СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

13565

П7

15

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“, бл. 17

© Институт за литература
1984
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *Л. Неделчева* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *Е. Алексиева*
Изд. индекс 9535 Дадена за набор на 19. XII. 1983 г. Подп. за печат на 5. VI. 1984 г. Код 28 $\frac{9535322311}{5064-9-84}$
700×100/16 Печ. коли 10,75 Изд. коли 13,93 УИК 15,49 Цена 2,48 лв.
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“ Поръчка № 68 82 Б (05)

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

Бт7

лит-р.

ISSN 0204—868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 15 . СОФИЯ . 1984

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ—ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Бт 5636/84

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

СЪДЪРЖАНИЕ

Божидар Райков — Книжовни връзки между Търново и Рилския манастир през Средновековието 3
Донка Петканова — Културни връзки на българите със Западна Европа през Средновековието (IX—XVII в.) 22
Милияна Каймакамова — „Български апокрифен летопис“ и значението му за българското летописание 51

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Боню Ангелов — Летописни съчинения в старобългарската литература 60
Стефан Кожухаров — Приносът на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски (Служба за 1. VII) 74
Казимир Попконстантинов, Величка Константинова Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка 106
Ара Маргос — Някои бележки по четенето на противобогомилския надпис от средновековната църква при с. Гиген 119
Красимир Станчев — Един неизвестен фрагмент от апокрифен сборник и някои проблеми на апокрифната литература 126
Елена Коцева — Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия 144

ПРЕГЛЕД

Лиляна Грашева — Старобългарската литература в изследванията на Енгелс Зиков (По случай 50 години от рождението му) 161

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Александър Наумов — Красимир Станчев. „Поетика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми)“ 165
Людмила Боева — Новая популярная серия „Памятники литературы древней Руси“ 168

КНИЖОВНИ ВРЪЗКИ МЕЖДУ ТЪРНОВО И РИЛСКИЯ МАНАСТИР ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

БОЖИДАР РАЙКОВ

Проблемът за връзките между големите книжовни центрове през Средновековието е един от важните, но за съжаление все още слабо разработени въпроси от историята на старата българска култура и литература. С оглед на актуалността на тази задача настоящата статия е посветена на книжовните връзки между Търново и Рилския манастир през късното Средновековие — от края на XII до края на XV в. Изборът на темата е главно резултат от обстойното проучване на рилската ръкописна сбирка, предприето през последните няколко години с оглед на съставянето на обширен научен опис на манастирската библиотека, при което бяха разкрити редица нови съществени историко-литературни факти.[1]

Откога датират книжовните връзки между Търново и Рила — това е въпрос, на който трудно може да се даде дефинитивен отговор по ред причини от чисто обективен характер. Преди всичко трябва да се има пред вид, че Търново е познато в историята едва от края на XII в., когато се издига като ръководещ политически и духовен център на Втората българска държава, въпреки че при археологическите разкопки в последно време бяха открити значително по-стари културни пластове, което основателно налага схващането за неговото значително по-ранно съществуване.[2] От друга страна, нашата представа за търновската и особено за рилската книжовна продукция през Средновековието е твърде редуцирана и обеднена поради безвъзвратното унищожение на голям брой писмени паметници. Тази констатация е най-вече валидна за старата библиотека на Рилския манастир от периода X—XIV в., която не е съхранена и едва ли може да бъде научно реконструирана.

Доколкото може да се съди от запазените извори, началото на активните културни връзки между Търново и Рила трябва да бъде отнесено към края на XII в. Тяхното възникване е до голяма степен предопределено от стремежа на Асеневци да възстановят и да закрепят политическия и духовния континуитет между Първата и Втората българска държава. Една от важните прояви на тази тенденция е събирането в новопрестолния град на мощи на изтъкнати български светци. С оглед на въпроса, който ни занимава, особено съществен е фактът, че още през 1195 г. цар Асен I пренася от Средец в Търново останките на Иван Рилски. Както съобщава Първото проложно житие на светеца, създадено през XIII в., раклата с Йоановите мощи била посрещната в столичния град с големи почести. Шествието се съпътствувало от 300 войни и се предвождало от търновския примас Василий, рилския игумен Йоаникий и монаси от Рилския манастир. Останките на светеца били посрещнати накрай града от самия владетел и скоро след това били положени в специално изградена църква на Трапезица.[3]

---

[1] Хр. Кодов, Б. Райков, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир (Под печат).

[2] Вж. напр. Ив. Дуйчев. Търново като политически и духовен център през късното Средновековие. — В: Българско средновековие. С., 1972, 413—431.

Пребиваването на мощите на прославения български отшелник в престолния град става причина за възникването в Търновския книжовен център през XIII и XIV в. на един богат агиографски и химнографски цикъл за Иван Рилски, който заема съществено място в художественото наследство на Търновската школа. Към кръга на агиографските произведения най-напред трябва да споменем двете проложни жития на рилския светец, създадени в Търново през тринадесетото столетие.[4] Без да се навлиза в подробности, специално заслужава да се отбележи, че и Първото и Второто проложно житие са показателни за това, как търновският култ към Иван Рилски допринася за разширяване на народностно-патриотичните тенденции в българската литература през разглежданата епоха. Тази линия особено ярко е проявена в най-значителната търновска творба, посветена на Иван Рилски — обширното житие, създадено от патриарх Евтимий в края на XIV в.[5] Според личното признание на неговия автор то е било изградено въз основа на по-ранните жития на светеца, т. е. и на базата на предходната рилска агиографска традиция, но съобразно с естетическите норми на Евтимиевата школа („по лѣпотѣ, ꙗкожє ключимо єстъ“). В този смисъл напълно вярна е преценката на П. Динеков, който подчертава, че чрез тези връзки — „тематични, жанрови и формални (връщането например към образа на Иван Рилски, използуването — критично — на предишните му жития, развиването на жанра на житието . . . и т. н.)“ се проявява една от линиите, по които се осъществява творческото усвояване от страна на Търновската книжовна школа на постиженията на предходната старобългарска култура.[6]

Влиянието на старата рилска литературна традиция се проявява твърде отчетливо и в химнографското творчество на търновските книжовници от XIII и XIV в. Доказателство за това е фактът, че и двете служби на рилския светец на търновска почва са били подложени на преработка в духа на изискванията на търновската химнографска школа. Както отбелязва Ст. Кожухаров, „хубав пример за такава преработка представлява преписът на службата за Иван Рилски (за 18 август) в Скопския миней, в която към първичното ядро, възникнало през X в. в Рилския манастир, са напластени по-късни добавки, докато се стигне до тази търновска редакция, оформена според правилата на Ерусалимския устав“[7]. На подобна преработка, и то още през тринадесетото столетие, е била подложена и втората, т. нар. Средечка служба на светеца (за 19 октомври). Това е намерило отражение дори в наслова на службата в Драгановия миней от XIII в., който гласи: „М/с/цъ ѡктѧбрь. ѳ҃і д҃нь. Памѧ/т/ прп/д/обнаго о҃ца Іѡ пѹстынника. прѣнесенъ бы/с/ ѿ Рылы в Срѣдець градъ. и ѿ Срдѣца прѣнесенъ бы/с/ въ Загорие въ градъ Трапезицѫ. въ цр/с/тво Іѡ҃ Асѣнѣ ц҃рѣ. иже и до н҃нѣ лежить тѣломъ. и чюдеса творитъ присно.“[8] След шестата песен от канона е поместено синаксарно житие за пренасянето на мощите на светеца от София в Търново. Б. Ангелов, който публикува друг препис на службата за 19 октомври в празничен миней от XV в. в Архива на БАН, № 23, също застъпва мнение, че той отразява текста на тази по-късна търновска редакция.[9]

---

[3] Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. — Год. Соф. унив., Ист.-филол. фак., 32 1935—1936, 13, 52—55.

[4] Й. Иванов. Цит. съч., 52—57, 58. Първото проложно житие е познато по множество преписи, най-старият от които е от XIV в. В края му е добавена една молитва към светеца за запазване на царя и народа от „иноплеменни нападения“ — явно по-късна интерполация от посл. четвърт на XIV в., отглас на турските нашествия срещу българската столица. Второто житие се среща по-рядко. Най-старият препис е запазен в известния Драганов миней от края на XIII в., съхраняван в Зографския манастир на Света гора.

[5] Най-добри издания — у Й. Иванов (цит. съч., 59—73), който публикува текста по известния Зографски сборник № 103 от края на XIV в., търновски извод, съвременен на патриарх Евтимий, и у Е. Kałužniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, 5—20.

[6] П. Динеков. Търновската книжовна школа в развитието на българската литература.— В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 19.

Направеният кратък преглед на оригиналните творби и преработки дава добра представа за ролята на култа към Иван Рилски и на приемствеността в литературната традиция при изграждането на народностно-нравствените и естетическите стойности на търновската духовна култура през Средновековието. Какви обаче са били обратните търновски влияния върху книжовната дейност в Рилския манастир през XIII—XIV в., е трудно да се отговори, тъй като, както вече се спомена, рилската библиотека и рилските писмени паметници от тази епоха почти не са съхранени. Но че между столичния център на Втората българска държава и старинния български манастир са съществували оживени контакти, не може да има никакво съмнение. Най-добро доказателство за това е Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 г., санкционираща многобройните привилегии на древната българска обител; в нея категорично се подчертава, че тя е била покровителствувана и от предишните търновски владетели: „ѿ прѣдѣдовь и дѣдовь и родителеи ц҃р/с/тва ми. с҃топочившаго ц҃рѣ Асѣнѣ и Калимана ц҃рѣ, ѿ въсѣхъ ц҃реи българскы/х/“[10]. Много скоро след турското завладяване на България в края на XIV в. обаче тези традиционни връзки между Търново и Рила придобиват първостепенно значение, и то не само от регионален, но и от общобългарски характер.

Картината на книжовния живот в България през първото столетие на робството разкрива едно симптоматично за българската култура явление. Докато Търново е водещият книжовен център през XIII и XIV в., през XV в. тази роля в българските земи се поема от Рилския манастир. След удара на нашествениците, който е бил най-силен върху столицата Търново, се наблюдава рязко изместване и концентриране на книжовния живот в западнобългарските средища — проява на защитните сили на българската култура. Нещо повече — литературната дейност в Рилския манастир през петнадесетото столетие има до голяма степен характер на съхраняване, продължение и развитие на търновските книжовни традиции. Тази приемственост засяга всички сфери на книжовния живот и има следните основни прояления:

---

[7] С. Кожухаров. Към въпроса за обема на понятието „старобългарска“ поезия. — Литературна мисъл, 1976, № 7, с. 49.

[8] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 359.

[9] Б. Ангелов. Старобългарски текстове. — Изв. на Архивния инст. при БАН, 1, 1957, 274—283.

[10] Г. А. Ильинский. Грамоты болгарских царей. М., 1911, с. 28.

I. Пренасяне и съхраняване на търновски средновековни ръкописи в Рилския манастир.

II. Събиране чрез преписи на оригинални и преводни съчинения, свързани с дейността на Търновската книжовна школа.

III. Създаване на оригинални творби за Иван Рилски като продължение на търновската агиографска традиция.

IV. Възприемане на търновските правописно-езикови норми в практиката на рилските книжовници.

По-долу ще се спра накратко на тези важни моменти от историята на Рилския книжовен център през XV в.

