едно и също време и са дело на един и същ художник, тъй като боите, с които са оцветени, и начинът на изпълнение са едни и същи, т. е. и едните, и другите са дело на даскал Филип.

Така например на л. 148б е поместена светска рисунка, която изпълва цялото бяло поле на лявата страна на листа, встрани от текста и миниатюрата на св. Атанасий. Тази цветна рисунка е изключително интересна и като замисъл, и като изпълнение. Тя изобразява известната притча за еднорога от повестта „Варлаам и Йоасаф", чийто смисъл е разкрит в един тайнопис, който се чете в огледало в долния край на листа.

Друга светска рисунка, която няма нищо общо с честувания празник, се намира на л. 160б встрани от рисунката, която илюстрира службата за празника Сретение Господне. Тя изобразява приклекнал ловец с насочена пушка към бягащ заек. Интересно е, че ловецът е с потури и навои.

---

[21] Н. Дончева-Панайотова. Цит. ст., 361—396.

[22] Подробно описание на всички рисунки и репродукции от тях съм поместила в посочената си работа.

На л. 193а, вдясно от правоъгълника, в който е нарисуван св. Георги, пробождащ с копието си стъпкания в нозете на коня му дракон, има още една забележителна рисунка. Тя изобразява ловец, насочил пушка към два гълъба, кацнали на дърво. Ловецът е облечен и обут по чисто български обичай — с елек и пояс, с потури, с цървули и навои. Гологлав е, а шапката му е в подножието на дървото. Тук се намира микрописът, който разкрива името на художника — даскал Филип — и мястото на рисуването — с. Хаджар. В самата рисунка с едва забележимо микроскопично писмо е написано следното: „Тѹфеџїа бїе гълъбе на дръвото, та сї е ѹставилъ шапьката ѹт ѣд. Дано ги оулѕчи. Исписа сїа тѹфеџїа Филиппь даскалъ оу село Хаџарь." Трябва да се отбележи, че това е единствената приписка, в която даскал Филип се разкрива като художник. Приписките в другите негови ръкописи, в които е отбелязано името му, го регистрират все като преписвач на текста (този псалтир изписа или този дамаскин изписа и т. н.). А в посочената бележка изрично е подчертано, че ловецът е нарисуван от даскал Филип. Но по всичко личи, че плод на неговата ръка са не само светските рисунки, но и илюстрациите пред службите и изписаните им текстове. Сравнението на почерка на основния текст с почерка на надписите по рисунките и на приписките (посочените по-горе тайнопис и микропис) налага извода, че даскал Филип е не само илюстратор-художник на ръкописа, но и негов преписвач и съставител.

5. На авторското перо на този книжовник Б. Ст. Ангелов приписва и един недатиран и анонимен *требник*, подвързан заедно с друг ръкопис (№ 966 в Народната библиотека „Кирил и Методий"). Втората част на книгата (л. 41—70) според автора е дело на даскал Филип, но за това той не привежда никакви съображения.[23] При това съществува и различие в датирането му. М. Стоянов и Хр. Кодов въз основа на водните знаци го определят като паметник от първата половина на XVII в.[24] Действително почеркът му твърде много напомня почерка на даскал Филип в Требника му от 1685 г., пазен също в Народната библиотека (№ 972), поради което съм склонна да приема мнението на Ангелов. В случая заслужава да се отбележи и фактът, че ръкописът е предаден от Никола Начов, който твърде вероятно го е получил от с. Аджар или друго близко на Калофер селище. Требникът съдържа т. нар. царски часове пред Рождество Христово и пред Богоявление. Украсата му е сравнително бедна — някои началки са леко орнаментирани и на л. 55 има плетенична заставка.

6. Другият ръкопис, който не носи авторското име на даскал Филип, но с твърде голяма сигурност може да му се припише, е *Рилският дамаскин*. Той се съхранява в ръкописната сбирка на Рилския манастир под № 4/10. Неговото съдържание и украса, както бе изтъкнато и по-горе, в много голяма степен напомнят Аджарския дамаскин от 1686 г. и Празничния миней на даскал Филип в библиотеката на Великотърновската митрополия. Както бе посочено, той съдържа същите 25 Дамаскинови слова, поместени в Аджарския и в Костенечкия дамаскин, плюс едно слово от Теофан Ритор (всичко 26 слова). Към авторството на даскал Филип насочва не само съдържанието, но и цялостното художествено оформление на Рилския дамаскин. Той е твърде обемист ръкопис, голям формат (има 413 листа). Притежава изключително богата украса — везани заглавки, орнаментирани началки, интересни показалки, цветни заставки с изображения на различни евангелски

[23] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 110.
[24] М. Стоянов, Хр. Кодов. Цит. съч., т. III, с. 118.

сцени или светци.[25] Заглавията в Рилския и в Аджарския дамаскин са изписани абсолютно по един и същ начин — първият ред от заглавието — със завързани букви, украсени с пъпки и листенца, а следващите редове — с обикновено писмо. В заглавията на тези два ръкописа, както и в другите ръкописи на даскал Филип, няма наслагване на букви или пък сложни съкращения, които да затрудняват четенето. Думите са изписани изцяло с декориране на линейните или кръглите елементи на буквите с подчертано чувство за симетрия и хармония. Сполучливото оцветяване също допринася за цялостния художествен облик както на заглавието, така и на страницата. В едни случаи заглавията са изписани с червено, в други — с два, а в някои случаи — с три и повече цветове.

Твърде много общи черти се забелязват в изписването на началките в двата дамаскина. Те са врязани, очертани са от сложно преплетени ленти, с множество клупове, пъпки, с удължения, които се простират чак по долното бяло поле на листа, с цветя и птици по тях.

Най-голяма близост между Рилския и Аджарския дамаскин се съзира в заставките, които са разположени пред всяко поместено слово. В Рилския дамаскин са запазени 24 заставки — 19 миниатюри и пет декоративни плетеници. В Аджарския дамаскин заставките са 25, от които 20 миниатюри и пет декоративни винетки. Те са разположени на половината страница пред съответното слово, а понякога заемат дори повече от половината или цялата страница.

В двата дамаскина всички миниатюри са много близки по сюжет, композиция и изпълнение. Еднаквостта на сюжета се дължи на това, че те илюстрират едни и същи слова на Дамаскин Студит, и затова в неговата художествена реализация има много общи моменти — в подбора на абсолютно едни и същи сцени от живота на Христос или другите светци, в композиционното разположение на централния образ и на останалите фигури, в архитектурните елементи, в декорирането на рамките, в цялостната трактовка на евангелските събития и в самото техническо изпълнение на рисунките. Като примери за безспорна близост в украсата на двата дамаскина могат да се посочат миниатюрите „Петдесетница“, „Изцеление на разслабения“, „Възкресението на Лазар“, „Влизането в Ерусалим“, „Кръщение Христово“, „Погребение Христово“, „Христос и самарянката“, „Неверие Томино“ и др. Трябва да се изтъкне обаче, че нито в един случай няма напълно еднакви копия на една и съща миниатюра в двата дамаскина. Различията са в детайлите, но важно е, че ги има. А това свидетелствува за творческо отношение от страна на художника към разработваната тема. Веднъж реализирал я в миниатюрите на единия ръкопис, той не я копира в другия ръкопис, а като истински творец, влюбен в делото си, се домогва до нови постижения. Въпреки някои различия в отделни детайли обаче сравнението на миниатюрите в двата дамаскина е в подкрепа на изказаното вече в науката мнение за авторството на даскал Филип и на Рилския дамаскин.

7. Най-известният ръкопис на даскал Недялко и сина му даскал Филип е *Аджарският дамаскин* от 1686 г. (в научната литература по-често се среща с името на Ханджарски дамаскин). Според съдържащата се в него приписка той е съвместно тяхно дело и е единственият случай в старобългарската книжовна практика, когато е документирано, че над един и същ ръкопис се трудят баща и син. (Известен е случай, когато над един ръкопис работят трима

[25] А т. Б о ж к о в. Миниатюрите на дамаскина от XVII век в Рилския манастир.— Изкуство, 1968, кн. 8, 18—22. Поместени са 11 снимки; М. С т о я н о в. Цит. съч., 219—221. Поместени са две цветни снимки на миниатюрите „Кръщение Христово“ и „Погребение Христово“.

На л. 193а, вдясно от правоъгълника, в който е нарисуван св. Георги, пробождащ с копието си стъпкания в нозете на коня му дракон, има още една забележителна рисунка. Тя изобразява ловец, насочил пушка към два гълъба, кацнали на дърво. Ловецът е облечен и обут по чисто български обичай — с елек и пояс, с потури, с цървули и навои. Гологлав е, а шапката му е в подножието на дървото. Тук се намира микрописът, който разкрива името на художника — даскал Филип — и мястото на рисуването — с. Хаджар. В самата рисунка с едва забележимо микроскопично писмо е написано следното: „Тѹфеџїа бїе гълъбе на дръвото, та сї е ѹставилъ шапката ѹт ѣд. Дано ги оулѕчи. Исписа сїа тѹфеџїа Филиппь даскалъ оу село Хаџарь." Трябва да се отбележи, че това е единствената приписка, в която даскал Филип се разкрива като художник. Приписките в другите негови ръкописи, в които е отбелязано името му, го регистрират все като преписвач на текста (този псалтир изписа или този дамаскин изписа и т. н.). А в посочената бележка изрично е подчертано, че ловецът е нарисуван от даскал Филип. Но по всичко личи, че плод на неговата ръка са не само светските рисунки, но и илюстрациите пред службите и изписаните им текстове. Сравнението на почерка на основния текст с почерка на надписите по рисунките и на приписките (посочените по-горе тайнопис и микропис) налага извода, че даскал Филип е не само илюстратор-художник на ръкописа, но и негов преписвач и съставител.

5. На авторското перо на този книжовник Б. Ст. Ангелов приписва и един недатиран и анонимен *требник*, подвързан заедно с друг ръкопис (№ 966 в Народната библиотека „Кирил и Методий"). Втората част на книгата (л. 41—70) според автора е дело на даскал Филип, но за това той не привежда никакви съображения.[23] При това съществува и различие в датирането му. М. Стоянов и Хр. Кодов въз основа на водните знаци го определят като паметник от първата половина на XVII в.[24] Действително почеркът му твърде много напомня почерка на даскал Филип в Требника му от 1685 г., пазен също в Народната библиотека (№ 972), поради което съм склонна да приема мнението на Ангелов. В случая заслужава да се отбележи и фактът, че ръкописът е предаден от Никола Начов, който твърде вероятно го е получил от с. Аджар или друго близко на Калофер селище. Требникът съдържа т. нар. царски часове пред Рождество Христово и пред Богоявление. Украсата му е сравнително бедна — някои началки са леко орнаментирани и на л. 55 има плетенична заставка.

6. Другият ръкопис, който не носи авторското име на даскал Филип, но с твърде голяма сигурност може да му се припише, е *Рилският дамаскин*. Той се съхранява в ръкописната сбирка на Рилския манастир под № 4/10. Неговото съдържание и украса, както бе изтъкнато и по-горе, в много голяма степен напомнят Аджарския дамаскин от 1686 г. и Празничния миней на даскал Филип в библиотеката на Великотърновската митрополия. Както бе посочено, той съдържа същите 25 Дамаскинови слова, поместени в Аджарския и в Костенечкия дамаскин, плюс едно слово от Теофан Ритор (всичко 26 слова). Към авторството на даскал Филип насочва не само съдържанието, но и цялостното художествено оформление на Рилския дамаскин. Той е твърде обемист ръкопис, голям формат (има 413 листа). Притежава изключително богата украса — везани заглавки, орнаментирани началки, интересни показалки, цветни заставки с изображения на различни евангелски

[23] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 110.
[24] М. Стоянов, Хр. Кодов. Цит. съч., т. III, с. 118.

да му съперничат по богатство и разнообразие на заглавките, началките, винетките, миниатюрите. Техниката на изпълнението и оцветяването им издават истински художник с обиграна ръка, с чувство за красота и самобитен творчески талант. Много труд и любов, вещина, усърдие и изящество са вложени в художественото оформление на началото на всяко едно от поместените произведения. Всяко от тях започва с красиво извезано заглавие и с богато орнаментирана началка. За цялостния художествен облик на началната страница на всяко отделно слово най-голямо значение има заставката, която заема повече от половината, а понякога и цялата страница пред текста. В случая е налице едно сполучливо съчетание на орнамент и илюстрация. Докато заглавието и началката имат главно орнаментаторска служба, миниатюрите изпълняват илюстраторска функция.

В момента в дамаскина за запазени 25 заставки, от които 20 са миниатюри, а пет — плетенични винетки. Миниатюрите са разположени в линейни или декорирани рамки и представят изображения на познати евангелски сцени и светци, повечето от които откриваме в Костенечкия и в Рилския дамаскин. Запазените 20 миниатюри са: „Кръщение Господне“ (л. 25а), „Второ пришествие“ (л. 67а), „Съгрешаването на Адам и Ева и изгонването им от рая“ (л. 88а), „Възкресението на Лазар“ (л. 105а), „Влизането на Исус Христос в Ерусалим“ (л. 116а), „Разпятие Господне“ (л. 124а), „Погребението на Исус Христос“ (л. 128а), „Възкресение Христово“ (л. 141а), „Неверие Томино“ (л. 151а), „Христос се явява пред Мария Магдалина“ (л. 161а), „Изцеляване на разслабения“ (л. 173а), „Христос и самарянката“ (л. 186а), „Изцеление на слепия“ (л. 201а), „Петдесетница“ (л. 219б), „Преображение Господне“ (л. 226а), „Св. Архангел“ (л. 236а), „Св. Димитър“ (л. 250б), „Св. Георги“ (л. 260б), „Св. Николай Мирликийски“ (л. 283а), „Св. Петка-Параскева“ (л. 308а). Винетките са на л. 12а (под формата на П-образна арка), на л. 35а (дъгообразна), на л. 51а (правоъгълна), на л. 98а (с кръст), на л. 220а (правоъгълна). Наличието на такъв голям брой запазени заставки с миниатюри и плетеници, заглавки и началки, нарисувани и оцветени от опитна и сигурна художническа ръка с вещина и изящество, определя Аджарския дамаскин като един от най-богато и изискано украсените български ръкописи от втората половина на XVII в., а неговите създатели — като едни от най-усърдните книжовници-преписвачи и талантливи художници-илюстратори на своето време.