I. Внимателното проучване на библиотеката на Рилския манастир установи в нея наличието на значителен брой ценни търновски ръкописи от XIV в. Съвсем естествено възниква въпросът, кога са попаднали те в манастирското книгохранилище. Без да се изключва по принцип възможността някои от тях да са преминали в Рила още през XIV в., отсъствието на рилски и други български писмени паметници от тази епоха в рилската библиотека прави предположението малко вероятно. Има всички основания да се смята, че тези търновски ръкописи са пренесени в Рилския манастир в резултат на голямата миграция на търновската култура през XV в. Едни от тях вероятно са били донесени от Търново още при връщането на мощите на Иван Рилски в манастира през 1469 г., а други са попаднали в рилската библиотека вследствие на съзнателен стремеж у тамошните книжовници да съхранят най-важните паметници на Търновската школа. Запазени са преки документални данни, свидетелствуващи, че след възстановяването на манастира, през втората половина на XV в. в него са събирани търновски ръкописи. По-долу привеждам кратки сведения за тези паметници:

1. Най-старият датиран търновски ръкопис в Рилския манастир е една Лествица, придружена от слова на авва Доротей от 1364 г. (НМРМ, 3/11). Според запазената ценна приписка от ръката на кописта книгата е писана от монаха Теодосий в местността Усте край Търново по времето на цар Иван-Александър. Бележката се намира в края на ръкописа на л. 340а и гласи:

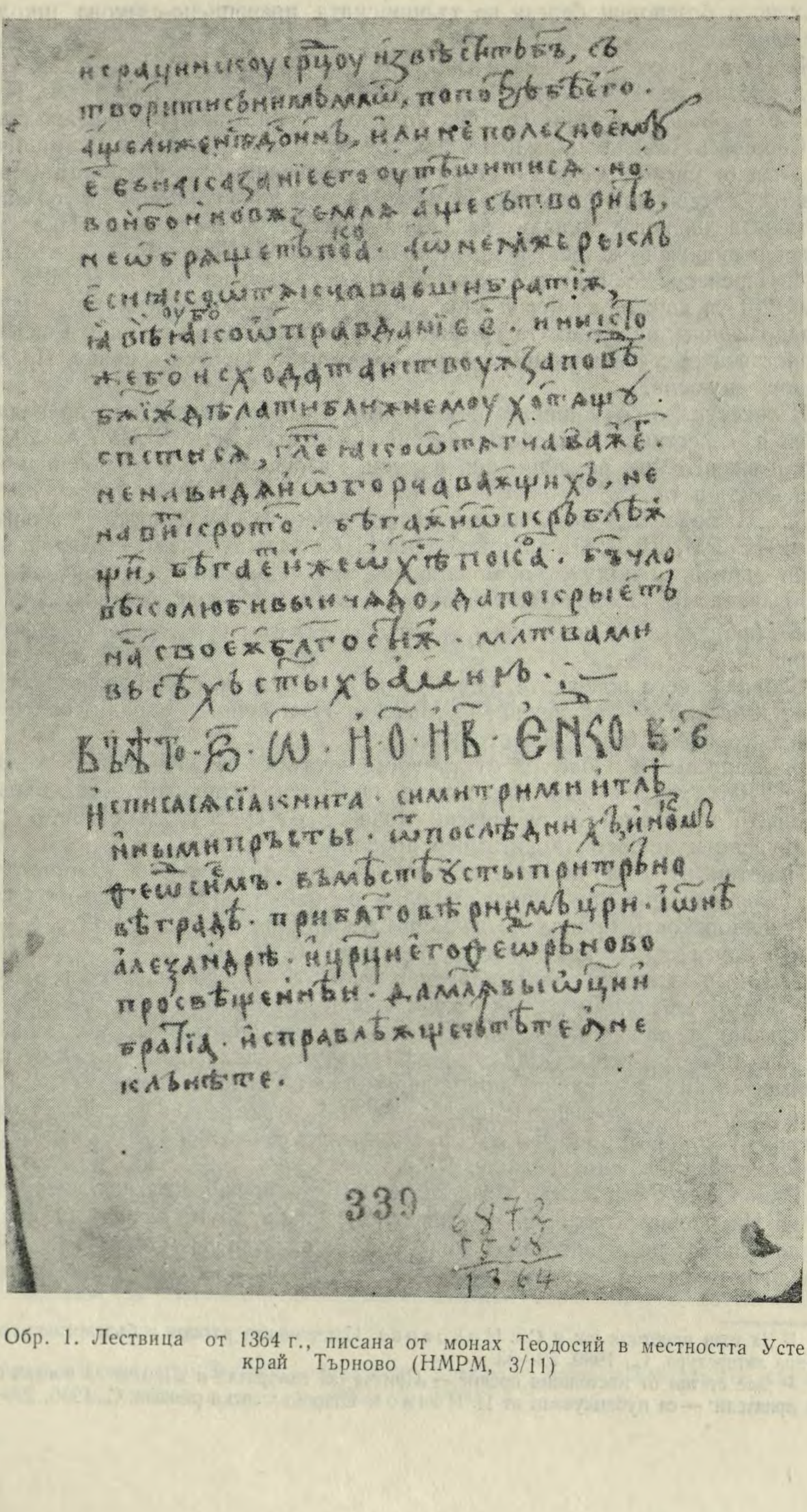
„Въ лѣто. ҂ѕ҃. ѡ҃. н. о҃. н в҃. [6872=1364] єн/д/ко. в҃. послѣднихъ н҃н/к/омъ Өєѡ/д/сн҃/є/мъ. въ мѣстѣ ȣсты прн Тръновѣ градѣ. прн б҃говѣрнимъ ц҃рн. І҃ѡнѣ Алеѯандрѣ. н ц҃рцн єго Өєѡ/д/рѣ новопросвѣщєннѣн. да м҃лѧ вы ѡ҃цн н братїа. нсправлѣѫщє чътѣте а нє клънѣте.“

Настоящият препис отразява най-стария славянски превод на Лествицата на Йоан Лествичник, при това в една редакция, която винаги се съпътствува от словата на авва Доротей. Ръкописът носи всички правописно-езикови белези на доевтимиевската търновска книжнина. (Обр. 1).

2. Лествица на Йоан Лествичник от последната четвърт на XIV в. (НМРМ, 3/10). Обема 224 л. хартия. Отразява нов, вероятно евтимиевски превод, различен от този, представен в споменатия по-горе препис от 1364 г.[11] В началото на ръкописа е поместено посланието на Йоан Раитски до Йоан Лествичник и е изобразена стълбата с добродетелите и пороците. Памет-

---

[11] За славянските преводи на Лествицата вж. основното съчинение на Д. Богдановић. Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности. Београд, 1968.



Обр. 1. Лествица от 1364 г., писана от монах Теодосий в местността Усте край Търново (НМРМ, 3/11)

никът носи безспорни белези на търновската правописно-езикова школа от тази епоха.

3. Патерик от последната четвърт на XIV в. (НМРМ, 2/27). Обема 165 л. хартия, изписани с дребен монашески търновски полуустав. Правописът е търновски с етимологична употреба на носовките в коренни срички.

Сборникът съдържа множество статии според типа на сводния патерик. Главно място заемат патеричните поучения (αποφϑέγματα). Покрай кратките патерични поучения са поместени и някои патерични разкази — „За монаха, на когото князът заграбил нивата“, „Повест за св. Нил“ и др. Накрая е включено изцяло и житието на Пахомий Велики[12].

4. Паренесис на Ефрем Сирин от 70-те години на XIV в. (НМРМ, 3/7). Обема 201 л. хартия, изписани със среден устав — търновски тип с известно подражание на гръцката графика. Ръкописът започва с малка византийска заставка със сърцевидни мотиви, оцветена в червено и синьо. Правопис двуеров, двуюсов.

В текстуално отношение паметникът показва близост до превода, застъпен в известния Лесновски паренесис от 1353 г. (НБКМ, № 297), но личат и значителни редакционни намеси. Различия има и в броя и номерацията на словата.

5. „За любовта“ на Максим Изповедник от последната четвърт на XIV в. (НМРМ, 3/13). Ръкописът обема 110 л. хартия. Писмо — среден, почти дребен търновски полуустав, монашески тип. Правопис двуюсов, двуеров (преобладава ъ). Правописно-езиковите и кодикологични белези сочат търновски произход на паметника, който предлага и интересен лексикален материал.

Според засега познатите данни това е най-ранният южнославянски препис от известното съчинение на Максим Изповедник, поради което има важна историко-литературна стойност.

6. „Варлаам и Йоасаф“ от третата четвърт на XIV в. (НМРМ, 3/14). Обема 270 л. хартия, изписани с едър правилен устав, който се свързва с изисканите търновски литургически почерци от средата на XIV в. Търновски двуеров и двуюсов доевтимиев правопис.

Паметникът има първостепенна историко-литературна и текстологическа стойност, тъй като предлага един от най-старите преписи от българския средновековен превод на знаменитата индийска повест, който е застъпен и в други по-късни славянски преписи.[13] (Обр. 2).

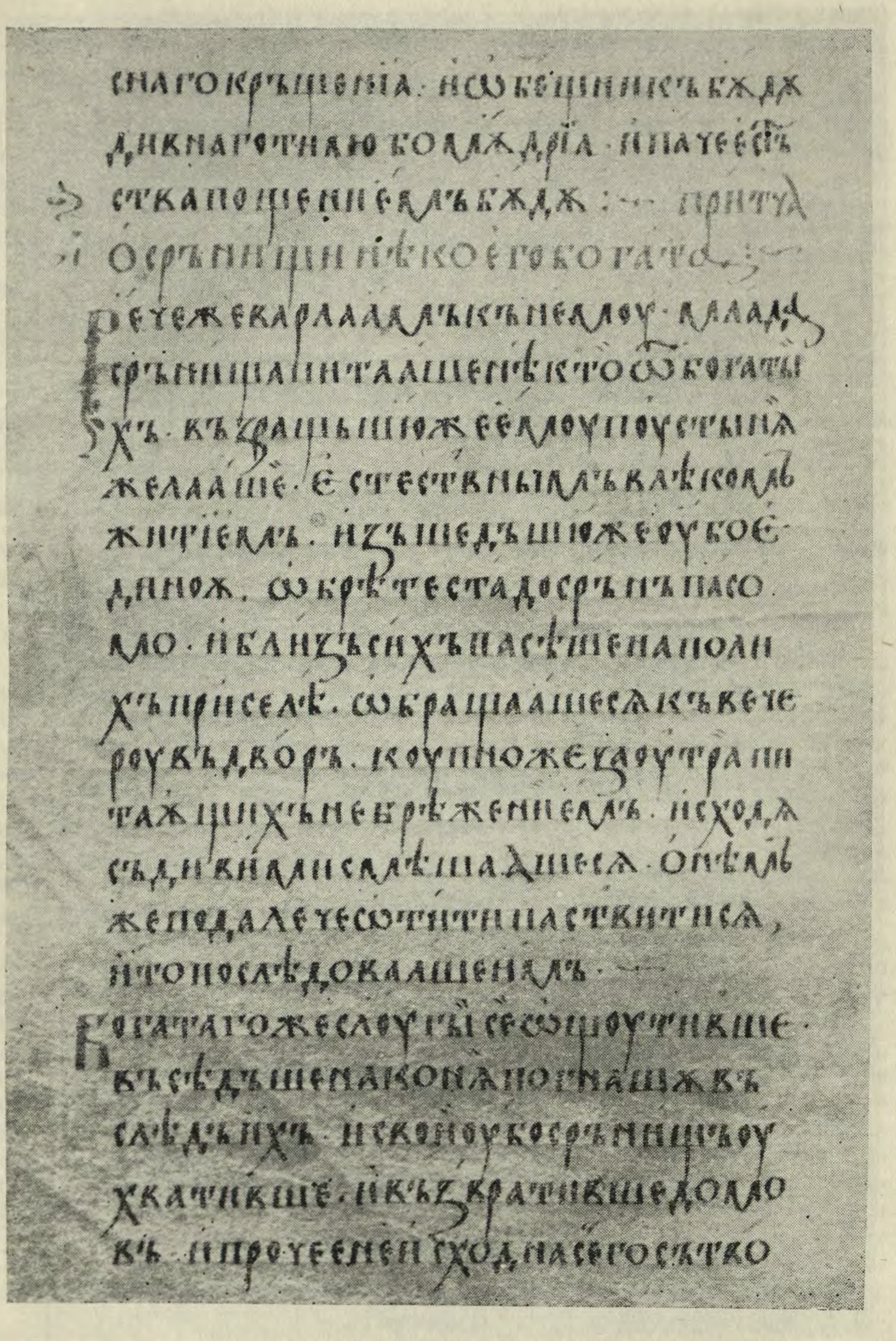
7. Тактикон на Никон Черногорец от 70-те години на XIV в. (НМРМ, 1/16). 330 л. хартия. Писмо — среден изискан търновски устав. Л. 250а –251а са изписани с типично александрийско (попгерасимово) писмо. Правопис двуеров, двуюсов, непоследователен. В украсата заслужават внимание някои неовизантийски плетенични инициали, част от които с елементи на техническа тератология, показващи връзка с орнаментиката на известния Томичов псалтир от 60-те години на XIV в. Паметникът безспорно произхожда от Търновското книжовно средище. (Обр. 3).

Ръкописът е най-стар от засега известните преписи на славянския превод на Никоновия Тактикон. В сравнение с някои други славянски преписи той показва съществени текстуални различия, така че може да се говори за наличието на два отделни превода. Настоящият превод е много точен,

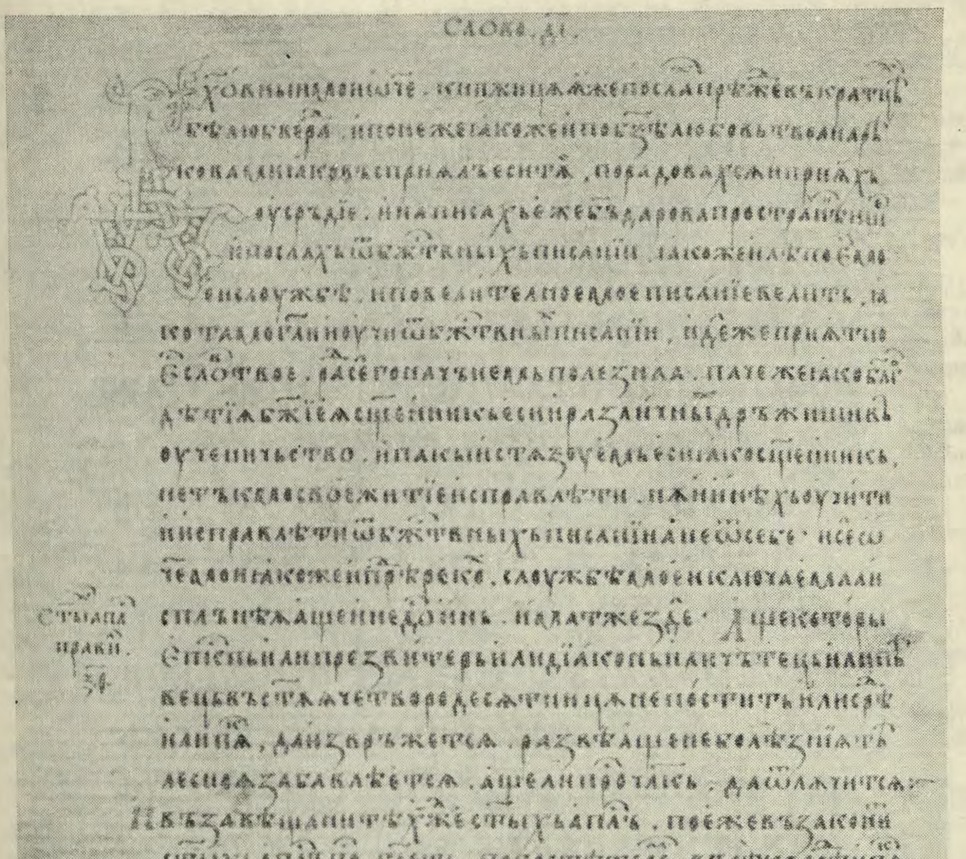
---

[12] За този паметник вж. у Св. Николова. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, 52—53.

[13] Две статии от настоящия препис — „Притча за еднорога“ и „Притча за човека с тримата приятели“ — са публикувани от Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, 298—304.



Обр. 2. „Варлаам и Йоасаф“ — търновски препис от третата четвърт на XIV в. (НМРМ, 3/14)



Слово. ді.

Обр. 3. Тактикон на Никон Черногорец — търновски препис от 70-те години на XIV в. (НМРМ, 1/16) на места почти буквален. В ръкописа личат следи от редакционна работа. С оглед на своята старинност и този търновски паметник има съществено книжовно-историческо значение.

8. Сборник от слова за Петдесетница от последната четвърт на XIV в. (НМРМ, 4/7). Обема 402 л. хартия, писани от 3 ръце със среден полуустав, монашески тип. Съдържа 105 слова за празниците по триодния цикъл от Лазаровата събота до Неделята на всички светии. Правопис двуеров, двуюсов. Правописно-езиковите, палеографските и кодикологичните особености на паметника свидетелствуват за неговия несъмнен търновски произход от евтимиевата епоха, когато възникват на българска почва този тип „триодни" панегирични и четиминейни сборници.

В края на ръкописа на л. 402б е запазена следната извънредно ценна бележка за „прилагането" на книгата в Рилския манастир през 1479 г.:

„† Сїю книгѹ рекомагѡ Златоѹстъ втори комать. приложи пѡ/п҃/ та/х҃/: Гаѵ҃рїи/л҃/ ст҃мѹ и прѣ҃п/д/бномѹ и бг҃оносномѹ ѡц҃ѹ Ї҄ѡанѹ пѹстиныжитѣлю рилъскомѹ зарадї помена сї в лѣт. ҂ѕ҃. ц҃. п҃. з҃. [6987=1478] ѳе/м҃/. з҃. кр҃ѹ/г/ъ слц҃ѹ еі҃ лу҃/н/ ді҃. м/с҃/ца. ѡ/т/вр҃ї. л҃. въ прьви ча/с҃/ дне при игѹм-н/ѹ/ ıермонахѹ кѵ/р҃/ Ѳеѡфанѹ въ дни ж/е/ злоименитаго цр҃а амире Мѹхамета ⁖~"

Тази важна приписка е още едно документално потвърждение, че през XV в. рилските духовници са събирали търновски ръкописи.

9. Четириевангелие от края на XIV в. (НМРМ, 1/9). Обема 290 листа, изписани с дребен обработен полукурсив. Украса — в балкански геометричноплетеничен стил. Ръкописът носи несъмнени белези на търновската правописно-езикова школа. Употребата на еровете е доста безразборна, но инак езикът е правилен и в правописно, и в морфологично отношение. Употребата на носовките е правилна и принципно последователна: в началото на думата и след палатали —ѧ, след затвърдели гласни и съгласни — ѫ; в коренни срички и двата юса стоят на етимологично място. Правилна е и употребата на ы, ѣ и на африката dz (отбелязван с ꙁ и ѕ). Срещат се старинни форми.

10. Накрая трябва да бъде отбелязано още едно важно сведение за проникването на търновски паметници от XIV в. в рилската манастирска библиотека. До края на миналото столетие в Рилския манастир се е съхранявал един от най-ценните преписи от литургическите трудове на последния търновски патриарх — известният Евтимиев служебник от края на XIV в. (днес в Народната библиотека „Кирил и Методий" в София, № 231). Пръв за това съобщи през 1891 г. заслужилият български филолог Л. Милетич в своя отзив за книгата на П. А. Сирку „Литургические труды патриарха Евтимия Терновского": „От положително място узнах, че Софийският списък е собственост на от. Игнатия Рилски . . . По всичко може да се заключи, че този списък е бил някога принадлежност на Рилския манастир и в тоя случай по-сгодно ще бъде да се нарече „рилски списък".[14] Рилският (Софийски) препис на Евтимиевия служебник е писан с типично александрийско писмо от поп Герасим още приживе на търновския патриарх, както

---

[14] Вж. Л. Милетич. (В: СбНУ, 4, 1891, Отд. Критика, с. 14). За принадлежността на ръкописа към рилската сбирка по-обстойно вж. у Е. Коцева. Преводачески трудове на Патриарх Евтимий. — В. Рилски манастир, дек. 1981.

личи и от прибавката „кир“ при споменаването на името му на л. 51б: „Помѣни г҃и патрїарха кѵ/р҃/ Єѵѳѵмїа сїа написавша/г҃/.“

II. Вторият съществен факт, който свидетелствува за непосредствените книжовни връзки между Търново и Рила, е наличието на редица преписи от средновековни търновски творби в рилските ръкописни паметници от XV в. Главна заслуга за събирането и разпространението на съчиненията на Търновската книжовна школа в Рилския манастир има големият български и южнославянски книжовник Владислав Граматик. Въпреки че живее и работи главно в Жеглиговския манастир, откъм края на 60-те години на XV в. той свързва отблизо дейността си с Рилския книжовен център.[15] През 1469 г. Владислав Граматик несъмнено взима пряко участие в бележитото за Рилския манастир събитие — връщането на мощите на неговия патрон от бившата столица Търново. Плод на непосредствените впечатления на книжовника от тази ярка проява на българското народностно съзнание е неговата известна Рилска повест, за която ще стане дума и по-нататък, носеща в оригинала следното заглавие: „О ѡбновлєнии с҃тыє обитєли єго иже въ Рылѣ и како прѣнесень бы/с҃/ ѿ Трънова, въ тъждє славныи монастырь Рылскыи. съписано послѣдныим въ дїацѣх, Владиславѡм Граматїкѡмь“. Специално трябва да се отбележи, че в авторовия ръкопис — Рилския панегирик от 1479 г. (НМРМ, 4/8) — Владиславовата повест е поместена като непосредствено и органическо продължение на пространното патриарх Евтимиево Житие на Иван Рилски.

През 70-те и началото на 80-те години на XV в. Владислав Граматик полага изключителни усилия за събирането на най-ценните творби на Търновската книжовна школа. При това няма никакво съмнение, че в случая се касае за една напълно съзнателна и целенасочена дейност на бележития южнославянски културен деец. Още през 1469 г. в своя обемист сборник, известен днес под името Загребски, той включва патриарх Евтимиевото житие на Иларион Мъгленски.[16] Най-красноречивото доказателство обаче за пиетета на Владислав Граматик към търновските книжовници и особено към делото на патриарх Евтимий е Рилският му панегирик от 1479 г., който с право може да бъде считан за негов най-капитален жизнен труд. В този ръкопис, който по същество представлява първата антология на българската средновековна книжнина, наред с първокласни старобългарски съчинения като Пространното житие на Кирил и Похвалното слово за Кирил и Методий е събрано и най-ценното от литературното наследство на последния търновски патриарх. Сборникът съдържа Похвалното слово за Константин и Елена, Похвалното слово за Неделя, Житието на Иван Рилски и трите Евтимиеви послания — до Никодим Тисменски, до Киприян и до угровлахийския митрополит Антим. В ръкописа е поместено и друго важно произведение от кръга на преводната търновска литература от XIV в. — Житието на Теодосий Търновски, съставено от цариградския патриарх Калист.[1]

---

[15] За връзките на Владислав Граматик с Рилския манастир и за непосредственото му участие в тамошния книжовен живот през тази епоха вж. Б. Христова. Владислав Граматик и Рилският книжовен център от XV в. — В. Рилски манастир, дек. 1981.

[16] V. Mošin. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. 1. Zagreb, 1958, p. 67.