Известните засега девет ръкописа на даскал Недялко и даскал Филип съдържат общо над 2000 изписани листа или 4000 стр., което само по себе си свидетелствува за огромно трудолюбие и всеотдайност на книжовната работа. Същото издава и тяхното външно и вътрешно художествено оформление. Повечето от ръкописите на двамата аджарски книжовници са обемисти солидни книги, голям формат, подвързани с хубаво украсена кожа. По всичко изглежда, че подвързията е също тяхно дело, тъй като се е запазила една приписка към руско печатно евангелие, която свидетелствува, че даскал Недялко се е занимавал и с подвързачество.[27] Книгите им се отличават с много голяма прегледност в подреждането на произведенията и в оформянето на отделните страници. В почти всички случаи, с много малки изключения, всяко отделно произведение започва на нов лист. В горното бяло поле над основния текст винаги е отбелязан празникът или светецът, на които е посветено съответното произведение.

[27] Б. Цонев. Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека. С., 1920, с. 248.

Разбира се, най-голяма естетическа стойност на ръкописите на даскал Недялко и даскал Филип придават множеството везани заглавки, орнаментирани началки, плетенични заставки и миниатюри по техните страници. Тъй като обикновено те дават облика на началото на всяко поместено произведение, имат характер на своеобразни „титулни" страници. Те представляват хармонично съчетание на заставка, заглавка и началка. Броят на така оформените страници във всеки ръкопис е в зависимост от броя на поместените в него отделни произведения. Така например в Четириевангелието на даскал Недялко от 1652 г. са оформени четири „титулни" страници — пред евангелията на Матей, Марко, Лука и Йоан. В Аджарския дамаскин броят на тези страници е твърде голям (25) — пред всяко слово на Дамаскин Студит. Това се отнася и за останалите им ръкописи.

В художественото оформление на тези „титулни" страници се наблюдава изключително голямо разнообразие. В цялото им ръкописно наследство не могат да се посочат две абсолютно еднакво оформени страници, дори когато те са изписани с един и същ текст. В разположението на заставката, заглавието и началката даскал Недялко и даскал Филип проявяват чувство за симетрия и хармония. Тя е и обемна, и цветова. Но тя засяга и отделните детайли — ако основният елемент, с който е изплетена заставката, е бяла лента, същата лента е използувана и за изплитане на началката, или ако на клона или цветето встрани от заставката на горното или дясното поле е нарисувана птица, такава птица трябва да има и на декоративните орнаменти по долното бяло поле, израсли от началката.

Хубав пример в това отношение е „титулната" страница на евангелието на Матей в даскал Недялковото Четириевангелие от 1652 г. Страницата е разполовена от заглавието, което е изписано на два реда. Първият ред е изписан с големи завързани букви с три цвята (киновар, охра и зелено) и със съвсем леко орнаментирани точки и запетайки. Вторият ред е изписан с по-дребен шрифт, обикновен полуустав, както редовният текст, и само с киновар. Над заглавието е разположена правоъгълна заставка, чиито странични двойни контури на рамката завършват с преплетени орнаменти отгоре. От средата на горната рамка израства друг плетеничен орнамент, съчетан с чашообразно цвете. От продължението на долния и десния ограждащ контур в дясното бяло поле встрани от заставката е израснало цвете, на чийто връх е кацнала птица. Заставката е изплетена от бяла лента с възли, пъпки, листа и цветчета. В средата ѝ е очертан медальон, в който е нарисуван апостол Матей в позата и с аксесоара на пишещ книжовник. Долната половина на страницата под заглавието е заета от редовния текст с врязана началка (к) и декоративен израстък от нея, който заема цялото долно бяло поле на листа. Началката има височината на пет буквени реда и е изплетена от бяла лента с червен и кафяв контур. На горната хаста е нарисувана птица. От долната хаста излиза декоративен клон с листа и цветя, който се простира по цялото долно бяло поле и завършва с птица. Оцветяването на заставката, заглавието и началката е все в ярки тонове — червено, синьо, зелено и жълто. Страницата има напълно завършен художествен и естетически облик, който се дължи на симетричното разположение на отделните съставки, на хармоничната връзка между тях и на изящното им изпълнение.

Подобна въвеждаща роля на своеобразни „титулни" страници, т. е. на страници, които оформят началото на едно произведение, имат повечето от заставките и началките в Четириевангелието от 1652 г., в Костенечкия дамаскин, в Празничния миней, в Рилския дамаскин и в Аджарския дамаскин.

Богатата украса на ръкописите на двамата талантливи аджарски книжовници и художници от втората половина на XVII в. даскал Недялко и сина

му даскал Филип е издържана в типичния за епохата неовизантийски или балкански орнаментален стил. Този стил засяга цялостното художествено оформление на книгите им и се характеризира с разнообразие на орнаменталните мотиви и средства.

Преобладаващ елемент при изписването на началките, винетките и заставките е свободно преплетената лента, която се допълва от различни растителни и животински детайли. Лентъчните плетеници на винетките и заставките имат най-различни форми, образувани чрез множество премятания, усуквания и възли. При началките те са подчинени на главните очертания на буквите. Почти във всички случаи пространствата между лентите са запълнени с листа, пъпки, цветя, птици, човешки лица и глави.

Вторият най-често прилаган декоративен елемент от даскал Недялко и даскал Филип при орнаментиране на началките и заставките е растителният. Той включва пъпки, листа с най-различни форми, палмети и особено много цветя. По страниците на техните ръкописи се наблюдава изключително голямо изобилие и разнообразие на цветя — карамфили, метличини, лалета, нарциси, безименни цветя с трилистни, четирилистни, чашообразни, венечни форми и др. Цветя се вписват в някои части на заглавните букви, с други се орнаментират началките, трети израстват от тях и опасват текстовото поле, четвърти изпълват свободните пространства между плетениците на заставките, пети декорират ъглите и страничните линии на рамките, шести заемат белите полета встрани от заставките и т. н. Изобщо много от орнаментираните и илюстрирани страници в ръкописите на двамата аджарски книжовници напомнят добре подредени цветни лехи, в които богатството и разнообразието на форми и цветове достигат до най-голяма висота. Това е едно от доказателствата, че реалистичната струя на епохата засяга и изкуството за украса на ръкописните книги.

Третият, използуван от даскал Недялко и даскал Филип декоративен елемент е животинският — птици, змии, грифони, човешко лице, човешка глава, човешка фигура и пр. Тяхното присъствие оживява страниците и придава особена одухотвореност на цялата украса. При изписването им е проявена твърде голяма находчивост и свобода. Веднъж птиците заемат пространствата между преплетените ленти, друг път са кацнали върху клони и цветя, които опасват белите полета на текста и заставките, трети път с формите си очертават началните букви и т. н. Грифони и змии се срещат най-често в началките — обикновено като грифон се изписва *з*, а като змийско тяло се изплита косата на човешката глава, за да оформи част от буква (например *б*). Особено интересни и сполучливи са вписаните човешки лица и човешки глави в началките и винетките. Те запълват винаги кръглите части на буквите *(б, в, о, р)* или подходящи празни места в плетениците. В повечето случаи, особено при началките, са изписани графични рисунки, в които тънко и изящно само с по няколко щрихи, точки и запетайки са предадени очите, устата, брадата, мустаците, косите. Могат да се посочат и примери, когато цели човешки фигури са изписани като начални букви.

В орнаментирането на началките и винетките даскал Недялко и даскал Филип постигат хармонично съчетание на плетеницата с растителните и животинските елементи. При правите линии на буквите умело е използувана плетеницата, при извивките — растителните детайли, а при кръглите части — животинските. Най-често срещани в техните ръкописи са чисто плетеничните началки, след това комбинираните — плетеница с растителни и животински орнаменти. С плетеница се изписват обикновено букви, чиито прави линии позволяват удължаване — *п, т, г, к, м, н, и, ч.* Особено красиви образци от този тип има в Аджарския и в Рилския дамаскин. Многобройни са и слу-

чаите, когато плетеницата е съчетана с листа, цветя, птици, змии и човешки лица. Това позволяват най-често букви с естествени извивки и кръгли части: *б, в, с, р, о, а*. Такива началки преобладават в Четириевангелието от 1652 г., в Требника от 1685 г., но изящни образци се срещат и във всички други ръкописи на двамата аджарски книжовници и художници.

Симетричното разположение и хармоничното съчетание на плетеничните, растителните и животинските орнаменти е най-характерната особеност и на винетките, които са нарисувани по страниците на техните ръкописи. Броят им в сравнение със заставките с миниатюри не е голям. Откриваме ги повече в трите дамаскина — Аджарския, Рилския и Костенечкия — средно по пет във всеки. И при тяхното изпълнение липсва каквото и да било еднообразие — било в плетеничните форми, било в детайлите, било в оцветяването. Най-обикновени са правоъгълните винетки с немного сложно преплитане на лентите, допълнени от листа, пъпки, цветчета, човешки лица. По-голям интерес представляват винетките под формата на арка, в П-образна форма, под формата на кръст, при които са постигнати по-сполучливи комбинации на различните детайли.

Но, разбира се, истинският художнически талант на даскал Недялко и сина му даскал Филип като орнаментатори и илюстратори се проявява в най-висока степен в заставките с миниатюрни изображения на различни сцени и светци. Техният брой общо в 9-те им известни засега ръкописа минава цифрата 100. При това в тяхната реализация се наблюдава изключително голямо разнообразие на теми, сюжети, мотиви, образи, декоративни изразни средства. Повечето от миниатюрите имат илюстраторска функция и са неразривно свързани с текста на произведението, което предхождат. Те изобразяват или автора на съответното произведение, или светеца-герой, или сцена от живота му.

Към първата група трябва да се отнесат портретните изображения на евангелистите Матей, Марко, Лука и Йоан в Четириевангелието на даскал Недялко от 1652 г., образите на Василий Велики и Йоан Златоуст в Требника на даскал Филип от 1685 г., образът на цар Давид в Псалтира от 1692 г., дело също на даскал Филип. Всички са нарисувани с аксесоара и позите на книжовници и проповедници — евангелистите седнали и пишат, с пера и книги в ръце; Василий Велики и Йоан Златоуст с разгърнати свитъци с изписан текст и пера; цар Давид с изписан свитък и вдигната дясна ръка. Това издава внимание към характеризиращите детайли — позата, обстановката, принадлежностите. Не по-малко внимание е отделено на самите образи — израз на лицето, положение на ръцете, осанка на тялото и одеждите. Лицата на пишещите евангелисти показват задълбоченост в работата; целите образи на отците на църквата внушават величие и респект; очите и погледът на пророк Давид крият мъдрост и проникновение.

Значителен брой от миниатюрите на даскал Недялко и даскал Филип представят портретни изображения на различни светци — Атанасий Велики, Николай Мирликийски, Теодор Стратилат, Димитър Мироточиви, Архангел Михаил, Йоан Кръстител, Петка Търновска. Трудно е да се каже дали авторските предпочитания са към допоясните изображения или към портретите в цял ръст. Срещат се и едните, и другите. Един и същ светец в един ръкопис може да е нарисуван до пояс, а в друг ръкопис — в цял ръст. Независимо от това обаче за всички е характерна декоративно-иконописната трактовка. Най-очебийна е тя в Празничния миней на даскал Филип, в Аджарския и в Рилския дамаскин.

Най-голям е броят на миниатюрите на различни евангелски и празнични сцени от живота на Христос, Богородица и някои светци. Събития от

живота на Исус Христос изобразяват миниатюрите „Кръщение Господне", „Влизането на Исус Христос в Ерусалим", „Разпятие Господне", „Погребението на Исус Христос", „Възкресение Христово", „Христос се явява пред Мария Магдалина", „Изцеляване на разслабения", „Христос и самарянката", „Изцеление на слепия", „Преображение Господне". Други миниатюри са посветени на моменти от живота на Богородица — „Раждането на Богородица", „Въведение на Богородица в църква", „Успение на Богородица". Сцени от живота на някои светци също са предмет на миниатюри — „Св. Георги убива дракона", „Св. Димитър пробожда Лий" и др. Именно тези миниатюри и от трите вида дават художествения облик на Аджарския дамаскин, Рилския дамаскин, Костенечкия дамаскин, Празничния миней. Те изпълняват илюстраторска функция спрямо поместените слова на Дамаскин Студит и църковните служби. Техните сюжети са широко популярни и в иконографията, и в миниатюристиката през тази епоха. Но въпреки това даскал Недялко и даскал Филип се домогват до свои авторски решения на известни и познати евангелски събития.

Самобитността и оригиналността на двамата художници се проявяват в цялостното композиционно оформление на миниатюрите, в разположението на основните групи и лица, в изразителността на позата, движенията, осанките, одеждите, в изображението и конкретизацията на фона и обстановката с различни архитектурни форми и природни елементи. Дори при реализирането на една и съща сцена в трите дамаскина даскал Недялко и даскал Филип не се повтарят. Те внасят промени не само в детайлите, но и в персонажа, в композицията на рисунките.

Например широко популярната сцена „Изгонването от рая" е разработена по два съвсем различни начина в Рилския и в Аджарския дамаскин. Различието е преди всичко в композиционното решение на цялата миниатюра. Докато в Рилския дамаскин сцената е представена само с един момент — именно изгонването на Адам и Ева от рая, — в Аджарския дамаскин сцената е разгърната в своеобразен триптих. Налице е разширяване на композиционните моменти — съгрешаването на Адам и Ева и изгонването им от рая. Отделните епизоди на триптиха са обособени с архитектурни и природни детайли. Самият художник ги е обозначил с надписи над ограждащата рамка. Над първия композиционен момент е изписано: „Зде поручa им' Хс ѡт дрⷭво да не ѣдат." Над втория — „Зде ѣде Еввa и дас Адаму ." И над третия — „Зде изгна ихъ Хс из раѣ." Между отделните моменти обаче има вътрешносмислово и външнографично единство. Цялата миниатюра въздействува със своя свеж примитивизъм. Тя напомня по-скоро народна рисунка, отколкото съобразена със строгите църковни канони миниатюра на първородния човешки грях. Подобни различия в трактовката на една и съща тема в двата дамаскина могат да се илюстрират и с други примери. Въпреки това обаче цялостното впечатление от очевидната близост между художествената украса на Аджарския и на Рилския дамаскин си остава и не противоречи на тезата, че те са дело на едно и също авторско перо.