[17] По настоящия препис това съчинение е публикувано от В. Златарски. Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Теодосиа, иже в Трънове постничъствовавшаго, съписано светеишим патриархом Константина града кир Калистом. — В: СбНУ, 2 (20), 1904, 1—41

Тази истинска антология на търновската книжнина поставя редица интересни въпроси за източниците, от които Владислав се е ползувал при нейното създаване. Фактът, че тя се появява в десетилетието непосредствено след връщането на мощите на рилския светец, с основание позволява да се предполага, че при установените контакти с Търново са били издирени, пренесени и използувани стари търновски ръкописи, послужили при съставянето не само на Владиславовия панегирик, но и на други рилски ръкописи от разглежданата епоха. В тази посока заслужава да се отбележи още една подробност — в Загребския сборник на Владислав от 1469 г. българският и в частност търновският материал е разположен в края на ръкописа, като при това не стои в пряка тематична връзка с непосредствено предшествуващите го и с останалите съчинения в паметника, организирани по една добре обмислена и проведена схема. Твърде е вероятно тези български произведения да са прибавени към ръкописа, който е завършен тъкмо през 1469 г., непосредствено след завръщането на рилските пратеници от Търново, където въпросните съчинения са могли да бъдат издирени. От съществено значение е, че по-късно и самите Владиславови сборници започват да служат за „извод“ на рилските книжовници, тъй като към края на живота си той явно пренася всичките си ръкописи в Рилския манастир, където те в по-голямата си част се пазят и до днес. От началото на 80-те години на XV в. Владислав Граматик вече участвува пряко в дейността на Рилското книжовно средище, и то като негов безспорен ръководител.

Като имаме пред вид тази му роля, става обяснимо, че същият интерес към паметниците и творците на Търновската школа откриваме и в ръкописите на друг голям рилски книжовник и Владиславов ученик от същата епоха — монаха Мардарий. Дейността му преминава главно в Рилския манастир през послетните 3 десетилетия на XV и началото на XVI в.[18] Името му е свързано със сигурност с няколко ръкописа: недатиран миней за м. септември откъм 70-те години на XV в. (НБКМ, № 133), Сборник от 67 беседи на Йоан Златоуст върху библейската книга „Битие“ (Шестоднев) от 1480 г. (НМРМ, 4/2) и два панегирични сборника — от 1483 г. (НМРМ, 4/5) и от 1509 г. (Ленинград, ГПБ, Гилфердинг, № 56). С оглед на проблема, който ни занимава, главен интерес представляват последните два сборника. Панегирикът на Мардарий от 1483 г. е характерен представител на сборниците от четиминеен и панегиричен тип от т. нар. нова южнославянска (търновска) редакция, на която през последните години посвети няколко полезни и задълбочени проучвания Климентина Иванова.[19] Сборникът включва слова и жития за зимната половина от църковната година (м. септември—януари). Най-характерно за Мардариевия панегирик, а и общо за сборниците от този тип, е особеното разпределение и групиране на материала по *празнични цикли*, като са застъпени произведения на най-изтъкнати представители на византийската и българската хомилитично-панегирична книжнина.[20] Ръкописът на Мардарий от 1483 г., писан в Рилския манастир, включва Патриарх-Евтимиевите жития на Петка Търновска (заедно с продължението на Григорий Цамблак), на Иван Рилски (с продължението на Владислав Граматик) и на Иларион Мъгленски. Голямата близост в състава и композицията на

---

[18] Основно вж. В. Киселков. Рилският книжовник Мардарий. — Училищен преглед 38, 1939, № 9, 1009—1026.

[19] Кл. Иванова. Структурно-типологична характеристика на четиминейните сборници в южнославянската и руската литература. — Славянска филология, 1977, 16, 66—77.

[20] Данни за състава и съдържанието на паметника вж. у Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 83—94.

Мардариевия панегирик до известния Зографски сборник от края на XIV в.[21] и до панегирика на дяк Андрей от 1425 г.[22] показва, че той възхожда към същия търновски архетип, чийто устойчив състав е запазен в споменатите, а и в други по-късни преписи и отразява дейността на Евтимиевата школа в съставянето на този тип четиминейни и панегирични сборници. Специално заслужава да се отбележи, че Мардариевият панегирик е създаден при личното участие на Владислав Граматик, от чиято ръка са изписани част от Евтимиевото житие на Петка Търновска (л. 104а—105б) и изцяло Разказът на Григорий Цамблак за пренасянето на мощите на светицата в Сърбия — т. е. съчинения на най-изтъкнатите представители на Търновската книжовна школа. Когато говорим за редакторското участие на Владислав Граматик в Мардариевия сборник от 1483 г., трябва да се обърне внимание и на неговия стремеж към актуализиране на славянския материал, застъпен в панегирика. При това новите съчинения, добавени като продължение на творбите на Патриарх Евтимий, са вместени не механично, а органически. Така Владиславовата повест за завръщането на мощите на Иван Рилски е включена в хронологическа последователност като естествено продължение на Евтимиевия разказ, непосредствено пред известната заключителна молитва. По подобен маниер е добавено и Цамблаковото продължение на Евтимиевото житие на Петка Търновска. Макар и поставено в края на ръкописа, то е снабдено от Владислав със специален обяснителен текст, с указание къде точно трябва да бъде вместено. Интерполацията на тези съчинения дава представа и за творческия характер на създаването на рилските житийно-панегирични сборници: запазвайки основното търновско ядро, Владислав Граматик и Мардарий внасят промени и разширения — резултат на съзнателна редакторска работа, разкриваща тяхното схващане за дейността им като органическо продължение и развитие на традициите на Търновската книжовна школа.

Интересът към търновските четиминейни и панегирични сборници рилският монах Мардарий запазва и много по-късно, както личи от втория му панегирик от 1509 г., изписан в сътрудничество с монаха Пахомий. Този ръкопис повтаря, в общи линии, състава и съдържанието на сборника от 1483 г., но е разширен и обогатен с нови статии за лятната половина на църковната година.[23] По този начин в Рилския манастир се осъществява творческото усвояване на един съществен дял от книжовното наследство на Търновската школа.

Преминаването на търновските съчинения в Рила не се свежда само до агиографската и ораторската проза — то се простира и върху химнографията. Тук на първо място заслужава да бъде отбелязан един пълен препис от т. нар. Търновска служба на Петка Епиватска — Търновска, запазена в рилски празничен миней от края на XV в. (НМРМ, 2/8). Тази служба на популярната балканска, българска и търновска светица, възникнала в Търново към края на XIV в., по настоящия препис — Рилски (А), бе открита, задълбочено проучена и обнародвана от Ст. Кожухаров.[24] След шестата песен от канона в нея е поместено синаксарно житие за пренасянето на мощите на светицата от Епиват в Търново по времето на цар Иван Асен II. В службата се съдържат множество преки споменавания на Търновград, в нея се долавя онази атмосфера на тревога, несигурност и отчаяние, която съпътствува турските нападения срещу българската столица. „Забележителен във всяко отношение е кондакът, изграден във форма на кратък монолог, в който град Търново се обръща към светицата с молба за избавление.“[25] Службата на св. Петка е едно от високите постижения на Търновската химнографска школа. Ето защо внимание заслужава фактът, че тази търновска служба е съхранена не само в споменатия паметник, но и в още два преписа в рилски ръкописи от същата епоха — празничен миней от XV в. (НМРМ, 2/10 — Рилски Б) и миней за м. октомври от последната четвърт на XV в. (НМРМ, 2/16 — Рилски В). „Рил. Б предлага непълен, но сравнително добре запазен в езиково отношение текст, който широко ще трябва да се използува при реконструкцията на първообраза на службата. Рил. В предлага разширена редакция, в която са смесени най-старият преведен от гръцки текст, части от Търновската и печатаната във Вуковичевия миней служба.“[26] Към това само искам да добавя, че в последния препис (Рилски В), въпреки че ръкописът е дело на неизвестен засега рилски книжовник, текстът на службата на Петка Търновска е писан от ръката на Владислав Граматик — още едно доказателство за неговото пряко участие в разпространението на търновски съчинения в Рилския книжовен център. (Обр. 4).

---

[21] Кл. Иванова. Зографският сборник, паметник от края на XIV в. — Изв. Инст. за бълг. език, 17, 1968, 105—147.

[22] В. Пандурски. Панегирикът на дяк Андрей. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, 225—241.

[23] Постатейно описание на сборника от 1509 г. вж. у Б. Ангелов. Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски. — Изв. на Инст. за литература, 1972, 21, 44—58.

[24] Ст. Кожухаров. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. — Старобългарската литература, 1971, № 1, 289—322.

III. Дейността на Рилския манастир през XV в. като приемник на Търновската книжовна школа се проявява и в продължаването и развитието на търновските литературни традиции, и то главно в областта на агиографията. Така докато през XIII—XIV в. старите рилски жития и служби биват използувани от търновските книжовници като извори и образци, то през петнадесетото столетие подобна роля в Рила играят търновските агиографски произведения. При това в случая се касае не само до заемки от фактологическо естество, но и до доразвиването на някои жанрове чрез творческото възприемане и усвояване на художествено-стилната система на търновската житиеписна традиция.

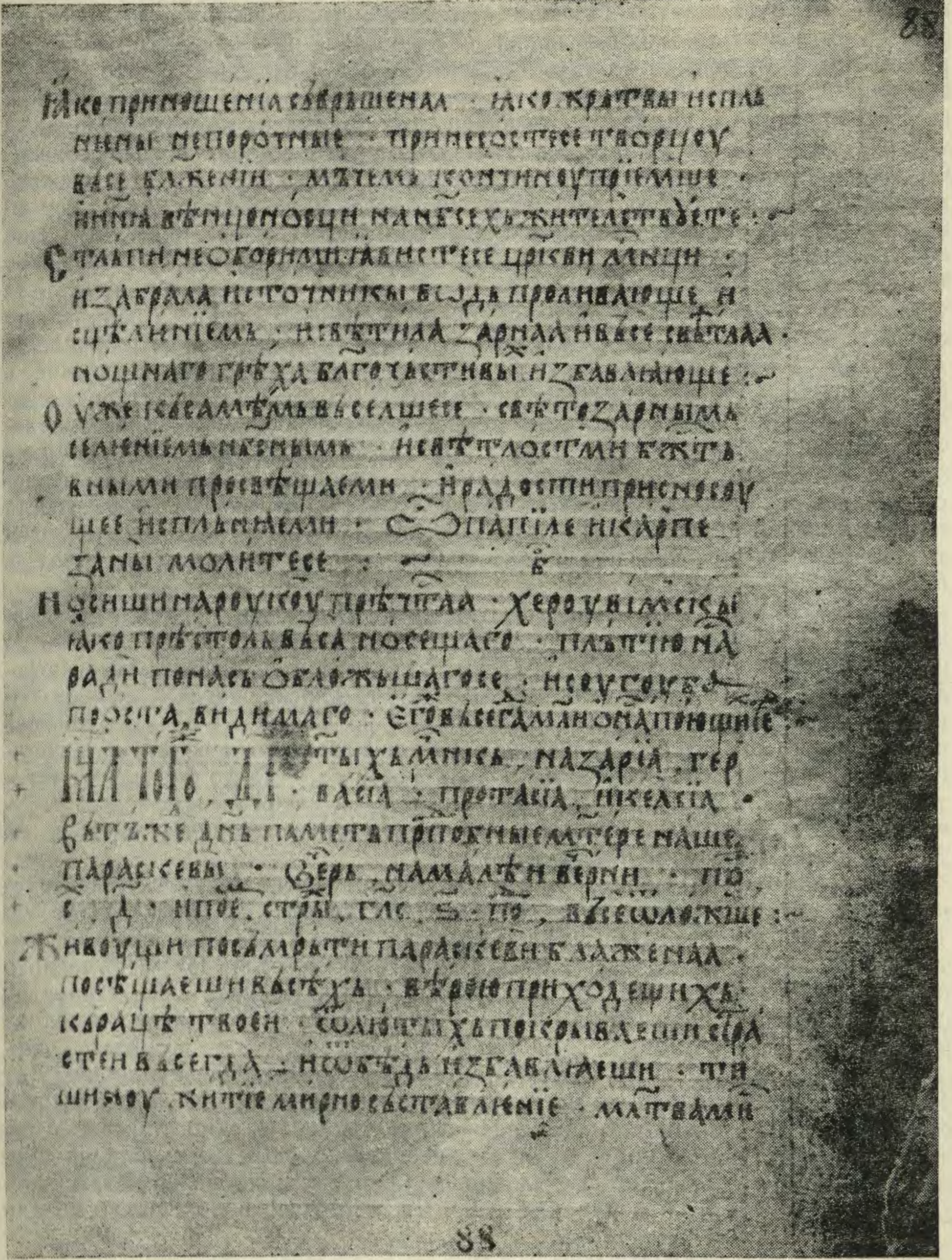
Най-красноречив пример в това отношение представлява споменатата вече неколкократно Повест за пренасяне на мощите на Иван Рилски от Търново в Рила през 1469 г. на Владислав Граматик.[27] Със своя обстоятелствен маниер на изложение и витиеват език тя стои под несъмненото влияние на Евтимиевото житие на светеца. Сам Владислав се е старал да постигне стилно-художествена близост до бележитата Евтимиева творба, за да бъде неговата повест не само нейно историческо, но и органическо продължение. В оригинала на автора от 1479 г. и в преписа на Мардарий от 1483 г. Повестта е вместена естествено в Евтимиевия текст, като е маркирана само с маргиналното означение „Граматиково“ — едно доказателство за разбирането, което той е имал за литературно родство с големия търновски книжовник. Творбата на Владислав Граматик е добре позната и многократно анализирана и в художествено, и в историческо отношение, поради

---

[25] Т. Кожухаров, Цит. статия, с. 298.