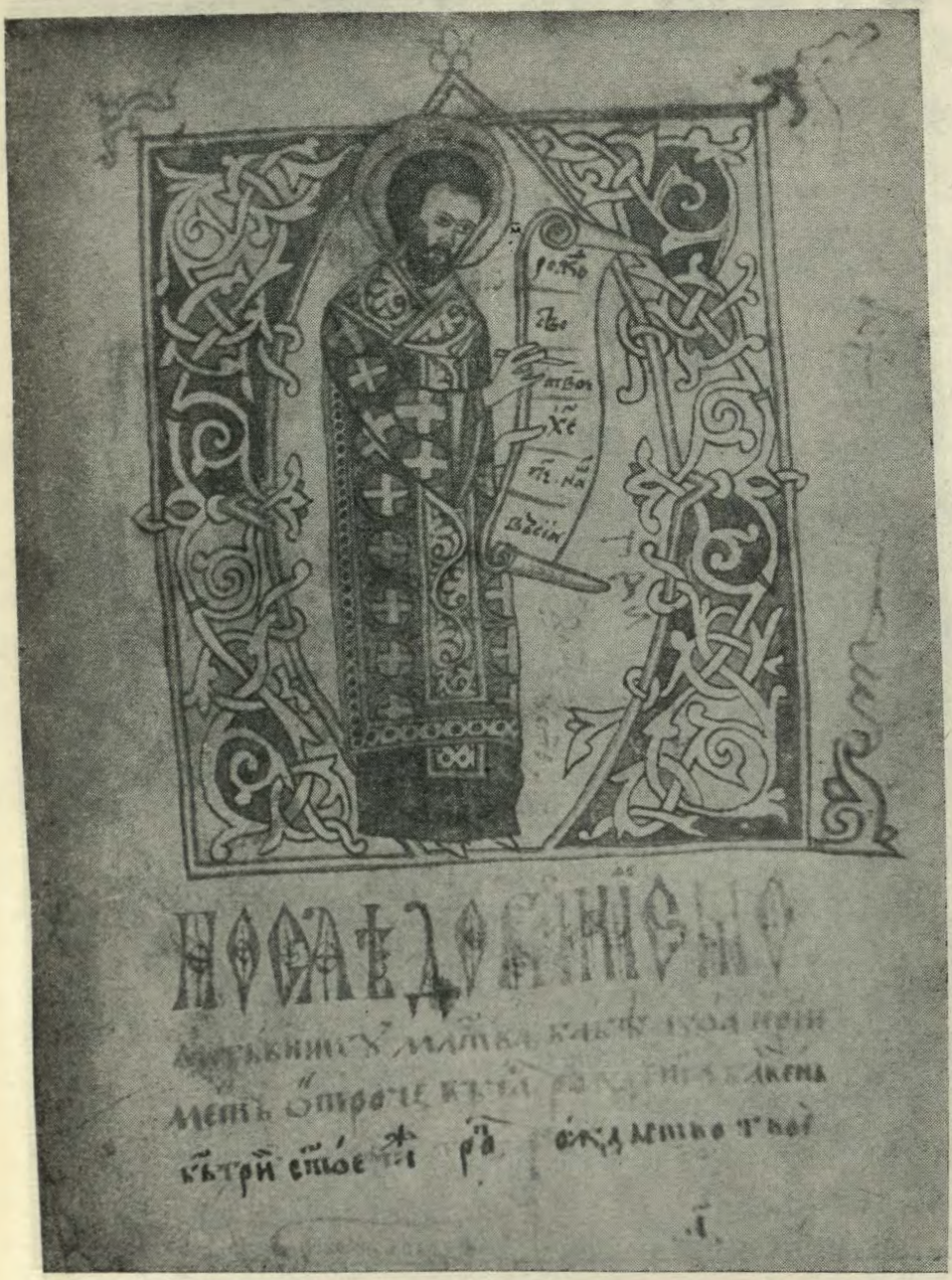
Аналогичен е резултатът и от съпоставката между Аджарския и Костенечкия дамаскин. И при тях общите сцени са композиционно изменени и се различават по степента на техническото изпълнение. В Костенечкия дамаскин сцените са по-опростени и по-статични. В Аджарския дамаскин се забелязва по-голяма динамика в жестовете и действията, добавени са повече архитектурни и природни елементи. Обърнато е по-голямо внимание на детайлите в костюмите и в обстановката. Изобщо миниатюрите на Аджарския и на

Рилския дамаскин стоят във всяко отношение по-високо от миниатюрите на Костенечкия дамаскин.

Казаното дотук, без да изчерпва проблема, свидетелствува, че двамата аджарски дейци на перото и четката даскал Недялко и синът му даскал Филип създават значително по обем и с висока художествена стойност книжовно и орнаментаторско дело, принос в българската културна съкровищница от втората половина на XVII в. Нещо повече — тяхното дело може да се смята за образец на цялата епоха на османското робство. Част от ръкописите на бащата и сина имат църковнобогослужебен характер — евангелие, миней, требници, псалтири, — а другата част — дамаскините — имат по-широко предназначение за лично четене от грамотните хора. Но и едните, и другите безспорно са играли важна просветно-културна роля в живота на пробуждащите се българи. Многообразието на включените в тях произведения, изисканото им външно и вътрешно оформление, вещо и красиво изработената им орнаментална и декоративно-илюстративна украса издават надарени творци, предани на книжовното и художническото поприще самобитни народни таланти.

Общо по страниците на известните засега девет ръкописа, писани и илюстрирани от даскал Недялко и даскал Филип, са разположени повече от 100 миниатюри и няколко стотици винетки, заглавки, началки. Те заслужават да бъдат проучени и издадени в отделен албум, в който подробно да се опишат и характеризират с оглед на изкуствоведската им страна.

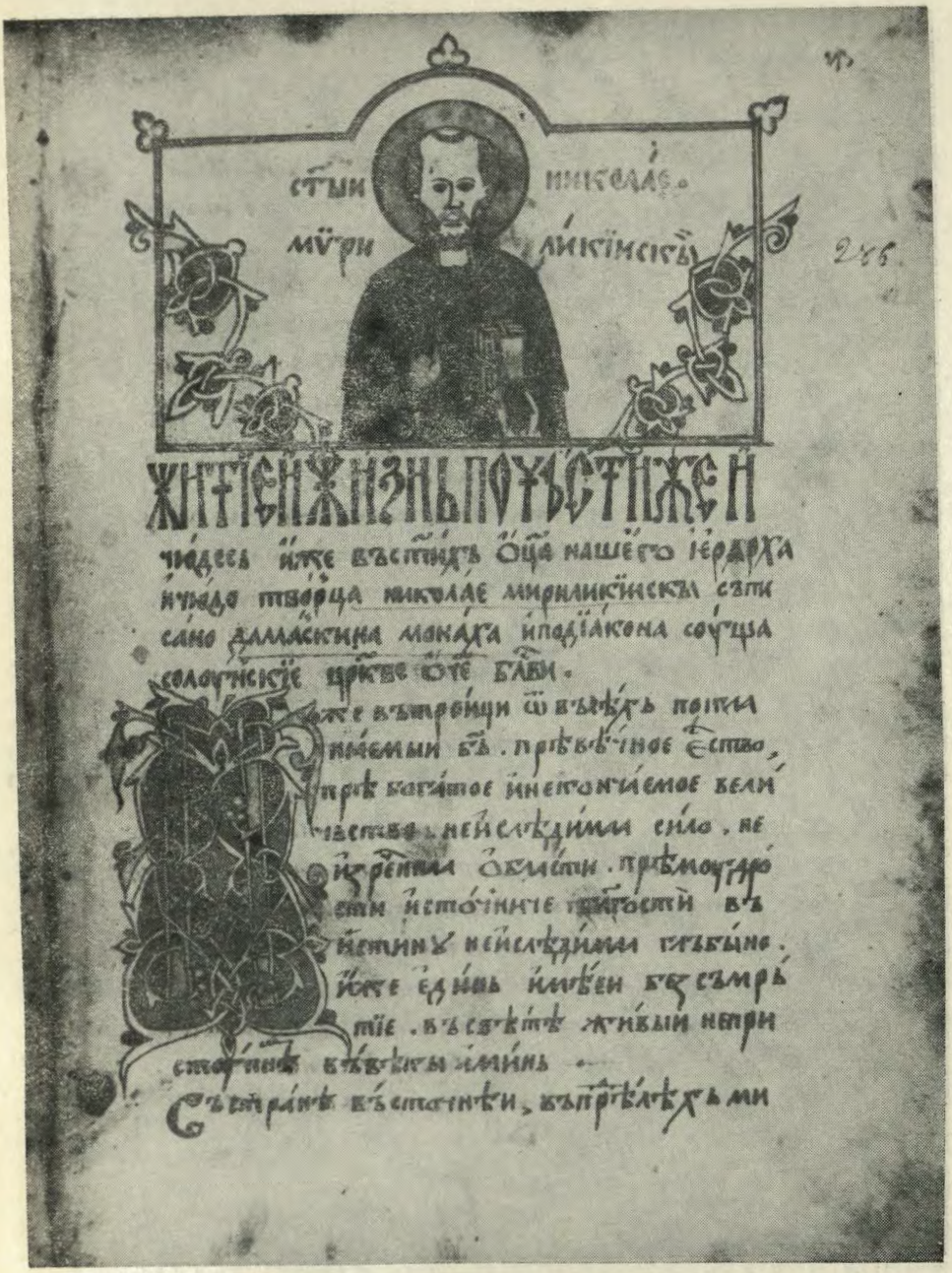
Даскал Недялко и даскал Филип запазват и продължават средновековната традиция на българите за украса на ръкописните книги. В техните богато и разнообразно орнаментирани ръкописи има толкова финес и красота, че те могат да се наредят сред най-добрите художествени образци не само от втората половина на XVII в., но от цялата епоха на османското робство. Книжовното и орнаментаторското дело на двамата аджарски учители свидетелствува, че и през трудни за културни прояви години българите не само запазват вкуса си към съдържателната и художествено оформената ръкописна книга, но съхраняват и способността си да творят красота и изящество.



Требник от 1685 г. Йоан Златоуст



Аджарски дамаскин от 1686 г. „Изцеление на слепия“



Аджарски дамаскин от 1686 г. „Св. Николай Мирликийски"



Аджарски дамаскин от 1686 г. „Св. Петка-Параскева“

ИКОНОМИЧЕСКОТО И КУЛТУРНОТО СЪСТОЯНИЕ НА ХИЛЕНДАРСКИЯ МАНАСТИР ПО ВРЕМЕТО НА ПАИСИЙ (1745—1773)

МАТЕЯ МАТЕИЧ

По времето, когато Паисий е бил монах в Хилендар, икономическото положение на манастира е било доста затруднено. Самият Паисий пише в своята История, че ... вь тое време даѭше Хиландар Тѣркомь три хилѣди гроша. И задолжилса беше двадесет и седьмь хилѣди гроша ...[1].

Сведенията, запазени в хилендарски кодекс № 525 (523), съдържащ финансови данни за почти целия XVIII в., дават достатъчно факти, които поддържат Паисиевото изявление. Тези сведения ни запознават с бедността и дълговете, които утежнявали икономическото положение на Хилендар преди идването на Паисий, по време на престоя му в манастира и след смъртта му. Според една записка на лист 1а:

Лѣто гн҃е а҃ф҃н҃і мсца априлїа д҃ да се знае како азъ Пахомїе штеофилага за великѫю нѫжда молихъ братїю да би што могли помоћи[2] ове ст҃еи цркви.

И ѭ архимандритъ Макарїе дадохъ к҃ гроша а взехъ в҃ крста и а҃ броѭаници.

Ѭ проигѵменъ филодеи дадох є҃ гроша взехъ в҃ броѭаници мерѫанови.

Ѭ попъ Михаило дадохъ і҃ грош взехъ в҃ броѭанице. а҃ мерѫа нови а а҃ кихрибарови.

Ѭ старацъ Данило дадило (sic!) взехъ в҃ броѭаници и дадох и҃ [?] гроша ... штеофилага Пахомїе

[1] Б. Райков. 1. Нови документални свидетелства за живота и смъртта на Паисий Хилендарски. — Нар. култура, бр. 34 (918), 17 авг. 1974; 2. С вярност и усърдие — документални източници за Паисий Хилендарски. — За буквите, бр. 2, 8 дек. 1979, с. 14. М. Матеич. 1. Новооткрити писмени данни за Паисий Хилендарски. — Език и литература, 1974, кн. 5, 10—15; 2. Newly Discovered Records Concerning Paisij Hilandarski. — Balkanistica, I, 1, 1974, 175—183; 3. Novi podaci o Pajsiju Hilandarskom. — Amer. Srbobran, LXVI, 14 633, July 22, 1974, p. 2, 4.

[2] M. Matejic. Iz riznice Hilandara: nepoznat potpis Pajsija Hilandarskog. — Amer. Srbobran, LXXI, 15 028, Febr. 28, 1977, p. 2.

На лист 60а е записано: да се зна бысть длга на монастырь кесъ 37 гр҃ша[3] 200 бифти скеофилака Даниль їеромонахъ тогда остави скеофилакствѳ.