[26] Пак там, с. 322.

[27] Владиславовата повест е позната в две редакции: първична (Рилска), запазена в оригинал в Рилския панегирик от 1479 г., и вторична, по-късна (наречена условно Софийска или Белградска), в която са добавени някои допълнителни подробности, но възникнала безспорно пак на рилска почва. Двете редакции са издадени паралелно у E. Kałužniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, 405—431. Днес първичността на Рилската редакция не подлежи на съмнение. Вж. напр. Г. Данчев. Владислав Граматик, книжовник и писател. С., 1969, 85—118, където е приведена и по-старата литература по въпроса.



Обр. 4. Търновска служба на св. Петка — препис на Владислав Граматик от последната четвърт на XV в. (НМРМ, 2/16)

което тук не е необходимо да се разглежда по-обстойно. Заслужава само да се изтъкне възторгът, с който нейният автор говори за Търново („чюднѣишїим ѡнѣмь градѡмь“, „Трънов'скаго славнаго града“, „цр҃ст҃вънѣишаго града блъгарѡмь Трънѡва“) — израз на пиетета на Владислав към прославения български духовен център. Връзката с търновските художествени схващания се проявява и в Житието с кратка похвала от Димитър Кантакузин, посветено на Иван Рилски, в което личи тенденцията към съчетаване на житието с похвалното слово, позната от творбите на Патриарх Евтимий.[28]

Друг важен факт, който свидетелствува за продължаването на търновските книжовни традиции в Рила през разглежданата епоха, е разширяването и обогатяването на състава на славянския стишен пролог на рилска почва. Въпреки че историята на стишния пролог на славянска почва все още не е добре проучена,[29] няма съмнение, че в България той се оформя към средата на XIV в., и то в Търновския книжовен център, като съставът му се попълва с български житиен материал. През епохата на робството този състав остава основно постоянен и непроменен, тъй като стишният пролог почти не се обогатява с нови синаксарни четива. Едно рядко изключение прави Рилското книжовно средище, където през XV в. се появяват две стишни проложни жития, посветени на новия празник на Иван Рилски — 1 юли — деня на връщането на останките на светеца от Търново в Рила и принадлежащи по същество към специфичната група четива за пренасяния на мощи (translatio).

Първото житие е съвсем кратко и схематично. То започва с обичайния за стишните пролози стих-възхвала на светеца, който гласи: „Мрътвь з҃риши се, Іѡанне, нъ ѡ б҃зѣ живе, въсѣмь цѣлбы даеши. Мрътво въ а҃. іѹлїа прѣнесе се тѣло Іѡанново.“ В това проложно четиво се излагат само събитията от края на XII в. до 1469 г., т. е. от пренасянето на мощите на Иван Рилски от София в Търново до тяхното връщане в Рилския манастир. Макар че засега то е познато само по два етрополски преписа от 1635 и 1636 г., няма съмнение, че е възникнало в Рилския книжовен център скоро след завръщането на Йоановите мощи в неговата обител.[30]

---

[28] Д. Петканова-Тотева. Нови черти на похвалното слово през XIV—XV в. — В: Търновска книжовна школа. 1. С., 1974, с. 95.

[29] E. Follieri, I. Dujčev. Il calendario in sticheri di Cristoforo di Mitilene. — Byzantinoslavica, 25, 1964, 1—36. Вж. и Д. Богдановић. Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана. — Упоредна истраживања (Институт за књижевност и уметност), 1976, 1, 37—72. Последното проучване почива върху богат, но все пак ограничен материал, поради което и заключенията на автора за сръбския характер на двата славянски превода на гръцкия оригинал подлежат на по-нататъшно уточняване.

[30] Текстът на това житие по преписа от 1636 г. (НБКМ, № 1044) е публикуван от Б. Райков. Неизвестно проложно житие на Иван Рилски. — Език и литература, 1970, № 3, 57—61, като въз основа на хронологизиращите данни появата му е отнесена към 70—80-те години на XV в. Възраженията върху тази датировка на Ст. Кожухаров. Старобългарски проложни стихове. — Литературна история, 1977, № 1, с. 49, са лишени от стойност, тъй като авторът им е смесил и объркал въпросното кратко стишно проложно житие с много по-късното, обширно (и въобще не стишно) житие, съставено от книжовника Даниил. При това Данииловото житие е открито не от мен, както погрешно отбелязва Кожухаров, а от Б. Ангелов — по препис от 1788 г. под наслов „Ново житие на Иван Рилски“ е публикувано в книгата му „Из старата българска, руска и сръбска литература“ (1. С., 1958, с. 69—97). И най-накрая Кожухаров сам си противоречи, като, привеждайки цитираните по-горе стихове на проложното житие, завършващи с фразата „Мрътво въ а҃. іѹлїа прѣнесе се тѣло Іѡанново“, пише, че моята „преценка изглежда неприемлива, понеже стиховете прославят безсмъртието на Иван Рилски, чудотворната сила на мощите му, а не тяхното пренасяне.“ (?) (К. а. — Б. Р.).

Второто стишно проложно житие за новия празник на Иван Рилски — 1 юли, бе открито неотдавна. То е запазено в стишен пролог за цялата година от началото на XVI в. на познатия рилски книжовник монах Спиридон (НМРМ, 2/20).[31] За разлика от първото стишно житие то е значително по-подробно. Започва със стих, възхваляващ завръщането на мощите на светеца в Рила: „Трїновь изьоставль, въ Рылскꙋю горѹ прїиде. въ неижє и постныє по/д/вигы прош/д̅/ь.“ Житието се отличава с по-широки тематично-хронологични рамки. Като започва със смъртта на светеца, то проследява странствуванията на мощите му в София, в унгарските земи и в Търново. Важно място е отделено на възстановяването на Рилския манастир през XV в. и на връщането на останките на Иван Рилски от Търново в неговата обител през 1469 г. В същност тази последна част, която е посветена и на турските завоевания на Балканите, буди най-голям историко-литературен интерес, тъй като тя представлява тъкмо онзи текст, който досега бе познат като Добавка към Първото проложно житие на Иван Рилски. Явно е, че от това рилско стишно житие, този голям пасаж е зает, прехвърлен и използуван и за допълване и актуализиране на по-старото търновско Първо проложно житие, така че сега вече е известен източникът на тази Добавка.[32] Тя е също показателна за това, как през XV в. на рилска почва се доразвива и осъвременява търновското житийно наследство. В този смисъл и двете стишни проложни жития за пренасянето на мощите на рилския светец са свидетелство за прякото продължаване на търновската агиографска традиция в Рилския манастир през тази епоха и за попълването с нов български материал на състава на оформения през XIV в. в Търновския книжовен център стишен пролог.

IV. Накрая, за да бъде завършена представата за ролята на Търновската школа в Рилския манастир, трябва да се спрем накратко и на влиянието на търновските правописно-езикови норми в практиката на рилските книжовници от XV в.

При изясняването на проблема от съществено значение е наличието на информация за това, какви са били езиковите и ортографски норми, които са владеели в Рилския книжовен център в предходната епоха. За съжаление, както вече се каза, ние почти не разполагаме с рилски ръкописи от XIII и XIV в., за да може да се даде дори относително задоволителен отговор на този въпрос. Доколкото може да се съди от частично запазените в рилската библиотека стари писмени паметници като двете пергаментни изборни евангелия от XIII в. (НМРМ, 1/13 и НМРМ, 1/12), през средновековието тук е господствувал български юсов извод, отразяващ западнобългарски черти.[33] През XIV в., в резултат на политическите събития и промени, засегнали тукашните земи, манастирът, изглежда, не е бил чужд на известно сръбско книжовно влияние. Доказателство за това е и единственият познат датиран рилски ръкопис от това време — Рилското четириевангелие от 1361 г., изписано от монаха Симеон, което носи белезите на сръбската безюсова едноерова правописна редакция.[34]

---

[31] Б. Христова. Неизвестно стишно проложно житие за Иван Рилски. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий“, 16 (22), 1981, 311—319. Срв. и Рилският книжовник монах Спиридон. — Старобългарска литература, 1978, № 3, с. 120.

[32] Текстът на тази Добавка, която е в същност органическа съставна част от Второто стишно проложно житие, вж. у Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, 55—57.

[33] В. Качановский. Болонская псалтырь и евангелие Рыльского монастыря конца XII или начала XIII века. СПб., 1882. Проучването е посветено на правописно-езиковите особености на т. нар. Рилско *А* евангелие (НМРМ, 1/13). За другото евангелие-апракос (Рилско *Б*) вж. Б. Велчева. Към среднобългарската палеография. (Ръкопис № 1/12 от библиотеката на Рилския манастир). — Palaeobulgarica, 1977, № 3, 13—32.

Силното влияние и авторитетът на Търновската школа в Рилския манастир през XV в. дава отражение и върху формирането на правописно-езиковите норми на рилските книжовници от втората половина на столетието, част от които се ориентират към търновските ортографски изисквания. Най-последователен в това отношение е анонимният писач на известния Скопски миней от 1451 г. (София, ЦИАМ, № 489), за когото се установи със сигурност, че е работил в Рилския манастир. Паметникът, който съдържа един от най-меродавните преписи от службата на Иван Рилски за 18 август, е писан с много добре издържан търновски юсов правопис с правилна и урегулирана употреба на носовките и употреба на еровете по фонетичен принцип (ъ — за еров звук в средисловие; ь — за еров знак в краесловие).[35] Към края на XV в. същият книжовник заедно с рилския монах Давид изписва изключително ценен сборник от канони, служби и жития на Иван Рилски (НМРМ, 1/26). От ръката на този за съжаление все още анонимен копист в паметника са писани молебните канони за Иван Рилски на осемте гласа, Народното житие на Иван Рилски, Житието, съставено от Георги Скилица, и службата на светеца за 18 август, в която като синаксарно е поместено Първото проложно житие, но включващо само събитията до пренасянето на Йоановите мощи от Рила в София. И тук писачът спазва много последователно търновските правописни норми. ъ се явява в звукова позиция и в предлозите въ, съ и къ, а ь — в краесловие. Носовките стоят на етимологично място, замяната им е твърде ограничена, даже аористното окончание -шѧ се пази и рядко се заменя с шѫ. При две последователни носови гласни навсякъде се пише -ѫѧ. ꙃ, ы и ѣ се употребяват правилно (Обр. 5).

Към същите търновски норми се придържа в началото на своята дейност и известният рилски книжовник от същата епоха — монах Мардарий. Неговият най-ранен познат засега ръкопис — споменатият служебен миней за м. септември от 70-те години на XV в. — е изписан със същия урегулиран търновски двуеров (фонетичен) и двуюсов правопис, което отбелязва и Б. Цонев при характеристиката на паметника.[36] С български юсов правопис се отличава и една статия от Мардариевия панегирик от 1483 г. (л. 510а—527б), съдържаща разказа за мъч. Арета и дружината му, писана от ръката на неизвестен рилски копист.

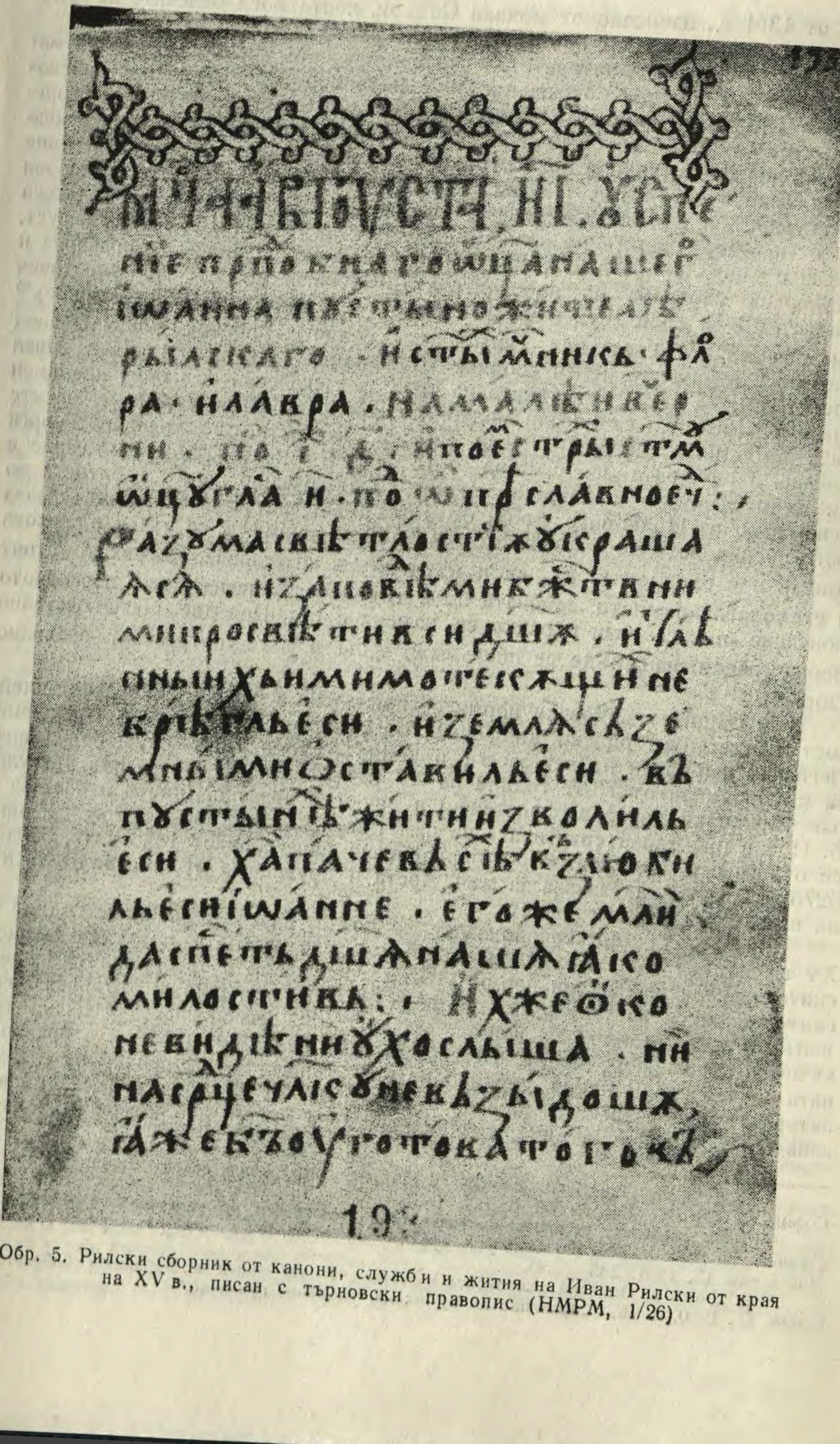
Приведените примери показват, че докъм началото на 80-те години на XV в. част от рилските книжовници следват в своята практика търновските правописно-езикови норми. Откъм това време в ортографията на рилските ръкописи настава рязка промяна. Търновската школа отстъпва почти напълно своето място на новата, идваща от северо-запад ресавска безюсова правописна редакция. Безспорно тази генерална промяна в правописната система на Рилския скрипториум се дължи преди всичко на големия авторитет на Ресавската школа, която през XV в. навлиза осезателно в западнобългарските земи и, придвижвайки се постепенно в източна посока,

---

[34] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. С., 1910, 29—30, № 31.

[35] Добра представа за правописно-езиковите особености на паметника дава текстът на службата на Иван Рилски за 18 август, публикуван от Й. Иванов. (Български старини из Македония. С., 1931, 345—358).

[36] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. С., 1910, с. 96 — „правопис по VI школа, ударение правилно."



Обр. 5. Рилски сборник от канони, служби и жития на Иван Рилски от края на XV в., писан с търновски правопис (НМРМ, 1/26)

завладява през следващите две столетия почти цялата българска книжовна територия.[37] Конкретно за налагането на ресавския правопис в Рилския манастир особено допринася Владислав Граматик, типичен представител на ресавската школа, както със своите ръкописи, така и с непосредственото си влияние като водеща фигура всред тамошните книжовници. Разбира се, изместването на търновския правопис от безюсовите ресавски норми не става изведнъж. В панегирика на Мардарий от 1483 г. все още има изолирано юсови следи. До края на века остава верен на търновските правописни принципи, както вече се отбеляза, анонимният писач на Скопския миней. И все пак тъкмо през последните две десетилетия на XV в. ресавският правопис се налага в Рилския манастир. Показателно е, че дори такъв значителен и добре школуван книжовник като монах Мардарий изоставя търновския правопис и от това време възприема и следва ресавските правописни норми. Мардариевият сборник от Златоустови беседи (Шестоднев) от 1480 г., панегирикът му от 1483 г. (съставен с участието на Владислав Граматик) и другите по-късни негови книги са писани вече с твърде добре издържан ресавски правопис. В края на XV в. и през шестнадесетото столетие ресавизмът се установява окончателно в практиката на рилските книжовници.[38] Изместването на търновския от ресавския правопис в Рилския манастир е резултат на една от най-значителните правописни „революции“ на южноскавянска почва. Нейното осъществяване обаче е до голяма степен предопределено от факта, че по своята същност ресавската реформа представлява безюсова адаптация на основните схващания и норми на Търновската правописна школа.

Връзките между Рила и Търново през Средновековието и първото столетие от епохата на робството, оценени в своята цялост и сложност, разкриват по най-убедителен начин взаимозависимостта и континюитета в дейността на двата крупни книжовни центъра, а специално за XV в. — съхраняването и продължаването в Рилския манастир, а чрез него и в България, на най-добрите традиции на Търновската книжовна школа.

---

[37] Б. Райков. Към историята на ресавския правопис в България. — В: Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977, 213—222.

[38] Богат конкретен материал за изместването на „търновския“ извод и за установяването на ресавския правопис в Рилския манастир през тази епоха вж. у П. Сырку. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках. СПб., 1901, с. СХС, CCXI—CCXXIII.

КУЛТУРНИ ВРЪЗКИ НА БЪЛГАРИТЕ СЪС ЗАПАДНА ЕВРОПА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО (IX—XVII В.)

ДОНКА ПЕТКАНОВА

През средните векове в културно отношение България е най-тясно свързана със своите съседи — Византия, Сърбия, Румъния и с източните славяни — отначало с Киевското княжество, а по-късно с Московска Русия. Това е естествено и се определя от териториалната, верската и племенната близост. Но през същия период нашата държава не е изолирана и от Западна Европа. От южните и източните славяни българите се свързват първи със западноевропейските страни по политически и културни причини. България рано се формира като голяма централизирана държава, която поддържа разнообразни политически и търговски връзки с много страни. Освен това България рано се покръства и християнската религия създава предпоставки за разновидни духовни контакти с европейските християнски народи. Не е без значение, разбира се, и фактът, че през нашата страна преминава пътят от Европа за Константинопол, Мала Азия и Ерусалим, по който в мирни и размирни години се точели монаси и войници, търговци и дипломати, любознателни пътешественици и търсачи на щастие по светите места. Всички те оставяли нещо от себе си сред българското население или отнасяли нещо за себе си.

През различните етапи от развитието на средновековното общество връзките със Западна Европа са от различен тип и с различна интензивност. Във вековете на свободната българска държава те са организирани, а в годините на робство — спонтанни и понякога случайни. Те се осъществяват на различни равнища — по официален държавен и църковен път или по неофициален — чрез еретическите движения или чрез частни лица.

В българската наука има вече немалко статии и книги, посветени на руско-българските книжовни и духовни връзки. И с основание, защото те са взаимни, многостранни и непрекъснати. Проучени са, макар и непълно, византийско-българските и по-слабо — сръбско-българските и румънско-българските културни отношения. В тази област още много трябва да се работи и преди всичко да се премине към написване на цялостни монографични съчинения. Изследването на връзките на българите със Западна Европа през средните векове е най-занемарено. Въпросът е засяган частично (за отделни епохи, за отделни автори или за отделни произведения), но не му е посветена изчерпателна специална статия. А тези връзки не са нито слаби, нито незначителни. Тук моята цел е да събера и обобщя разпилените в различни извори и научни публикации данни и да поставя цялостно проблема, за да проличат по-ясно степента, характерът и мястото на тези контакти в културната история на България.

* * *

Сериозни официални връзки със Западна Европа се забелязват веднага, след като България влиза в семейството на християнските народи. В желанието си да разреши църковния въпрос в най-благоприятен за българите смисъл, в стремежа си за самосъхранение и международен престиж, през 866 г. княз Борис се обръща към папа Николай I с обширно писмо по религиозно-църковни, битови и административни въпроси. Папата изпраща обстойно послание със 106 отговора, запазено днес в 3 латински преписа.[1] Борис иска „светски закони“, затова папа Николай съобщава, че дава на пратениците си в България книги с такива закони. Освен това пратениците вземат със себе си и книги с християнско-богословски характер. В отговор 106 във връзка със съобщението на Борис, че сред българите се подвизават проповедници от различни места, папата заявява: „Ето ние по божие вдъхновение отправяме в отечеството ви своето послание, и пратеници, и различни книги. . .“

Така в резултат на допитванията на Борис до папа Николай в България пристигат папски пратеници с *различен тип книги*. От „Животоописание на римските папи“ от Анастасий Библиотекар се знае, че за проповед в България са изпратени епископите Формоза Портуенски и Павел Популонски заедно с „други“.[2] Започват преговори между папата и Борис за ръкополагане на архиепископ; двете страни си разменят нови пратеничества и писма.

В 866 г. Борис се свързва и с германския крал Людовик. В Бертинския летопис, описващ събития от немската история в периода 741—882 г., се казва, че князът, който живеел в мирни отношения с Людовик, „поискал от него епископ и свещеници“, а когато му били изпратени, „той ги приел с дължимата почит“. Людовик поискал след това от брат си Карл „църковни съсъди, одежди и *книги* за служба на свещениците“. Карл взел от желаните неща „голям брой“, за да бъдат изпратени на българския княз.[3] През 870 г., когато българският църковен въпрос се решава в полза на Византийската църква, всички латински проповедници са принудени да напуснат България.