Отчаяние лъха от една бележка на лист 16а, написана от игумен Методий:

Да є на знанїе братїи нашой хилендарскоі
како метѳше менѣ по Теофилѳ дадоше ми
игѳменство и ключь од асвѣснице дх сам
игѳмен и штеофилака азь грешних хаџи
Методїе їеромонахь[4] и не предаде ми дэо
фило више него в҃ гроша и нађа дѳга кое
ѳ Солѳн што є монастиръ дѳжань
кое ѳ стоі гори к҃ и в҃ кесе и то чини а҃і хилѣ
да гроша. тога є дѳга било и пре Пахомїа
и при Пахомїа и при Виктороу Кѳсиђанинѳ
и при Теофилѳ и при мени. Скидосмо
соборно от девет јеванђелїа сребро
и одъ едне прибедреницѣ скидосмо сребро
и бисеръ и скидосмо сребро и бисеръ одъ
едне митре и скидосмо са к҃ и є҃ крстова
сребро и продадосмо проигѳманѳ
Ефремѳ в҃ кандила за м҃ и в҃ гроша и л҃ аспри
и продадосмо м҃ и є҃ драма бисера.
и паки продадосмо з҃ канъдила ѳ Солѳнъ
и продадосмо црковны и поаси ѳ Солѳнъ
и продадосмо м҃ драма бисера
и продадосмо х҃ о҃ ока бакара.

Данъците, които Хилендар трябвало да плаща на турците, средствата, необходими за възстановяването на разрушени или опожарени параклиси и здания, и други нужни разходи превишавали общия доход на манастира и трябвало да се заемат пари от други манастири или лица. За да получи заеми, Хилендар често залагал ръкописи или някои от ценните си църковни вещи. Записка на листове 14а—15а за 1717 г.[5] показва, че Хилендар трябвало да залага свои притежания срещу 2000 гроша заем от манастира

[3] Б. Ст. Ангелов. Паисий Хилендарски — История славеноболгарская (Никифоров препис от 1772 г.). С., 1961, с. 200.

[4] Д. Медаковић. Манастир Хиландар у XVIII веку. — В: Хиландарски зборник. III. Београд, с. 20.

[5] Пак там, с. 71.

Велика лавра. До 1724 г. този заем не бил изплатен. Вместо това заложените предмети и ръкописи били върнати на Хилендар в замяна на правото на ползуване на седем хилендарски килии от Лаврата. Записки на листове 17а, 17б, 18а и 18б също съдържат сведения за залагане на хилендарски ценности срещу заеми от един евреин, Мърдох, от манастира Иверон и от монаха Тимофей.

Изглежда, че ценни предмети са били залагани и за да се получи заем от някой си Агапий, защото на л. 62а скерофилакс проигумен Даниил пише:

1761 года ѵто имаше залогъ ѳ попа Агапїа една икона бгр҃ѵна со златнымъ венцемъ и с корономъ и оздол подъ вѣнцемъ бисеромъ ѳкрашена и в короны великими бисери и каменїемъ и едны трикирїе и една енголпїа окована сребром и каменїем и бисером ѳкрашена, и дрѳга енголпїа просто сребромъ окована, и единъ поясъ сребрїан плетень, и водосщеныи крстъ един среброкованъ и сиина вса откѳпих азъ скевофилакъ Данїиль и положих ѳ свѣсниц8.

Тежкото икономическо положение наред с други фактори довело до поява на напрежение и несъгласие между хилендарските монаси. Самият Паисий споменава в своята История, че . . . бе много смѫщенїе и несогласїе братско . . . Но въпреки наличието на дрязги монасите в Хилендар, изглежда, били единни в усилията си да облекчат трудното икономическо състояние на манастира и да осигурят запазването му. Всички те били свързани с Хилендар независимо от народностната си принадлежност. Затова често добавяли след имената си Хилендарец или Хилендарски. Освен това много от тях пътували до близки и далечни места и страни, събирали дарения и ги носели в Хилендар. Сведения от кодекс № 525 (523) показват, че по времето на Паисий финансова помощ за Хилендар идвала от Гърция, Сърбия, Черна гора, Босна, Херцеговина, Далмация, Константинопол, Австрия, Украйна, Русия и България. Данни от този кодекс само (а има няколко подобни кодекса в Хилендар) сочат, че през XVIII в. около 80 монаси от Хилендар пътували до гореспоменатите страни и събирали дарения във форма на пари, домашни животни, църковни предмети, книги и др. В някои случаи пътуващи монаси от Хилендар довеждали със себе си поклонници от различни места. Тези поклонници обикновено оставяли щедри дарения на манастира. Много от поклонниците били от България.

Паисий също пътувал и събирал парични средства за Хилендар. Въз основа на данни от кодекс № 525 (523) и на някои други известни и вече обнародвани кодекси е възможно да се възстановят хронологически пътуванията на Паисий от 1745 до 1773 г.

1745 г. — от България до Хилендар.
1755 г. — връща се от Самоков в Хилендар.
1759 г. — (11 август) връща се от София.
1761 г. — май—юли в Карловци; 10 август — връща се от София.
1762 г. — премества се в Зографския манастир.
1765 г. — посещава Котел.
1766 г. — посещаваЕски Загара.
1766 г. — посещава Сливен.
1770 г. — посещава Куч.
1772 г. — посещава Солун.
1773 г. — сведение за смъртта му в кодекс № 525 (523), на л. 74а.

Може да се отбележи, че особено преди 1745 г. хилендарските таксидиоти (пътуващи монаси) носели със себе си реликви на светци винаги когато пътували. Няколко записки в кодекс № 525 (523) съдържат имената на монаси, които са вземали реликви. Няма данни, че Паисий Хилендарски е носел реликви по време на пътуванията си. Същевременно сведения от кодекс № 525 (523) говорят, че Паисий имал значителен успех при събирането на дарения за Хилендар.

Данните от кодекс № 525 (523) за периода 1745—1773 г. показват, че въпреки тежкото финансово положение хилендарските монаси се опитвали да запазят имуществото на манастира, а също така и да възстановят стари или да построят нови параклиси. Благодарение на щедрата финансова поддръжка на хаджи Вълчо, роднина на Паисий, параклисът на св. Иван Рилски (бившият параклис на св. Стефан) бил възстановен и украсен със стенописи през 1757 г. Параклисът на св. Харалампи бил също възстановен през 1770 г.

Хилендарската библиотека била ревностно пазена. Запазвани били сведенията, които показват кои грамоти, ръкописи и книги са били дадени назаем и на кого. През 1761 г. Паисий донесъл от Карловци няколко грамоти, които били занесени там от хилендарския монах Тимофей. В кодекс № 525 (523), на л. 210а и 210б, е записано, че архимандрит Герасим е взел със себе си в Карловци хрисовваль московски. На същите листове има друга записка, която гласи, че на 14. I. 1741 г. . . . однесе попъ Леонтїе евгалїе на велико коло елиногрческо златомъ писато, литїе стогъ Сави исторїю о папи рѧкопис, моцши стыхъ единѧ устъ, хрисовѧла два, един от прѣвене воде а дрѣги от бега караѳлашкогъ.

На л. 50б четем, че две евангелия и различни църковни предмети, които патриарх Арсений IV бил взел от проигумен Атанасий, са били върнати на Хилендар поради намесата на архимандрит Герасим, . . . а небы дошло в монастыръ никогда. Бележки на л. 14а—15а и 17б показват, че един от ценните хилендарски ръкописи, споменат също на л. 210а—210б, евангелїе грчаско цра Андроник васе златом писато и оковато . . . (кодекс № 525, л. 17б), бил често залаган, но винаги прибиран обратно.

Има и няколко записки в кодекс № 525 (523), които свидетелстват, че хилендарските таксидиоти донасяли книги и ръкописи в Хилендар. Така на л. 47б е записано, че през юни 1753 г. йеромонах Елисие (sic!) се бил върнал от Москва и донесъл 1500 гроша и различни предмети на обща стойност 3500 гроша. Той донесъл и едно . . . велико евгалїе сребропозлащено.

През 1750 г. някой си Силвестър донесъл евангелие от Самоков (л. 52а). Проигумен Даниил се върнал от Ески Загара на 10. I. 1766 г. и донесъл между другото и едно евангелие (л. 66а). През 1772 г. проигумен Макарий се върнал от Австрия и донесъл два правила стыхъ сербскиx (л. 86а). Тук може да се спомене, че копие от руския превод на Annales ecclesiastica a Christo nato ad anum 1198, обнародван в Москва през 1719 г., е било подарено на Хилендар от йеродякон Юлиан от Киево-Печерската лавра. Това копие е било в Хилендарската библиотека по времето на Паисий. Може да се предположи, че Паисий го е чел, когато е работил върху своята История или преди да е започнал да я пише.

Някои хилендарски монаси от този период (1745—1773) се занимавали с преписването на стари и писането на нови ръкописи. Не са известни имената

на всички книжовници, но поне някои от тях могат да се идентифицират. Хилендарският кодекс № 217 (304) е бил написан през април 1767 г. от „стареца Василий“ в Угровлахия. Проигумен Даниил, съвременник на Паисий и често споменаван в кодекс № 525 (523), е преписал „Amartolon Sotiria“ през 1768 г. в Ловеч. През 1769 г. той е написал служба за св. Иван Рилски (Хилендарски кодекс № 798). Текстът на тази служба не е идентичен с традиционния текст на службата за св. Иван Рилски, което може да означава, че Даниил е написал една оригинална служба. През 1763 г. било написано родословие на сръбските крале и архиепископи по молба на Тимофей Йованович. Теодосий преписал и „поправил“ Канон стым ктит [ором$_{ъ}$].

В заключение бихме искали да подчертаем, че сведенията, разгледани в тази статия, сочат, че през 1745—1773 г., когато Паисий е бил в Хилендар, този манастир е преживявал сериозна икономическа криза, която обаче не е задушила напълно културния живот там. Смятаме, че заедно с архимандрит Герасим, проигумен Даниил, йеромонах Елисей и някои други хилендарски монаси от това време Паисий Хилендарски е бил водач и вдъхновител на братството и е допринесъл значително за запазването на Хилендар и на неговото културно наследство.

ПРЕГЛЕД

СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРОВЕДСКА ПРОБЛЕМАТИКА В РАМКИТЕ НА ПЪРВИЯ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА

От 23 до 31. V. 1981 г. в София се състоя Първият международен конгрес по българистика. Бяха изнесени над 900 доклада и научни съобщения в няколко секции, семинари, кръгли маси и един симпозиум. Те обхващаха извънредно богата проблематика от широк кръг научни дисциплини — история, археология, история на културата, изкуствознание, езикознание, литературознание, фолклористика и др. В конгреса участвуваха около 500 чуждестранни учени от над 40 страни.

Старобългарската литература и въпросите, свързани с нея, бяха предмет на голям брой доклади, разисквания в две подсекции и в симпозиума „Кирило-методиевистика и българистика".

Мястото и значението на старата българска литература, ролята ѝ в славянското и европейското средновековие бяха изтъкнати в няколко от пленарните доклади.

Акад. Дмитрий Лихачов (СССР) в доклада си „Челната отбранителна линия на духа на българската държава" подчерта голямото народностно значение на старобългарската литература. Цялата духовна култура, а най-вече езикът, писмеността и литературата условно могат да се нарекат „държава на духа", която изразява националното самосъзнание и отстоява националното самосъхранение на българския народ. Ако българската държава води своето начало от хан Аспарух, „държавата на духа" е основана от братята Константин-Кирил и Методий. По-късно техните ученици, особено Климент и Наум, които намират радушен прием и поле за дейност в пределите на българската държава, утвърждават делото им и го издигат на нова висота. Столицата Преслав става и столица на народностното самосъзнание, което личи от литературните произведения, създадени през IX—XI в. По време на византийското владичество българската писменост изиграва първостепенна стабилизираща роля за съдбата на народа. През XV—XVIII в. езикът и литературата, отчасти и изкуството успешно противостоят на османското иго, запазвайки в продължение на пет века българското самосъзнание. В заключение Д. С. Лихачов изтъкна изключителното значение, което има старобългарската писменост за запазване единството на славянския литературен език, и обединяващото ѝ въздействие върху другите славянски литератури.

Проф. Рикардо Пикио (САЩ) изнесе доклад на тема „Мястото на старата българска литература в културата на средновековна Европа". На фона на гръцката и латинската християнска общност старата българска култура според него е люлка на трета и нова област на европейската цивилизация. Тя може да бъде поставена в зародиша на една нова традиция — на православното славянство, означено с латинския термин „Славия ортодокса". Езиково-религиозната общност на православните славяни в течение на вековете прогресивно се разширява и се разпростира от гръцките земи чак до крайните източни предели на европейския цивилизован свят. Със своята материална и духовна култура тя успешно съперничи на гръцкото и латинското културно господство. В този смисъл старобългарската литература придобива особено значение и роля в европейското културно развитие. Тя не се е ограничила с ролята на посредница между културата на Византия и славянските култури, а е създателка на образци, на идеологически и художествени схеми, които господствуват в славянските литератури до края на средновековието. Тези качества на старобългарската литература се проявяват най-ярко както в началния ѝ период (IX—X в.), така и при нейното обновяване през XIII—XIV в., връх на което е Търновската книжовна школа.

Докладът на акад. Петър Динеков бе озаглавен „Българската култура и взаимодействието ѝ със световната култура". Историята на българската култура

е пример за това, как една култура се създава и запазва в продължение на 13 века при сложна и трудна историческа съдба. От друга страна, нейното развитие напълно потвърждава известната истина, че взаимодействието между културите се оказва много благоприятно за тяхното развитие. Българските културни традиции следват пътя на всички съвременни национални култури — на „европеизацията“ и на самопознанието. Те се раждат върху дълбоко народностна основа, но се развиват и обогатяват в непрекъсната връзка с другите култури. П. Динеков обърна внимание на най-съществените моменти от историческия развой на писмеността и литературата в средновековна България (IX—XIV в.), разгледани на широк фон от културни явления — архитектура, строителство, изкуство и т. н. Той подчерта приносния характер на българската култура в изграждането на общославянската и общоевропейската цивилизация.

На 27 май започнаха заседанията на двете подсекции от секцията „Българската литература и световният литературен процес“, в които бяха прочетени редица доклади с теми от старобългарската литература.