Става ясно, че в течение на няколко години в България пребивават латински духовници с книги, а между Рим и Плиска се води оживена официална кореспонденция по верско-организационни въпроси. Висшето и низшето латинско духовенство естествено е влизало в контакти с българското болярство, водили са се разговори по богословски, а вероятно и по битови въпроси. Българите са получили от образованите епископи информация по общокултурни въпроси. Българските пратеници начело с известния дипломат Петър също са донесли в родината си впечатления от градовете, през които са минали. Но трябва да се предполага, че и латинското духовенство е отнесло със себе си впечатления от българското население, а не само богатства, както някой си Гримоалд, който по думите на Анастасий Библиотекар „се завърнал пребогат в Рим“.

---

[1] Д. Дечев. Отговорите на папа Николай по допитванията на българите. С., 1940, 23—125 (текст и превод); Латински извори за българската история. Т. 2. С., 1960, 60—125 (По-нататък съкратено ЛИБИ).

[2] ЛИБИ. Т. II, с. 193 (в латински текст и в български превод), там и библиография за изданията на оригинала.

[3] ЛИБИ. Т. II, с. 288. Подробно за дейността на Борис вж. у В. Гюзелев. Княз Борис Първи. С., 1969.

Източник на информация за западния свят са и учениците на Кирил и Методий, които през пролетта на 886 г. пристигат в Плиска. Известно е, че между тях са Климент и Наум, за които се смята, че са придружавали двамата братя до Венеция и Рим. Те присъстват на споровете с триезичниците, на „освещаването“ на славянските книги, срещат се с висши римски духовници. Климент и Наум ще да са се запознали (най-малкото от слушане) и с някои германски градове. Знае се, че Методий е бил съден в Залцбург и отвлечен за повече от две години „в Швабско“, най-вероятно в гр. Елванген. Учениците му се интересували от неговата съдба и действували за освобождаването му. Освен това на моравска земя те се сблъскват многократно както с немските епископи, така и с немските войници, особено по време на затворничеството си след Методиевата смърт. В България са разказвали на своите ученици не само за сблъсъка си с представителите на Римската църква, като са разкривали характера на споровете, но са им създавали представа за порядките в онези страни и за характера на немците. Това е дало отражение в изгубеното житие на Климент, което използува Теофилакт Охридски. За немците Теофилакт се изказва отрицателно, окачествява ги като груби и жестоки: „Войниците, хора жестоки, понеже били немци, притежавали и по природа жестокост, която увеличавали и поради заповедта, взели светците, извели ги извън града и, след като ги съблекли, почнали да ги влачат голи. . .“[4] Вероятно това мнение за немците е стояло в славянския извор на Теофилакт. То е до известна степен субективно, тъй като е свързано с гонението и изтезанието на Кирило-Методиевите ученици в един голям исторически конфликт, при това е изказано от преките участници в събитията.

Второ по-голямо официално сближаване на България с Рим става по времето на Калоян. Няколко години в началото на XIII в. между Търново и Рим се разменят многобройни пратеничества, а заедно с тях и многобройни послания.[5] Известни са десетки писма от Калоян, от търновския архиепископ Василий и от други духовни и светски лица до папа Инокентий III и от него до тях. Калоян иска да се приобщи към Апостолическата църква и да приеме от нея корона и патриаршия. В България пристигат, пратени от папата, висшите духовници: Доминик, архипрезвитер на Бриндизи; капелан Йоан, сродник на папа Инокентий; кардинал Лъв. Взаимно се изпращат подаръци. В едно от писмата се казва, че цар Калоян изпраща на папата платове, златни и сребърни чаши и „сребърна обковка за книги“[6]. В друго писмо се съобщава, че папата изпраща на архиепископ Василий патриаршески украси, пръстен, „писания и наставления“[7]. В посланието си от ноември 1204 г. царят съобщава на папата: „При твоята велика светлост изпроводих две момчета, едното се казва Василий, а другото Витлеем. Нека бъдат дадени по нейна повеля [т. е. папска] да *научат в училището латинско писмо*, защото тук нямаме граматици, които могат да превеждат писмата, които ни изпращате. И когато те се изучат, нека бъдат *върнати в моето царство*.“[8]

---

[4] А. Милев. Жития на св. Климент Охридски. С., 1961, с. 94.

[5] И. Дуйчев. Преписката на папа Инокентий III с българите. Увод, текст и бележки. — Год. СУ ИФФ, XXXVIII, 3, 1942, 21—66. Писмата още в ЛИБИ. Т. III, С., 1965 (Превод М. Войнов и И. Дуйчев), 307—373.

[6] ЛИБИ. Т. III, с. 340.

[7] Пак там, с. 361.

[8] Пак там, с. 360.

За изпращането на двете деца в Рим се говори и в писмото на архиепископ Василий; съобщава се и тази подробност, че едното момче било син на свещеника Константин, а другото — на царя. Историческата наука оспорва, че второто дете било царски син, но това в случая не е толкова важно. Интересно е, че при свързването си с католическата църква царската и патриаршеската канцелария имат нужда от познавачи на латинския език и писмо и вземат мерки, за да ги имат. Че казаното в цитираното писмо отговаря, общо взето, на истината, показва наслова на едно от първите писма на Калоян от 1202 г. Тук се казва, че писмото било „преведено от български на гръцки и после от гръцки на латински“[9]. По-късно навярно е намерена по-пряка връзка за разбирателство, тъй като в други писма подобно сведение липсва. Архиепископ Василий пише в едно от посланията си, че капелан Йоан му предал лично папски писма, които му били „прочетени“. Това „прочетени“ трябва да се тълкува „преведени“, което означава, че капелан Йоан е водел със себе си човек, владеещ български или гръцки език, а възможно е и в Търново да е имало доверени лица, подготвени в латинския език и писмо, които са използвани като преводачи. Познавачите на латинската писменост и духовна култура при царския двор обаче са били крайно недостатъчни. Засилените духовни връзки между Рим и Търново са изисквали повече такива хора и по-добре подготвени. В резултат се изпращат двете момчета в Рим, за да получат добро образование.

Официалните връзки на българските царе и висши духовници с Рим продължават и по-късно, докато през 1231 г. Иван Асен II прекъсва унията. Папа Инокентий IV (1243—1254) се бори да я възстанови и изпраща в България монаси-францисканци, като им дава широки права, както и в другите страни, в които те пътуват.[10] Чрез минорити (францисканци) същият папа изпраща послание до Каломан I Асен с молба за възвръщане към унията.[11]

През Средновековието, както през всички времена, културна роля играят и *търговските връзки* на България със западните страни и преди всичко пребиваващите у нас италиански търговци. Известно е, че през XIII—XIV в. в Търново чужденците съставляват цяла махала. Особено оживена е през този период търговията с Венеция. Венециански търговски колонии има в редица черноморски градове. В договор между венецианците и Иван-Александър от 1346 г. българският цар утвърждава под клетва привилегиите на венецианските търговци в България, които имат консул във Варна. Царят им позволява да „идват със своите кораби и стоки по цялото наше царство здрави и безпечни“; никой няма право да посегне на къщите им без съд, могат да построят църква, „гдето им се нрави“.[12] В писмо-грамота от 1352 г. до венецианския дож Андреа Дандоло цар Александър потвърждава „договора и клетвата“ и нарича Дандоло „могъщ приятел и прескъп брат“. Тук той заявява: „Моето царство винаги се е отнасяло и се отнася с почит към вашата държава и вашата община и спрямо всяко друго лице, което идва в моето царство.“[13]

---

[9] По Ив. Дуйчев, който смята, че насловът е добавен в папската канцелария (Из старата българска книжнина. Т. 2, С., 1944, с. XI).

[10] ЛИБИ. Т. IV, 1981, с. 84.

[11] ЛИБИ. Т. IV, 89—92. Обобщителна статия за връзките на България с папската институция с повече подробности от осторическо гледище у В. Гюзелев. Das Papstum and Bulgarien im Mittelater (9.—14 Jh.) — Bulg. histor. rev., 1977, 4, 34-58; История на България. Т. 2. С., 1981, дял III, гл. 1, 2; Т. 3. С., 1982, дял II, гл. 2,2.

[12] Текст с превод у И. Дуйчев. Из старата българска книжнина. Ч. 2, 136—137.

[13] Текст с превод у И. Дуйчев. Цит. съч., 137—139. Подробно за търговията с Венеция и анализ на договора и писмото у В. Гюзелев. Клетва и договор на гос-

Оживени са през XIII—XV в. и търговските връзки между България и Генуа. Отношенията са неравномерни — историята отбелязва конфликти, забрана на генуезката търговия по българските земи, дори военни сблъсъци между генуезци и българи, но и периоди на сближение. Официално и неофициално обаче връзките на генуезките търговци с българските земи са непрекъснати в течение на векове. Търговците от Генуа изнасят от България кожи, сребро, сол, масло, овце и особено големи количества „загорски восък", мед и жито.[11]

Както се вижда от документите, венецианските търговци в България са се ползували със свободи и привилегии. Те търгували из цялата страна, имали право да си строят жилища и църкви, а властта им засвидетелствувала уважение и покровителство. Генуезците нямат толкова права, но безспорна е ролята им в Добруджа.

Несъмнено мнозина от италианските търговци са се задържали години в България заедно със семействата си. Те, от една страна, чрез стоките си приобщавали градското население към общото развитие на Европа, а, от друга, като влизали в контакти с местното население, имали възможност отчасти да му влияят. При строежа на църкви и жилища и чрез облеклото си те давали израз на своите домашни традиции, разпространявали западна мода и заедно с нея създавали интерес у българина към непознатите несъседни страни. Развитието на българския костюм през Средновековието не е изолирано от въздействието на западноевропейската мода. Трябва да се предполага, че тя прониква у нас пряко най-вече чрез чуждите търговци и пътешественици или чрез посредството на Константинопол. През ранното Средновековие българският костюм се отличава съществено както от византийския, така и от западноевропейския. Той носи белезите на народния славянски и прабългарски костюм а при различните социални слоеве има превес единият или другият елемент. Той е самобитен, окачествен от някои като „варварски"[15]. Постепенно византийската мода се налага. Тя засяга предимно господствуващата класа — царския двор, болярството и местните феодали.

През XIII—XIV в. обаче в костюма на имотната класа се забелязва значително западноевропейско влияние. Церемониалното царско облекло продължава да се придържа строго към византийската аристократическа мода и бележи известна устойчивост и консервативност. В по-раздвиженото облекло на местните феодали и болярите намира отражение съвременната мода. Същото важи и за ежедневния дворцов костюм. В облеклото на Десислава от Боянската църква и на царицата-майка от църквата „Св. Архангели" от Костур (XIII в.) личи влиянието на тогавашната европейска мода — най-вече в оформяването на диадемата и в подбрадника.[16] Силно западноевропейско влияние показва и един мъжки костюм на местен български владетел от XIV в., изобразен в църквата на с. Калотина, Софийско. Мантията с качулка и туниката, разделена на две половини от различен плат и цвят, са типичен образец на дреха в характерната западноевропейска мода „mi parti"[17].

подин Александър, цар на Загора, или България с Венецианската сеньория от 1346 или сключени през 1347. Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981, 156—185.

[14] По-подробно за търговията с Генуа вж. у В. Гюзелев. Средновековна България. . . (Нови документи за търговията на генуезците в българските земи през XIV в., 186—206; тук и библиография).

[15] В. Наследникова. История на българския костюм. Дял 1. С., 1974.

[16] Пак там, с. 24.

[17] Пак там, с. 29.

Италианските търговци, които имали постоянни кантори в Търново и в черноморските градове, се стремели да научат български език, за да се разбират по-добре с местното население, а това довеждало до по-добро запознаване с българския живот и култура. Като се вземат пред вид българското гостоприемство, любезност и любознателност (качества, които отбелязват пътешествениците от XV—XVI в.), може да се предполага, че между чуждите търговци и част от местното население е имало дружески отношения. Според А. Илиев в Шуменско се твърди, че някои хора произлизат от „латински корен"[18]. В Северна България се сочат „латински гробища", „латинско кале", „латински кули". Споменът за латините (понятие, равнозначно с понятието католици) по тези места според Илиев се свързва със саксонците или дубровничаните. На Балканския полуостров саксонците носят друго име — саси. Тяхното присъствие оставя следи преди всичко в рударските райони. В Северна България латините са спомен не само от дубровничаните, а най-вече от венецианските и генуезките търговци.