В подсекцията „История на българската литература“ доц. Стефан Елевтеров говори за Черноризец Храбър и апокрифите. Той засегна някои непроучени извори на Храбровото произведение „За буквите“, които свидетелстват за ранното проникване на апокрифни творби в старата българска литература. Проф. д-р Г. Данчев изнесе доклад на тема „Патриотични тенденции в старобългарската литература в началото на османското робство“. В него бе разгледано отражението на робството в творчеството на Йоасаф Бдински, Григорий Цамблак и Константин Костенечки. Той изтъкна присъствието на патриотични тенденции в литературата от този период, които са израз на изостреното желание за запазване на народностното и верското съзнание. Д-р Предраг Матеич (САЩ) съобщи наблюденията си върху неотдавна открития от него старобългарски книжовник в доклада „Песеннопоетичното творчество на химнописеца Ефрем в литературното развитие през XIV в.“. Той обоснова връзките на химнописеца Ефрем с Търновската книжовна школа и нейните изобразителни принципи, въз основа на които го определи като представител на обновяващите тенденции в литературата през XIV в.

Докладът на ст. ас. Малина Байчева бе озаглавен „Интерес към психологическото изображение в Похвалното слово за Евтимий и Житието на Стефан Пермски“. В сравнителен план тя се спря на някои особености при изграждане образите в произведенията на Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри. Типологическата съпоставка дава основание за извода, че новото в двете творби е разкриването на героя чрез проявите на неговия вътрешен свят, чрез емоционалното му откликване на събития от живота и историята. „Врачанската книжовна школа от XV—XVIII в.“ бе темата на доклада на Васил Харизанов. В него се разгледа значението на редица манастири във Врачанската област, които са се оформили като книжовни центрове през този период. Авторът обърна внимание върху дейността на книжовниците, работили в тях, палеографските особености на ръкописите, както и на приписките — свидетелство за преданост към книжовната работа и за родолюбиви чувства. Славейко Иванов говори на тема „Бдинският сборник — оригинално жанрово явление в развоя на старобългарската литература през XIV в.“, като се спря на някои интересни литературни особености, с които се отличава този среднобългарски паметник.

В рамките на III подсекция „Българската литература в европейския и световния контекст“ бяха прочетени няколко доклада, посветени на въпроси от старата българска литература. Гл. ас. Красимир Станчев разгледа актуалния въпрос за характера на Евтимиевата литературна и общокултурна школа в съпоставка с духовното и културното развитие на Балканите и в Западна Европа през XIV—XV в. („Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие“). Авторът подчерта, че независимо от някои външни съвпадения културните и литературните постижения в България и на Балканите в тази епоха представляват максималната реализация на възможностите на средновековната естетическа концепция, докато в същото време в Италия се развиват процеси, преодоляващи средновековния тип мислене. В доклада на гл. ас. Димитър Кенанов „Литературното дело на Патриарх Евтимий Търновски и културата на балканските народи през XIV—XV в.“ бе характеризирана многостранната дейност на Патриарх Евтимий и бе изтъкнато нейното отражение върху творчеството на следовниците му, работили в балканските страни и в Русия. Явления от същата епоха се анализираха в доклада на н. с. Елена Коцева „Литургическите преводи на Патриарх Евтимий в ръкописни преписи и в първопечатни издания от края на XIV и XV в. до XVIII в.“. След като направи преглед на разпространението и сегашното състояние на този дял от Евтимиевото наследство, авторката разкри някои от специфичните литературни и речитативно-музикални особености на текстовете.

Д-р Мюриъл Хепъл (Великобритания) изнесе доклад на тема „Извори за делото на Григорий Цамблак", в който обърна внимание върху агиографските и историческите свидетелства за видния средновековен писател, като им даде ново тълкуване. Авторката се спря по-специално на предположенията за роднински връзки между Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак. Интерес предизвика докладът на д-р Хилде Фай (ФРГ) „Българското културно наследство в Германия: Григорий Цамблак, епископ от Киев на Вселенския събор в Констанц". Бяха разгледани целите, към които се е стремял киевският митрополит — политическото и религиозното обединение на православните християнски народи, намиращи се в обсега на Цариградската патриаршия и Киевската митрополия, с Римската църква. С помощта на цветни диапозитиви от илюстрации на немски исторически съчинения, посветени на събора в Констанц, авторката изнесе нови данни за отношението на папата към Григорий Цамблак, за положението, което той е заемал по време на събора, и т. н., чрез които се разкрива по-пълно обликът на големия старобългарски писател. Н. с. Климентина Иванова говори на тема „Плетение словес в славянските литератури през XIV—XV в. (Зараждане и развитие"). Формирането на стила „плетение словес" бе поставено в зависимост от някои извънлитературни фактори, както и в контекста на цялостния литературен процес. Авторката очерта нови насоки за бъдещи изследвания върху стила на „високите" жанрове през XIV в.

На 28 май бе открит симпозиумът „Кирило-методиевистика и старобългаристика". В продължение на три дни бяха изнесени голям брой доклади и научни съобщения из областта на старобългарската литература и старобългарския език, които представиха постиженията на съвременната българска и чуждестранна наука.

Докладът на акад. Емил Георгиев „Константин-Кирил Философ и Методий в развитието на европейската култура" бе съсредоточен върху значението на двамата славянски просветители като защитници на идеята за правото на всеки народ да твори култура на своя роден език. Според автора тяхното дело е предпоставка за създаването на трета култура в европейския свят наред с гръцката и латинската — славянобългарската култура. Литературният разцвет в България през IX—X в., подчерта акад. Ем. Георгиев, й дава право да се смята за люлка на славянската писменост в средновековна Европа. Проф. д-р Имре Тот (Унгария) в доклада си „Константин Философ като учен" посочи, че създателят на славянската писменост е един от тримата бележити учени на IX в. наред с Лъв Математик и Фотий. В доказателство на тезата авторът разгледа философските възгледи на Константин-Кирил Философ и филологическите му знания и способности, като обърна особено внимание на схващанията му в областта на превода, където се явява наследник на концепциите на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

„История на триезичната ерес и борбата на Кирил и Методий срещу нея" бе темата, върху която говори проф. д-р Куйо Куев. След като разгледа зараждането и развитието на триезичната ерес в Европа, авторът се спря на значението на Кирило-Методиевото дело като преломен момент в мисленето и културата, основано на демократичен принцип. Борбата на двамата славянски просветители срещу триезичието бива продължена от техните ученици. В това отношение най-ярко постижение е полемичното съчинение „За буквите" на старобългарския писател Черноризец Храбър. Н. с. Светлина Николова изнесе доклад на тема „Постижения и перспективи на кирило-методиевските изследвания". Авторката направи критичен преглед на кирило-методиевската научна литература, като отбеляза, че в последно време с най-голяма резултатност се отличават текстологическите трудове и комплексните проучвания с методи на различни научни дисциплини. Поради това най-добри перспективи за развитие имат изследванията върху кирило-методиевските извори, както и върху преводните и оригиналните творби на славянските просветители. В резултат би могло да се пристъпи към две фундаментални издания — корпус на изворите и корпус на произведенията на Константин-Кирил и Методий. Необходима основа на тези издания се явява пълната кирило-методиевска библиография.

Съвместното проучване на проф. Пеньо Русев ин. с. Павлина Бойчева бе озаглавено „Кирило-Методиевските църковно-културни традиции в Угровлахия и Молдовлахия". В него бяха проследени някои основни моменти от развитието на кирило-методиевските традиции на север от р. Дунав сред молдовлахийското население. В подкрепа на тезата за ранни и продължителни връзки между старобългарската литература и молдо-влахийските литературни традиции бяха привлечени многобройни исторически свидетелства, както и данните за запазените писмени паметници. Ст. н. с. Надежда Драгова изнесе доклад на тема „Интерес към делото на Кирил и Методий у европейските историци през XVII—XVIII в.", в който бяха систематизирани нови наблюдения върху разпространението и тълкуването на Кирило-Методиевото дело през тази епоха. Особен интерес пред-

ставляваха данните за приноса на Йосиф Асемани в тази област. В доклада си „Топоси и история. Към тълкуването на някои стилни клишета в основните извори за Кирил и Методий“ ст. н. с. Константин Мечев се опита въз основа на анализа на някои агиографски формули да намери нови доказателства за българския произход на двамата славянски първоучители. Бе използуван материал от Пространните жития на Кирил и Методий, Краткото житие на Кирил, Солунската легенда, Азбучната молитва, сказанието „За буквите“ на Черноризец Храбър и др. Близки проблеми се разгледаха от д-р Михаил Маргаритов (ФРГ) в доклада му „Опит за определяне на народността на славянските апостоли Кирил и Методий и за изясняване на някои свързани с това обстоятелства“. Според автора Константин-Кирил и Методий били потомци на издигнат български болярски род, който бил принуден да напусне родината си по политически и религиозни причини. Това предположение се гради въз основа на тълкуването на част от отговора на Кирил Философ пред хазарския хан.

Д-р Алда Коссова (Италия) запозна присъствуващите с резултатите от анализа на библейските цитати в Похвалното слово за Кирил от Климент Охридски. Основавайки се на методологическата постановка, че цитатите в определени места от произведението представляват „тематическият ключ“ към неговото съдържание, авторката се опита да разкрие нови нюанси в образа на Константин-Кирил, интерпретирани от неговия ученик и последовател Климент Охридски. Н. с. Божидар Пейчев говори на тема „Въпросът за антиподите в научните спорове на Константин-Кирил в Моравия“. В доклада бяха разгледани някои страни от философските възгледи на Константин-Кирил във връзка с отгласи от древни и популярни през тази епоха схващания за кълбовидността на земята. Проф. д-р Йозеф Шюц (ФРГ) изнесе доклада „Топологически принос към Пространното житие на Методий“. Авторът доразвива и подкрепя с нови доказателства известните резултати от проучването на Методиевото житие, като си служи с анализ на топологически инварианти от пространствено-времево и езиково естество. Проф. Дзюн-ичи-Сато (Япония) в доклада си „По повод състава „алфа-вита“ в преписите на съчинението на Храбър „За буквите“ преразгледа проблемите, свързани с оригиналния авторски текст на сказанието „За буквите“ на Черноризец Храбър. Въз основа на съпоставителен анализ авторът подкрепя хипотезата, според която първообразът на сказанието е бил написан на глаголица.

„Кирило-Методиевските места в Рим“ бе темата на доклада на Светлин Босилков, в който беше направен изчерпателен преглед на паметниците, свързани с пребиваването на Константин-Кирил и Методий в Рим. Джудит Безереди (Канада) говори на тема „Делото на Кирил и Методий“. Докладът бе посветен на общославянското значение на Кирило-Методиевото дело и неговите традиции през вековете. Ст. н. с. Николай Розов (СССР) изнесе доклада „География на разпространението на старите български паметници в руската ръкописна книжнина“. Авторът разгледа многостранните и продължителни връзки между старобългарските и староруските книжовници и книжовни средища, като направи преглед на сегашното състояние и перспективите за проучване на съветските книгохранилища, в които се пазят старобългарски ръкописи. Проф. д-р Имре Боба (САЩ) се спря на някои нови сведения, свързани с канонизацията на славянските първоучители и пребиваването им във Великоморавия, в доклада си „Кирил и Методий и Светопулк. Тяхното обявяване за светци“. Доц. Иван Буюклиев в доклада си „Преводът на Манасиевата хроника и средновековното езиково и литературно съзнание“ сумира резултатите от наблюденията си върху езика на това историческо съчинение. Авторът анализира особеностите на превода на някои литературни термини, които доказват високата теоретическа подготовка на преводача. Бе подчертано, че българският превод на Манасиевата хроника е подчинен на известни закони на средновековната поезия независимо от неговата форма и съдържание.

На последното заседание от работата на симпозиума бяха изнесени доклади и научни съобщения с археографски и палеографски приноси. Тук трябва да се отбележат докладите на д-р Олимпия Гуцу (Румъния) „Движението на средновековните ръкописи и книги и въпросът за тяхното съхраняване“, на проф. Дейвид Робинсън (САЩ) „Към каталога на служебниците в Хилендарската сбирка“, на проф. Андерс Шьоберг (Швеция) „Славянски пергаментни фрагменти в шведските архиви“, на д-р Гунтер Михел (ФРГ) „Към изследването на Пловдивското евангелие“ (Нар. библ. „Ив. Вазов“, № 9 и на проф. д-р Имре Тот (Унгария) „Българското четвероевангелие от XIV в. в Унгарската национална библиотека „Сечени“.

В заключение трябва да се отбележи, че старобългарската литературоведска проблематика на Първия международен конгрес по българистика зае едно от предните места по брой на участниците и богатство на разгледаните теми. В голяма част от

изнесените доклади и научни съобщения преобладаваха приносните моменти, новото осветление на редица спорни и непроучени въпроси. Наред със съвременното осмисляне на някои теоретични постановки бе направен достояние на специалистите нов изворов материал. Сред участниците се откроиха високите постижения на най-младата смяна учени-слависти и българисти, което още един път показва значението на подобни международни форуми за приемствеността между поколенията.

Анисава Милтенова
Димитринка Димитрова

НОВО ИЗСЛЕДВАНЕ НА РУСКО-ЮЖНОСЛАВЯНСКИТЕ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ

Книгата на Б. Ст. Ангелов „Руско-южнославянски книжовни връзки“ (С., БАН, 1980) представя разработка на проблеми от една актуална област на съвременната компаративистика — културните взаимоотношения между славянските страни. С този труд авторът продължава своето дългогодишно изследователско направление — откриването на неизвестни писателски имена или разработването на недостатъчно проучени въпроси относно обема и характера на творчеството на редица славянски и предимно на български книжовници. В изследването са застъпени темите за живота и културното дело на Михаил митрополит Коласийски, за руския книжовник Силуан и южните славяни, проблеми от литературната история на Разказа за зографските мъченици и от Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис. Откритията и изводите на автора са изградени върху твърде разнообразен архивен материал (документи, послания, автобиографични писма, молби, грамоти), придаващ висока стойност на проучванията по посочените въпроси.

Дейността и жизненият път на кюстендилския митрополит Михаил са разгледани в светлината на оживените културни, книжовни и църковни връзки на Русия с южните славяни през XVII в. при управлението на московския цар Алексей Михайлович (1645—1676). Б. Ст. Ангелов характеризира Михаил Коласийски като „значителна и колоритна фигура в живота на южните славяни и по-специално в историята на техните активни църковно-политически връзки с Русия през XVII в.“ (с. 9) и отбелязва недостатъчния интерес на учените към този книжовник (специална публикация липсва както в българската, така и в сръбската научна литература). Съвършено естествено авторът обосновава необходимостта от цялостно изследване за Михаил Коласийски. С цел да определи мястото му в укрепването на славянските културни връзки, авторът се спира върху обществено-политическия характер на пратеничествата като една от формите на духовно общуване в периода на приоритета на Русия в международната политика на европейските държави.

В раздела „Жизнен път и дело“ Б. Ст. Ангелов възстановява основни моменти от биографията на коласийския митрополит въз основа на вести, оставени от самия книжовник в редица ръкописи, сред които най-ценно е автобиографичното му писмо до Алексей Михайлович от 21. XI. 1681 г. Съпоставяйки фактите, авторът открива времето на раждането на Михаил Коласийски — началото на XVII в., — социалния му произход, получаването на архимандритския сан, ръкополагането му за митрополит, първото му пребиваване в Москва и др. Систематичните археографски проучвания позволяват на изследователя да посочи най-ранната вест за книжовника, представяща негова приписка от 1645 г. към ръкописен псалтир с последования, XVI—XVII в., сръбска редакция, № 420 от сбирката на Народната библиотека в София. С основание се отделя голямо значение на приписките като извори, по които могат да се уточнят социалният облик и личностната характеристика на книжовника. Особено ярко от тази гледна точка изпъква изразеното в приписките отношение на Михаил Коласийски към отделни представители на църковната йерархия. В тази социална позиция на митрополита Б. Ст. Ангелов вижда проява на свойствените за епохата възрожденски идеи. Авторът на изследването създава своя концепция за митрополит Михаил и аргументирано възразява срещу неточната оценка на Йордан Иванов за книжовника (с. 16). Б. Ст. Ангелов защищава становището си, опирайки се на изворовия ръкописен материал и предимно на съдържанието на приписките.

Специален интерес за литературните историци са проучванията на автора върху целите на пребиваването на Михаил Коласийски в Москва (от 21. XI. 1651 до лятото на 1654 г.). Заключенията се градят върху данни от Посолския приказ, документиращ дейността на Михаил Коласийски в Русия,

взаимоотношенията му с Алексей Михайлович, разговорите и срещите му с видни политически и църковни дейци. Подчертава се главно културният характер на мисията на българското пратеничество. Митрополит Михаил успява да получи от Москва ценни книги, сред които евангелия, апостол, тълковен псалтир, произведения на Ефрем Сирин и др. Книжовникът проявява твърде голяма активност за придобиването на царска грамота за Лесновския манастир, с което способствува за развитието на пратеничеството на славяните в Русия. В много руски ръкописни и печатни книги се съдържат приписки от Михаил Коласийски — в Троицко-Сергиевата лавра, в четириевангелието, съхранявано в Драгалевския манастир, в ръкопис от Хилендар (XVII в.), в светогорския манастир Ксеноф.

Б. Ст. Ангелов отделя заслужено място на проблемите за културния характер на мисията на митрополит Михаил сред южните славяни, чиято основна същност е да се убеждава славянското духовенство в силата и правотата на руската политика. Михаил Коласийски е уважаван в най-авторитетните среди на руската държава и църква, където високо е оценяван общославянският дух на неговото дело и са му възлагани поръчения от обществено-политическо естество. Пътуванията на митрополит Михаил из християнските земи — от Москва през Молдова, Влашко, Сърбия, Атон, Египет, Цариград и т. н. — са съпроводени с отговорни църковно-политически задачи в периода на османското владичество. Авторът справедливо заключава, че Михаил Коласийски притежава високи делови качества (интелигентност, начетеност, красноречие, владеене на езици), стремеж към установяване на широки духовни връзки и гражданска смелост, които му позволяват в годините на робство да разгръща своята патриотична дейност.

Заслужава да се отбележи високата документална стойност на публикувания материал, съпроводен с археографски бележки. Редица ръкописи се обнародват за пръв път и хвърлят нова светлина върху руско-южнославянските книжовни връзки през XVII в. (документи за отделни лица, за Зографския и Лесновския манастир). В тях се отразени важни събития от политическия живот на Балканите и Русия, засегнати са страни от материалната и духовната култура на посетените от Михаил Коласийски земи и книжовни средища.

В книгата се поставя въпросът за книжовните занимания на митрополит Михаил. Въпреки липсата на преки вести авторът предполага, че книжовникът „е вземал перото и за създаване на някоя ръкописна книга“ (с. 58). Това мнение се подкрепя от преписаните в ръкопис № 420 листове от самия Михаил, от отношението му към книгата, от неговия „обработен и установен в начертанията си почерк“ (пак там), както и от цялостната му дейност на ревностен борец за културното и политическото единство между българи, сърби и руси през XVII в.

Втората част на изследването е посветена на руския книжовник от XVI в. Силуан — ученик и последовател на Максим Грек. Както посочва Б. Ст. Ангелов, вестите за него са извънредно малко, самият Силуан като книжовник не е проучен, не е уточнено и неговото участие в преводаческата дейност на Максим Грек. Досега името на монаха от Троицко-Сергиевата лавра се свързва с превода на съчиненията на Йоан Златоуст, Беседи към евангелието от Матей и Беседи към евангелието от Йоан; при това не е изяснено дали Силуан е преводач или само преписвач на Максимовите преводи. Авторът въвежда в научен оборот три южнославянски преписа на Беседи към евангелието от Матей, които са съпроводени от палеографски коментар. Обнародван е целият текст на съставеното от Силуан предисловие към превода на произведението по ръкопис № 36 от сбирката на А. Ф. Гилфердинг. Б. Ст. Ангелов придава общославянско значение на този ръкопис: от една страна, поради бързото му проникване на юг и, от друга — заради положителното му въздействие върху южнославянската интелигенция с патриотичната възхвала на Русия. Авторът изказва интересна мисъл за сходството в разсъжденията на Силуан и на Йоан Екзарх върху същността на преводаческото изкуство — проблем, който заслужава да бъде разработен.

В третата част на труда си Б. Ст. Ангелов се спира върху въпроси от историята на Разказа за зографските мъченици. Изтъкнати са качествата на творбата, определящи значението ѝ като ценен исторически паметник от епохата на политическите борби между Източната и Западната църква и като произведение със свое място в историята на българската литература. Нового се състои в обнародването на неизвестен за литературоведите ръкопис, съдържащ Послание на светогорци до великия княз Василий Василиевич, както и на отговора на княза до светогорци. Авторът доказва влиянието на Разказа за зографските мъченици върху Посланието и неговата популярност през XV в. по време на засилената католишка пропаганда сред православните балкански народи след Флорентинския събор от 1438—1439 г. Като има пред вид тематиката и стилно-езиковите особености на разказа, Б. Ст. Ангелов възразява срещу тезата, че автор на това съчинение е Григорий Цамблак.

И отново пред специалистите са поставени предстоящи задачи — да се проучи

дали познатият сега текст на разказа не е съкратена редакция на по-обширно повествование за латинските нападения върху Света гора, да се издирят неизвестни съчинения с подобна тематика и др.

Последният проблем, поясняващ характера на руско-южнославянските книжовни връзки през средновековието, засяга Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис. Преди да представи новия ръкописен материал, авторът проследява изучаването на този прочут паметник в българската и в руската славистика. Той се спира подробно на наблюденията на В. Златарски и на откритите от него руски и сръбски преписи на славянския превод на Посланието. Опирайки се на положителните страни в изследването на Н. В. Синицина, Б. Ст. Ангелов стига до извода за връзката между петте руски преписа на съчинението и техния южнославянски общ протограф. В подкрепа на тези съображения се изтъкват сръбската редакция на Посланието, наличието в преписите на българизми и др. С оглед на бъдещи издирвания на нови преписи и на текстологическа работа върху тях авторът съобщава за невъведени в историческата наука пет преписа в руски ръкописни сборници от XVI—XVII—XVIII в., съхранявани в Москва. Отделно се посочва и гръцки препис на Фотиевото послание в сборник от XVII в. в сбирката на В. М. Ундолски. Тук е поставен и един твърде интересен за българските учени въпрос — да се анализират обяснителните глоси в посочения ръкопис в съпоставка с други гръцки преписи. В заключение Б. Ст. Ангелов подчертава културноисторическото значение на Посланието в общославянски мащаб.

И така, на вниманието на славистите е предоставен труд, в който новите научни факти, техният анализ, набелязването на проблематиката на бъдещите издирвания и изследвания му придават необходимите високи научни качества.

Елена Томова

БЪЛГАРСКО СРЕДНОВЕКОВИЕ. БЪЛГАРО-СЪВЕТСКИ СБОРНИК В ЧЕСТ НА 70-ГОДИШНИНАТА НА ПРОФ. ИВАН ДУЙЧЕВ.

С., Наука и изкуство, 1980

Едва ли би се намерило по-кратко и по-точно заглавие за един сборник в чест на световноизвестния български медиевист акад. Иван Дуйчев. Защото целият му живот и творчество са посветени на проучването на България през средните векове, на нейните връзки с Византия и славянските страни, с Изтока и Запада, та дори и с Норманския север. Красноречиво доказателство за това са и повече от 500-те заглавия (днес, разбира се, много повече) от публикуваната в тома библиография на трудовете му (съставена от М. Матакиева и В. Вълчев).

Рецензираният сборник е издание на Комитета за култура и Националния исторически музей и обхваща 50 статии — научни приноси от български и съветски учени по случай 70-годишнината на акад. Ив. Дуйчев.

Сборникът започва с уводна статия на В. Гюзелев „Професор Иван Дуйчев и проучването на българското средновековие", където след кратки биографични бележки се систематизира творчеството му, „характеризиращо се с широк хронологически и тематичен обхват", като се изтъква, „че няма въпрос от политическата и културната история на средновековна България, по който Ив. Дуйчев да не е взел отношение под една или друга форма".

Голяма част от проучванията на проф. Ив. Дуйчев са в областта на старобългарската литература — като се започне от кирило-методиевската проблематика във всичките ѝ най-значителни аспекти, обнародването на нови, най-често неизвестни старобългарски книжовни паметници, проучването на славянски и византийски книжовници и творби, на византийското влияние върху старобългарската и славянската агиография, пътищата на взаимно проникване, центровете на общуване и характера на литературните взаимоотношения и се стигне до събирането и издаването на антология, съдържаща голяма част от известните тогава старобългарски книжовни произведения и надписи („Из старата българска книжнина", кн. I, 1940, 2. изд. 1943, и кн. II, 1944), която не е изгубила значението си и до днес.

Дванадесет статии са включени в раздела „Литература" на сборника, но много повече имат пряко или косвено отношение

към тази област. Така Д. С. Лихачов предлага подбрани откъси от Пролога на „Шестоднева" от Йоан Екзарх, за да покаже, че още през IX в. в България е било осъзнато значението на саморегулиращите се процеси в окръжаващата човека природна среда. М. Каймакамова, като излиза от славянското схващане и податките за прабългарско летоброене в най-ранния руски летопис „Повесть временных лет", разглежда съдържащите се в него данни за българската история и стига до извода за различни заемки от старобългарски исторически съчинения, дори за наличието на българско посредничество при възприемането на сведения от византийската историческа литература. Тя намира, че са ползувани български историко-летописни творби, чиито оригинали са загубени. Е. Михайлов анализира една дуалистична легенда от същия паметник („Повесть временных лет"), в която се говори за създаването на човека от дявола, а на душата му от бога, и доказва, че макар и да има сходство с много азиатски предания, тази легенда води началото си от българските богомили. До идеята за използуването на непознато старобългарско съчинение при съставянето на известния „Список русских городов дальних и ближних" от края на XIV в. (поне за частта, отнасяща се до българските градове, като не изключва контаминация на гръцки актове, италиански карти и руски пътешественици) достига в изследването си Е. П. Наумов.

Две статии са посветени на българския „принос" в Руския хронограф от XVI в. Л. В. Горина се спира на отражението на събития от българската история, предадени в хронографа според византийските хроники на Георги Амартол и Йоан Малала и българския превод на Константин Манасий, както и според агиографски съчинения на Евтимий Търновски. М. А. Салмина прави стилистичен анализ на Манасиевата хроника, на нейния експресивно-емоционален стил, на множеството ярки сравнения, разгърнати метафори и сложни епитети и стига до извода, че тя е влязла в Руския хронограф именно поради съзвучието си с тенденциите и търсенията на т. нар. втори монументализъм в руската литература от XVI в.

Ив. Венедиков, анализирайки пасажа от Апокрифния български летопис от XI в., който се отнася до хан Аспарух и заселването на прабългарите в България, доказва, че това е „един интересен и своеобразен документ,. . . [съдържащ] сведения както за българската история, така и за българския фолклор и епос". Едновременно с реабилитацията на летописа той показва устойчивостта на народните предания, легенди, сюжети, образи и сравнения, отразяващи народния светоглед в Югозападна България през XI в., запазил се в общи черти чак до началото на нашия век.

Ел. Коцева анализира най-ранния кирилски препис на 13 хомилии от Григорий Богослов в руски препис от XI в. от Държавната публична библиотека в Ленинград, в който от палеографска гледна точка се забелязват много глаголически и византийски елементи. Преписът представлява част от по-голям превод, съдържащ най-малко 16 слова, подредени по Рождество Христово, като преводът от гръцки и подборът са направени по някакъв конкретен повод, за което говори и интерполацията в 10-ото слово (За градобитието) на 11 завършени мисли, предаващи езическите вярвания в България по онова време. Тези мисли, сравнени с Отговорите на папа Николай, са интересен паметник и за българския фолклор. Авторката смята, че според палеографските особености на преписа може да се приеме, че за негов оригинал е послужил преславски ръкопис от IX—X в., свързан с дейността на славянските първоучители и на техните преки ученици.

Б. Ст. Ангелов отново ни връща към историята на известния паметник Разказ за зографските мъченици, създаден в самото начало на XIV в. и отразяващ католическа наказателна акция срещу Света гора през 1275 г. Паметникът е поместен и в едно послание на светогорските манастири до московския велик княз Василий II Василиевич (1425—1462), написано по повод на засилването на католическото влияние сред православните балкански народи след Флорентинския събор. С това послание протът и иноците отправят молба за помощ и за неотстъпна борба срещу униатите, като напомнят за техните действия, отразени в Разказа за зографските мъченици. Въпросът за авторството на разказа остава открит; според Б. Ст. Ангелов не може да се приеме за автор Григорий Цамблак.

К. Куев разглежда образа на Иван Александър в двете похвали за него (в Софийския песнивец от 1337 г. и в Лондонското евангелие от 1356 г.). В първата похвала неизвестният автор обрисува най-напред външния образ на царя, който съвпада напълно с портретите му от Лондонското евангелие, Бачковската костница и Ватиканския препис на Манасиевата хроника, след което се спира на делата му и преди всичко на военните му успехи, за да завърши с тържествен химн в проза. Повод на втората похвала е само превеждането на четвероевангелието от гръцки „на нашата славянска реч". И двете похвали свидетелствуват за съществуването на традиции в придворната риторика в българския царски двор.

В. Тъпкова-Заимова съобщава за два новооткрити български превода на слова

за св. Димитър Солунски — хомилия от неизвестен автор и беседа от Григорий Палама, — които имат значение като културноисторически паметници, понеже свидетелствуват за разпространението и преводите на текста. И действително, както посочва авторката, сравняването на гръцкия с българския текст дава възможност за обяснение на редица културни термини, на един от които, изследван подробно преди години от Ив. Дуйчев, българският текст дава точен отговор.

Кр. Станчев обнародва открит от него препис на гръцко житие на св. Петка в сбирката на Атинската национална библиотека (дело на преписвача Сава от 15. X. 1798 г., направен в Румъния). Автор на житието е Мелетий Сиригос (XVIIв.), чиято цел била прослава на молдавския владетел Василий Лупул и неговото управление, докато на Разказа за пренасянето на мощите на светицата от Търново във Видин, Белград, Цариград и оттам — благодарение на щедростта на Лупул — в Яш е отделено незначително място. Според автора житието заслужава интереса на изследователите както като исторически извор, така и като свидетелство за основните тенденции в развитието на агиографските жанрове в поствизантийския период.

П. Динеков прави преглед на досегашните изследвания на българската католишка книжнина и предлага нов подход при разглеждането на нейната периодизация. Първият период според него обхваща литературната дейност на българските католици през XVII в., когато тя е представена от барокова поезия и епистоларна литература; вторият период включва литературата на католическата емиграция след Чипровското въстание, представена от историята на Ф. К. Пеячевич и песните и молитвите на българите в Седмоградско и Банат; третият период, обхващащ втората половина на XVIII — началото на XIX в., е представен от павликянската религиозна поезия и от прозаически съчинения, създавани предимно в селата около Пловдив. В заключението си авторът прави оценка и намира мястото на тази литература в общото развитие на българското литературно творчество, което тя обогатява идейно, жанрово и стилово и го сближава с проблемите и търсенията на западноевропейската култура.

Подробен анализ на украсата и оформлението на известните старобългарски глаголически и кирилски ръкописи и кодекси прави А. Джурова. Авторката сравнява предимно заставките и инициалите в тях, но при характеризирането на даден паметник с вещина анализира и малкото запазени в тези ръкописи миниатюри. В статията са проследени еволюцията на орнамента (от геометричността в глаголическите ръкописи до растителния и тератологичен стил в края на периода) и влиянията и заимствуванията от византийски, арменски и сирийски паметници, както и от другите жанрове — скулптурата, цветния емайл, керамичната украса и пр.

На ръкописната украса са посветени и други две статии в сборника. В. Пуцко чрез изследването на темата за коронацията в една миниатюра от Трирския псалтир стига до по-общи изводи за развитието на миниатюрата в Киев през XI в., който става кръстопът на византийски и западни влияния, но по-късно благодарение на разпространението на българската книжнина в Русия намира своя път в орбитата на славянското сътрудничество. В. Д. Лихачова анализира изображението на Йоан Климакс върху миниатюра от български ръкопис от втората половина на XIV в., като свързва това изображение с традициите на исихазма и го сравнява с най-добрите произведения на византийското столично изкуство.

К. Паскалева привежда редица преки и косвени аргументи, извлечения от писмените паметници на епохата и археологически сведения в доказателство на предположението, че са съществували много повече от запазените днес икони от Втората българска държава — както в количествено, така и в сюжетно отношение.

Към старобългарската палеография биха могли да бъдат отнесени и монограмите на българските царе от XIII и XIV в., срещащи се върху керамични съдове и фрагменти, монети и печати, документи от царската канцелария. В такъв смисъл статията на А. Попов допринася за опознаването на облика на българското средновековно писмо.

На един паметник от средновековната криптография, широко разпространена във Византия, откъдето преминава и в България, е посветено съобщението на М. Йосифова. Макар и да е изобразена върху керемида, разглежданата криптограма се среща, както посочва авторката, по много старобългарски ръкописи и стенописи и досега е била незаслужено пренебрегвана.

За един новооткрит документ с автограф и печат на Паисий Хилендарски от пребиваването му в Сремски Карловци през 1761 г. съобщава Б. Райков, като анализира данните на това откритие за биографията на Паисий и го смята за още едно косвено доказателство, че Зографският препис на „История славеноболгарская“ е автограф (ръкопис) на автора.

Останалите статии в сборника изясняват и уточняват някои моменти от средновековната българска история, с което имат и косвено отношение към литературните и културните процеси и явления. Така например Ив. Божилов отхвърля възприетото досега в историографията мне-

ние за междуцарствие в България от края на 1298 до началото на 1300 г., като доказва, че престолът в това време е бил зает от малолетния Иван IV Смилец. В. Гюзелев се спира на българо-венецианските отношения през първата половина на XIV в. въз основа на открити от него документи във Венецианския архив. Д. Поливянний установява времето, през което деспот Михаил, син на Михаил III Шишман, е заемал видинския престол (1332—1341).

На облика на някои манастири в Плиска и Преслав според последните археологически проучвания се спират Т. Тотев и П. Георгиев, а М. Станчева съобщава за новите открития в Бояна — водопроводи от късната античност и от времето на първата българска държава. Й. Юрукова обнародва оловен печат на Константин Асен (Тих), а Г. Джингов ни запознава с начините за остъкляване на средновековните сгради. Г. Александров привежда нови данни за пограничните окопи в Северозападна България и за рудодобива там през средните векове. Д. Овчаров изяснява съдържанието на един български ранносредновековен символ.

На църковната архитектура и украса са посветени три статии: за стенописите от XIII в. в горния етаж на Боянската църква (Л. Прашков), за кръста като завършек на кубето в средновековната българска църква (Ив. Хр. Джамбов) и за някои тематично-декоративни решения в стенописите на църквите в с. Марица и Алинския манастир от XVI—XVII в. (Е. Манова).

Няколко статии разглеждат ранносредновековната история на българските земи и българите (В. Велков, Цв. Тафраджийска, В. Бешевлиев, Б. Бешевлиев, П. Коледаров), други — византийски паметници и реалии, които имат отношение към българската история (Р. М. Бартикян, М. В. Бибиков, В. А. Арутюнова, И. В. Соколова, В. Шандровская, М. Ваклинова, В. Герасимова-Томова). На отделни области са посветени статиите на Г. Цанкова-Петкова (за Пловдивската област през XII в.), на Хр. Коларов (за отстъплението на кръстоносната армия през 1443—1444 г.) и на М. Михайлова-Мръвкарова (за Калиакра през втората половина на XVIII в.).

Не всички от подредените хронологически в четирите раздела на сборника статии са на еднакво научно равнище, но прави впечатление, че наред с някои от историческите и археологическите литературоведските и повечето от изкуствоведските изследвания са на голяма висота; с въвеждането на нови извори или с новото тълкуване на познати документи те са значителен принос в българската медиевистика.

Наред с достойнствата бих искала да отбележа и някои недостатъци на изданието, предимно от полиграфичен характер. Досадни са многобройните печатни грешки и размествания на букви, падането на цели текстове (например с. 92) или повторното им набиране (с. 363), особено в първата половина на сборника. Непълното и неточно цитиране в някои бележки явно е убягнало от погледа на редакторите. Текстовете в статията на Б. Ст. Ангелов биха могли също да бъдат набрани със старобългарски шрифт, а от уеднаквяването на разположението на бележките — или в края на статията, или във втората колона на всяка страница — само би спечелило едно такова добре замислено и луксозно отпечатано издание.

Елисавета Тодорова

БИБЛИОГРАФИЯ

СЪДЪРЖАНИЕ НА КНИГИ 1—10 ОТ ПОРЕДИЦАТА „СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА“

СТАТИИ

Ангелов, Боню Ст. За автора на „Слово за мироносиците“. — Кн. 4, 1978, 39—46.

Ангелов, Боню Ст. За три съчинения в Симеоновите сборници. — Кн. 5, 1979, 10—37.

Ангелов, Боню Ст. Извороведчески приноси. (I. За един ръкопис от времето на цар Иван-Александър. II. За един препис на Номоканона от XV в. III. Свитък южнославянски ръкописни листове. IV. За един препис на Пролога от XIV в. V. Два неизвестни преписа на Рилската повест на Владислав Граматик. VI. Сръбски превод на слова от Дамаскин Студит. VII. За извора на някои мисли у Йоан Екзарх и Константин Преславски). — Кн. 1, 1971, 333—368.

Ангелов, Боню Ст. Към въпроса за книжовното дело на Презвитер Григорий Мних. — Кн. 3, 1978, 48—55.

Ангелов, Боню Ст. Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски. — Кн. 6, 1980, 50—68.

Ангелов, Боню Ст. Проникване на старобългарски съчинения в старата руска литература. — Кн. 2, 1977, 20—45.

Ангелов, Боню Ст. Сказание за железния кръст. — Кн. 1, 1971, 121—155.

Атанасов, Петър. Руски извори за „Неделника“ на Софроний Врачански. — Кн. 2, 1977, 201—228.

Атанасов, Петър. Четириевангелието на йеромонах Лаврентий. (Средноболгарски паметник от XVI в.). — Кн. 1, 1971, 413—440.

Боева, Людмила. Образ автора в житиях протопопа Аввакума и Софрония Врачанского. (Опыт типологического сравнения). — Кн. 2, 1977, 182—200.

Буюклиев, Иван. Манасиевата хроника и проблемите на българския книжовен език през средновековието. — Кн. 6, 1980, 25—49.

Буюклиев, Иван. Манасиевата хроника и средновековното езиково и литературно съзнание. — Кн. 10, 1981, 52—58.

Василиев, Асен. Към образите на Климент Охридски. — Кн. 1, 1971, 457—460.

Велчева, Боряна. Изборникът от 1076 г. като източник на данни за историята на българския език. — Кн. 5, 1979, 97—100.

Велчева, Боряна, Емилия Кочева, Стефан Кожухаров. Ръкописната сбирка на Троянския манастир. — Кн. 1, 1971, 461—497.

Грашева, Лиляна. „Реалистичните елементи“ и естетическата стойност на старобългарската литература. — Кн. 1, 1971, 33—51.

Данчев, Георги. Неизвестна руска редакция на „Молитва към Богородица“ от Димитър Кантакузин. — Кн. 2, 1977, 114—135.

Димчева, Росица. Сатиричен елемент в българската книжнина през XVIII век с оглед към появата на сатирата на Балканите и в Украйна. — Кн. 2, 1977, 229—248.

Динеков, Петър. Историческата мисия на старобългарската литература. — Кн. 2, 1977, 5—19.

Динеков, Петър. Личността на Евтимий Търновски. — Кн. 7, 1980, 3—21.

Динеков, Петър. Симеоновият (Светославовият) Изборник от 1073 г. в развитието на българската литература. — Кн. 5, 1979, 3—9.

Динеков, Петър. Старата българска литература и националната историческа съдба. — Кн. 1, 1971, 5—32.

Добрев, Иван. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. — Кн. 10, 1981, 16—38.

Добрев, Иван. Палеографски бележки върху царското титулуване и някои царски отличия през епохата на Второто българско царство. — Кн. 6, 1980, 69—80.

Добрев, Иван. Редът на зодиакалните знаци в Изборника от 1073 г. — Кн. 5, 1979, 101—106.

Добрев, Иван. Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин-Кирил Философ за преводаческото изкуство? — Кн. 9, 1981, с. 20—32.

Дограмаджиева, Екатерина, Иван Кочев. Кирил Мирчев. — Кн. 3, 1978, 3—12.

Дончева-Панайотова, Невяна. Неизвестно „Похвално слово на митрополит Петър" от Киприан Цамблак. — Кн. 2, 1977, 136—157.

Дончева-Панайотова, Невяна. По въпроса за родството между митрополит Киприан и Григорий Цамблак. — Кн. 3, 1978, 77—85.

Дуйчев, Иван. Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания. — Кн. 1, 1971, 157—166.

Жекова Лиляна. Правописът на двамата преписвачи в Изборника от 1076 г. — Кн. 5, 1979, 107—109.

Зыков, Энгельс. К биографии Константина Преславского. — Кн. 2,1977, 74—101.

Зыков, Энгельс. О литературном наследии Константина Преславского. — Кн. 3, 1978, 34—47.

Иванова, Климентина. Византийски източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски. — Кн. 10, 1981, 3—15.

Иванова, Климентина. Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий. Източници и текстологически бележки. — Кн. 8, 1980, 13—36.

Иванова, Климентина. За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник. — Кн. 5, 1979, 57—96.

Иванова, Климентина. Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в. — Кн. 2, 1977, 158—168.

Иванова-Константинова, Климентина. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България). — Кн. 1, 1971, 209—242.

Калиганов, Игорь. Житие Георгия Нового в русской литературе XVI в. (Исторический фон, идеологическая направленность, литературное окружение). — Кн. 6, 1980, 11—24.

Кодов, Христо. Около житието на Кирил Философ. — Кн. 1, 1971, 53—64.

Кожухаров, Стефан. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. — Кн. 1, 1971, 289—322.

Коцева, Елена. Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в. — Кн. 1, 1971, 369—401.

Куев, Куйо М. Археографски бележки за разпространението на Симеоновия (Светославовия) сборник в старите славянски литератури. — Кн. 5, 1979, 38—56.

Куев, Куйо М. Бележки за съчинението на Георги Хировоск „περὶ τρόπων" в старославянските литератури. — Кн. 2, 1977, 46—60.

Куев, Куйо М. По някои въпроси относно авторството на Азбучната молитва. — Кн. 1, 1971, 103—120.

Марти, Ролан. Стилистические особенности апологии Храбра. — Кн. 10, 1981, 59—70.

Мечев, Константин. Към тълкуването на два въпроса из историята на старобългарската литература. [I. Йоан Екзарх и Презвитер Козма. II. Библейска символика и историческа действителност (Размисъл върху едно сравнение с Похвалното слово за Патриарх Евтимий Търновски от Григорий Цамблак)]. — Кн. 1, 1971, 193—208.

Миклас, Хайнц. Към въпроса за славянския превод на Филиповата „Диоптра". — Кн. 2, 1977, 169—181.

Миклас, Хайнц. Поглед върху Филиповата „Диоптра". — Кн. 3, 1978, 56—61.

Милев, Александър. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите". — Кн. 2, 1977, 61—73.

Милтенова, Анисава. Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. — Кн. 7, 1980, 22—36.

Минкова, Лиляна. Осип Максимович Бодянски — издател на паметници на старобългарската литература. — Кн. 2, 1977, 249—267.

Минчева, Ангелина. За текста на Македонския кирилски лист и неговия автор. — Кн. 9, 1981, 3—19.

Михайлов, Апостол. Един неизвестен софийски мъченик. — Кн. 1, 1971, 403—411.

Мориясу, Тацуя. Хазарская миссия Константина (ее значение в ЖК). — Кн. 10, 1981, 39—51.

Наумов, Александър. По въпросите на най-старата славянска поезия. — Кн. 8, 1980, 37—45.

Николова, Светлина. Патеричните разкази в историята на старата българска литература. — Кн. 1, 1971, 167—191.

Паскалева, Костадинка. Триптих с поменик от Кремиковския манастир. — Кн. 1, 1971, 441—456.

Пенкова, Пиринка. Българските преводи на Псевдо-Методиевия летопис през XI—XIV в. и разпространението им в Русия. — Кн. 2, 1977, 102—113.

Петканова-Тотева, Донка. Апокрифна художествена проза. (Видова класификация и характеристика). — Кн. 3, 1978, 13—33.

Петканова-Тотева, Донка. Димитър Кантакузин — жизнена съдба и поетическо откровение. — Кн. 1, 1971, 243—261.

Пиструй, Кирил. Евангелски листове от Сибиу (славянски ръкопис от XII в.). — Кн. 1, 1971, 323—332.

Попов, Георги. За едно споменаване на триезичници в Битолския триод. — Кн. 3, 1978, 86—90.

Попов, Георги. Някои текстологични наблюдения върху Битолския триод и други триодни ръкописи. — Кн. 4, 1978, 3—20.

Райков, Божидар. Йеромонах Даниил и Етрополският книжовен център през първата половина на XVII в. — Кн. 1, 1971, 263—287.

Райчинов, Сергей. Българската литература през XVI в. — Кн. 7, 1980, 37—53.

Свane, Гуннар. Константин Костенечки и его биография сербского деспота Стефана Лазаревича. — Кн. 4, 1978, 21—38.

Станчев, Красимир. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в Средновековна България. — Кн. 3, 1978, 62—76.

Станчев, Красимир. Нормативност на средновековната естетика и поетика. — Кн. 6, 1980, 3—10.

Станчев, Красимир. Структура на художествения образ в старобългарската агиография. — Кн. 8, 1980, 3—12.

Томов, Тома Ст. Една възможна българска успоредица на легендата за Грала (Из житието на Константин-Кирил Философ). — Кн. 1, 1971, 65—80.

Тончева, Елена. Към въпроса за музикалната дейност на славянските просветители Константин-Кирил и Методий. — Кн. 1, 1971, 81—102.

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Ангелов, Боню. Търновският книжовник Дионисий Дивний. — Кн. 7, 1980, 54—62.

Бегунов, Юрий. Алексей Жемчужин о Григории Цамблаке. — Кн. 7, 1980, 63—71.

Данчев, Георги. Неизвестен сборник със смесено съдържание от първата половина на XIX в. — Кн. 6, 1980, 81—91.

Джамбелука-Коссова, Алда. Върху ръкописната традиция на „Азбучната молитва". (В отговор на проф. Куйо М. Куев). — Кн. 10, 1981, 95—99.

Зафиров, Мирослав. Един неизвестен ръкопис на Владислав Граматик. — Кн. 6, 1980, 92—98.

Иванова, Климентина. Няколко наблюдения върху книжовното наследство на Климент Охридски. — Кн. 3, 1978, 91—106.

Иванова, Климентина. Словото за Преображение от Йоан Екзарх. (Текстологични бележки). — Кн. 4, 1978, 55—73.

Иванова-Мирчева, Дора. Среднобългарска преработка на Похвалата на Йоан Екзарх за Йоан Богослов. — Кн. 4, 1978, 47—54.

Икономова, Анастасия. Новооткрит ръкопис от Йосиф Брадати. — Кн. 7, 1980, 95—99.

Краева, Боряна. Рилският книжовник монах Спиридон. — Кн. 3, 1978, 113—121.

Льовочкин, Иван В. Изборник Святослава и его славянский протограф. — Кн. 8, 1980, 46—49.

Матеич, Матея. Хилендарски препис на „Слово за Сретение" от Йоан Екзарх. — Кн. 9, 1981, 82—97.

Милтенова, Анисава. Апокрифът за борбата на Архангел Михаил със Сатанаил в две редакции. — Кн. 9, 1981, 98—113.
Милтенова, Анисава. Ръкописната сбирка на Свищовското читалище. — Кн. 8, 1980, 68—104.
Николова, Светлина. Една неизвестна сбирка от славянски ръкописи в Румъния. — Кн. 4, 1978, 74—100.
Николова, Светлина. Славянските ръкописи в Румъния. — Кн. 3, 1978, 107—112.
Павлова, Румяна. Към въпроса за книжовното наследство на Петър Черноризец. — Кн. 9, 1981, 76—81.
Петков, Георги. Из ръкописната сбирка на манастира Драгомирна (Румъния). — Кн. 8, 1980, 50—67.
Станчев, Красимир, Аксиния Джурова. Археографски бележки от Националната библиотека в Атина. — Кн. 9, 1981, 33—75.
Станчев, Красимир, Трифон Банков. Славянските ръкописи в Музея на Възраждането — Варна. — Кн. 4, 1978, 101—114.
Стоянов, Маню. Исидор Сливенски — български книжовник от края на XVIII в. — Кн. 7, 1980, 72—89.
Тодоров, Илия. Из ръкописната сбирка на манастира Путна. — Кн. 10, 1981, 71—87.
Хауптова, Зое. Похвала царю Симеону, ее автор и византийские образцы. — Кн. 10, 1981, 88—94.
Христова, Боряна. Боянският псалтир от XIII в. — Кн. 7, 1980, 90—94.

ПРЕГЛЕД

Боева, Людмила. Международен симпозиум на русистите в София. — Кн. 3, 1978, 122—124.
Ботев, Вячеслав. Научно събрание в Софийския университет „Климент Охридски", посветено на 1110-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Кн. 7, 1980, 103—104.
Джурова, Аксиния. Ръкописи, документи и карти за българската история от Ватикана. — Кн. 8, 1980, 105—108.
Динеков, Петър. Дмитрий Сергеевич Лихачов. — Кн. 4, 1978, 115—117.
Милтенова, Анисава. Втори международен симпозиум Търновска книжовна школа. — Кн. 4, 1978, 119—122.
Милтенова, Анисава. Конференция за Симеоновите сборници. — Кн. 5, 1979, 110—111.
Милтенова, Анисава. Обсъдени научни трудове. [Б. Ст. Ангелов. „Из старата българска, руска и сръбска литература", кн. III; Ем. Георгиев. „Българската литература през XIII в."]. — Кн. 3, 1978, 124—125.
Мострова, Татяна. Втори международен колоквиум по старобългаристика. — Кн. 10, 1981, 102—107.
Мострова, Татяна. Международен колоквиум по старобългаристика. — Кн. 7, 1980, 100—103.
Мострова, Татяна. Международен симпозиум за Супрасълския сборник. — Кн. 6, 1980, 99—102.
Мострова, Татяна. Международна прослава на Йоан Екзарх Български. — Кн. 9, 1981, 117—121.
Наумов, Александър. Научна славистична сесия в Гданск. — Кн. 10, 1981, 109—110.
Петканова, Донка. Възпоминание за проф. Александър Милев. — Кн. 10, 1981, 100—102.
Райков, Божидар. Разностранен изследовател на старата българска книжнина. [Христо Кодов на 75 години]. — Кн. 4, 1978, 117—119.
Райчинов, Сергей. Международен симпозиум за Търновската книжовна школа. — Кн. 10, 1981, 107—109.
Рождественская, Милена. Конференция по русско-болгарским литературным связям (Ленинград). — Кн. 6, 1980, 102—103.
Станчев, Красимир. Литературоведската проблематика на Първата комплексна конференция по българистика. — Кн. 8, 1980, 108—112.
Тодорова, Елисавета. Първа българо-съветска среща на медиевисти-балканисти. — Кн. 8, 1980, 112—114.

Харалампиев, Иван. Научна сесия за Константин-Кирил Философ. — Кн. 5, 1979, 111—114.

Христова, Боряна. Първи семинар по славянска палеография. — Кн. 9, 1981, 114—117.

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Петканова-Тотева. „Апокрифна литература и фолклор". 111.

и професора Малышева. (Дмитрий Жуков. „Владимир 1978, 7). — Кн. 8, 1980, 121—124.

но издание на преходен старобългарско-среднобългарски памет ангелие. Български паметник от началото на XII в. "Подгот- ви за и чева. С., 1975). — Кн. 4, 1978, 126—128.

Вен . Формирането на старобългарската култура. (Ст. Ваклинов. „Формирането на старобългарската култура". С., 1977). — Кн. 6, 1980, 107—111.

Данчев, Георги. Петър Динеков. „Похвала на старобългарската литература". С., 1979. — Кн. 9, 1981, 122—125.

Джурова, Аксиния. Ново изследване върху византийските миниатюри (В. Д. Лихачева. „Византийская миниатюра. Памятники византийской миниатюры IX—XV веков в собраниях Советского Союза". М., 1978). — Кн. 7, 1980, 111—114.

Димитров, Пейо. Равносметка на проучванията върху XIII в. [Ем. Георгиев. „Литературата на Втората българска държава. Литературата на XIII в." С., 1977]. — Кн. 6, 1980, 104—107.

Дуйчев, Иван. Към изучаването на Изборника от 1073 г.— Кн. 5, 1979, 115—122.

Кодов, Христо. Ново славистично списание [Cyrillomethodianum. Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves. Thessalonique, 1971]. — Кн. 3, 1978, 126—131.

Кочева, Емилия. Новооткрит превод на Епифаниевата хомилия за слизането в ада. (Дора Мирчева, Живка Икономова. „Хомилията на Епифаний за слизането в ада (неизвестен старобългарски превод)". С., 1975). — Кн. 3, 1978, 131—133.

Милтенова, Анисава. Светлина Николова. „Патеричните разкази в българската средновековна литература". С., 1980. — Кн. 10, 1981, 114—117.

Михайлов, Георги. Веселин Бешевлиев. „Първобългарски надписи". С., 1979. — Кн. 7, 1980, 105—108.

Михайлова, Катя. Интересно изследване за апокрифите. [Aleksander E. Naumow. „Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej". Wrocław etc., 1976]. — Кн. 5, 1979, 122—124.

Петканова, Д[онка]. Aurelio de Santos Otero. „Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen". Bd. I. Berlin—New York, 1978. — Кн. 8, 1980, 115—118.

Петков, Георги. Ново изследване за Димитър Кантакузин. [Г. Данчев. „Димитър Кантакузин". С., Наука и изкуство, 1979. 212 с.]. — Кн. 9, 1981, 127—129.

Райчинов, Сергей. Принос в проучването на старите славянски литератури. [Б. Ст. Ангелов. „Из старата българска, руска и сръбска литература". III. С., 1978]. — Кн. 8, 1980, 118—121.

Станчев, Красимир. „Великое наследие" от Д. С. Лихачов. — Кн. 4, 1978, 123—125.

Стойкова, Ана. Куйо М. Куев. „Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете". С., 1979. — Кн. 9, 1981, 125—126.

Томова, Елена. Въпроси на старобългарската литература в една нова книга. (Б. Ст. Ангелов. „Из историята на старобългарската и възрожденската литература". С., 1977). — Кн. 6, 1980, 111—113.

Тот, Имре. „Saint Catherine's Monastery, Mount Sinai. An Early Slavonic Psalter from Rus". — Кн. 10, 1981, 111—114.

БИБЛИОГРАФИЯ

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура — 1976 г. — Кн. 5, 1979, 125—130.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1977 г. — Кн. 6, 1980, 114—124.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1978 г. — Кн. 7, 1980, 115—123.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1979 г. — Кн. 9, 1981, 130—147.

А. С.

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно. В нея се приемат за печат трудове, резултат на изследвания върху проблемите на старобългарската литература и култура; ще се обнародват също неиздадени текстове и материали, рецензии, прегледи, библиография.

Ръкописите не трябва да надхвърлят 30 машинописни страници.