Ценените „загорски восък и мед" както и българското жито, изнасяни в италианските градове, а и по цяла Западна Европа, дори чрез названието си популяризирали България и предизвиквали стопански интерес към нея, но той събуждал и внимание към политически и общокултурни въпроси, свързани с България. Пътуващите търговци и моряци информирали за страната на българите, за нравите, законите, религията им и пр.

Резултат от търговските връзки на България с Венеция и Дубровник е един факт с голямо културно значение — ранното проникване на хартията у нас. От всички южни и източни славяни българите първи започват да пишат на хартия,[19] и то много скоро след усвояването на производството ѝ в Европа. Първите български писмени паметници на хартия са грамотите на Иван Асен II от 1230 г. (Ватопедската и Дубровнишката), а Търновското евангелие от 1273 г.[20] е първата известна кирилска книга, написана на венецианска хартия и отчасти на пергамент. През първата половина на XIV в. българите продължават да използуват изключително италианска хартия, засвидетелствувана в няколко типа.[21] Тя отразява усъвършенствуването на технологията и подобряването на качеството на италианското производство. През втората половина на века и особено през 70-те и 80-те години внасяната у нас хартия нараства количествено и се разнообразява. Макар че изводите се правят върху ограничен изворов материал, може да се заключи, че „хартията, произвеждана през 7-то десетилетие на XIV в., е представена у нас с над 15 класа филиграни срещу десет-единадесет за миналото десетилетие"[22]. Допуска се, че част от тези класове имат френски произход.

По време на османското владичество в България търговията със западните страни не само не прекъсва, но се разширява, като се извършва в поразлични форми и при нови обществено-политически условия. В началните векове на робството роля на посредници между българите и Запада играят предимно дубровнишките търговци[23] и евреите[24]. По-късно обаче дубровнишката посредническа търговия главно с италианските републики губи първостепенното си значение. Засилват се преките самостоятелни връзки на народностите в Османската империя със Запада, укрепват контактите с напредналите през XVII в. страни — Англия, Холандия и Франция. Възниква и се оформя българското търговско съсловие[25] — важен фактор за развитието на обществото у нас. Българската търговия се извършва по посока Дунав — Трансилвания. По двете търговски направления — Дубровник — Средиземно море и Дунав — Трансилвания, търговци от различни народности изнасят кожи, вълна, коприна, восък, аба, платна и др. Внасят се италиански, английски и френски платове, багрилни вещества, подправки, кърпи от Полша и Виена.

---

[18] А. Т. Илиев. Български предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. — В: СбНУ, IV, 1891, с. 255.

[19] Е. Ф. Карский. Славянская кирилловская палеография. М., 1979 (факс. изд.), 95—97; М. Зафиров. Предварителни бележки към въпроса за появата и разпространението на хартията в България през XIII—XIV в. — В: Помощни исторически дисциплини. Т. 2. С., 1980, 179—210.

[20] Б. Цонев. Кирилски ръкописи и старопечатни книги в Загреб. — В: СбБАН, т. 1, 1913, № 111. А. 30.

[21] М. Зафиров. Цит. съч., 184—189.

[22] Пак там., с. 192.

Досега изследванията на историците са били насочени предимно към издирване на фактически материал, въз основа на който да се установяват съдържанието на вноса и износа, търговските пътища, формите на търговския капитал, социалният състав на търговците и пр., а културните последици от стокообмена не са били обект на специално внимание. Бъдеща задача е да се проучи отражението на връзките със западните страни върху бита на българското градско население, градоустройството, облеклото, фолклора (където се появяват нови понятия), върху формирането на нов мироглед. Седемнадесетото столетие е подготвителен период към широкото проникване на западното влияние сред българите през XVIII—XIX в., което внася съществени промени в материалната им култура, в тяхното мислене, в литературните и образователните им търсения.

* * *

Тясна връзка между българите и Западна Европа се осъществява *чрез ересите* и преди всичко чрез *богомилството*.

Въпросът за влиянието на българското богомилство на Запад е изследвано подробно от Д. Ангелов[26], Б. Примов[27], В. Топенчаров[28] и други наши и чужди учени.[29] Богомилските идеи проникват на Запад, главно в северна Италия, Франция, областта на Кьолн, северна Испания. Западните еретици са известни като „катари“, „албигойци“, „патарени“, а народът обикновено ги нарича „бугри“. Названието, както показват документите, произхожда от народностното име „булгари“. Един анонимен автор пише: „Ереста бе пренесена от земите отвъд морето, именно от България, оттам тя бе разпространена из много страни, където после доби голяма популярност. . .

---

[23] И. Сакъзов. Стопанските връзки между Дубровник и българските земи през 16 и 17 столетия. С., 1930; И. Списаревска. Дубровнишката колония в град София през XVI в. — В: Из историята на търговията на българските земи XV—XIX в. С., 1977; Е. Георгиева. Историята на дубровнишките търговски колонии в Североизточна България през XVI—XVIII в. — В: Из историята на търговията. . ., и др.

[24] С. Панова. Търговска и финансова дейност на евреите на Балканите през XVI и XVII в. — Истор. преглед, 1967, № 3; Българските търговци през XVII в. С., 1980, гл. 2.

[25] С. Панова. Българските търговци през XVII в. Тук има и обилни конкретни данни, изясняват се и причините за това ново явление.

[26] Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969.

[27] Б. Примов. Българското богомилство и европейската реформация. — Истор. преглед, 1969, № 1, 29—51; Бугрите. С., 1970 и др.

[28] В. Топенчаров. Две жарави — един пламък. С., 1974.

[29] Подробна библиография на изследванията върху богомилството и разпространението му в другите страни вж. у Д. Ангелов и Б. Примов.

Поради тази причина албигойците биват наричани булгари — от българи.“ В съчинението на Етиен дьо Бурбон от XIII в. се казва за френските еретици: „Те се наричат още българи, понеже главното им убежище е България.“ Катарите в Ломбардия имали епископ на име Марко, който получил своя сан от България. Споменатият анонимен автор говори още за пратеници на павликянската и на българската църква, които имали различия помежду си и разцепили италианските еретици — едни станали привърженици на българската (т. е. богомилската) църква, други на босненската (един вариант на богомилската), а трети на драговишката (т. е. на павликянската, която била също от земи с българско население).

Така в периода XI—XIII в. българската ерес получава на Запад голям разцвет и естествено придобива някои местни особености. Като в България, еретиците са много упорити и твърди в убежденията си ярки противници на официалната власт. Многобройни документи свидетелствуват за изгаряне на клада на еретици, наречени „бугри“ и „булгари“[30].

Богомилските идеи се пренасят в Европа по много пътища: чрез пътуващи монаси-богомили, чрез западноевропейски духовни лица, които се обучават в България в богомилски среди (като споменатият Марко, също епископ Назарий, за когото скоро ще стане дума), чрез цели маси народ — обикновени богомили, които били изгонвани от пределите на България като еретици.

Преносители на идеи и знания стават освен богомилите и *пътуващите духовници-небогомили*, които посещават чужди земи и като се завърнат в родината, носят най-разнообразни вести. Същата роля играят и пътуващите духовни лица-чужденци, които посещават България и отнасят със себе си разнородна информация. Пътуващите монаси и свещеници изобщо имат голям дял в двустранната размяна на идеи и впечатления, в оформянето на представи, те са живата връзка между страните.

За пътуване на български монаси в чужди земи намираме сведения у Презвитер Козма. В „Беседа против богомилите“ авторът пише: „Други пък, като странствуват и не се подстригват според закона, отиват в Ерусалим, други пък в Рим и в други градове. И като се наскитат така, завръщат се в своите домове“. . . „Някои ходят от къща на къща. Без да затворят устата си от словоохотливост, те *разказват и описват онова, което става по чуждите земи*. С това искат да бъдат прославени от хората.“[31] Следователно пътуващите монаси, които получат разнообразни впечатления от различни слоеве, стават проводници на западната култура. Едва ли техните разкази са били изпълнени с многостранни данни и с дълбоки анализи. Те обаче не са могли да не съдържат сведения най-малкото за онова, което се набива на погледа на чужденеца, запомня се, тъй като го няма в родината — архитектура, облекло, обичаи.

Може да се посочи не един пример и за преминаване на чужди духовни лица през българската земя. Те се свързват с българи (понякога по-тясно, понякога случайно и повърхностно) и както внасят информация, идеи, така и изнасят. Монаси от различни краища на Западна Европа пресичат България обикновено при поклоннически пътешествия до Ерусалим или връщайки се оттам. Като се има пред вид състоянието на транспорта през Средновековието и идеята на някои монаси да стигнат целта пеша (мъченически поход до светите места), ясно е, че някои от тях, задържали се по-дълго време в страната, са били свидетели на народни игри и обичаи, влизали са в досег с българското монашество, а и със светски лица. В една анонимна хроника за основаването на манастира „Св. Павел“ в Каринтия (сега Австрия) през втората половина на XI в. се говори, че бащата на основателя на манастира на връщане от Ерусалим „починал и бил погребан в България“. Съпругата му „откупила костите му и ги погребала в родното му място“, което е Спанхайм.[32] В хрониката на френския монах Хугон от началото на XII в. се говори за монаха Симеон и абата Рихард, които на път от Азия за Вердюн (Франция) прекосили България. Самият хронист има доста познания за българската история. Той пише за българо-византийските отношения през VIII в., за нападението на сарацините, а за Белград съобщава, че на времето, когато двамата монаси пътували през България, се намирал на границата между българите и унгарците“[33].

---

[30] Д. Ангелов, Г. Батаклиев, Б. Примов. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967.

[31] В. Киселков. Презвитер Козма и неговите творения. С., 1943. Издание на текста у Ю. К. Бегунов. Козма пресвитер в славянских литературах. С., 1973.

Пражката хроника от първата половина на XII в. разказва за някакъв отшелник, който на връщане от Ерусалим минавал през България. Там той се срещнал с друг отшелник, „който водел благочестив живот“. „При него отишел онзи ерусалимец и след много и сладостни, и дори благочестиви разговори коленопреклонно го замолил да се помоли за здравето на император Хенрих [Хенрих II].“[34] Отшелникът му съобщил, че имал видение, според което императорът е вече мъртав. Подробното изложение на видението напомня апокриф с есхатологическо съдържание. Очевидно монахът е бил начетен в религиозната повествователна литература. Доколко вярно е предадено събитието, е друг въпрос. Хрониката обаче е добро свидетелство за съприкосновението на чуждестранните пътуващи монаси с балканското монашество и за разнообразните разговори, които някои от тях са водили.

През 1101 г. на път за Ерусалим през България минава и хронистът Екехард, абат на един немски манастир. В хрониката на монах Алберих от манастира „Троа Фонтен“, Франция, писана през 1241 г. по повод смъртта на Балдуин, се говори за пребиваването в Търново на неколцина души от Западна Европа в една и съща година. Те разказват версия за смъртта на Балдуин, която научили по време на престоя си в българската столица. Един от тях е фландърски свещеник, който минал през Търново на връщане от Константинопол, другите са някой си магистър Алберт и една жена от Бургундия.[35]

* * *

Заедно с движението на хора и идеи от България на Запад и от Запад към България започват да *пътуват и литературни творби*. Пътуващите по различни причини духовни лица са и едни от каналите за движение на литературата. Козма пише: „И други безумия вършат [т. е. монасите]: *изпращат всякакви разкази и книги*, поръчвайки да бъдат разпространявани и по *други страни*, ако е възможно.“ Какви са били тези разкази, днес с положителност не можем да кажем. Но очевидно те не са богослужебни църковни книги, а творби с четивен характер и общохристиянско съдържание, които биха интересували широк кръг читатели — вероятно апокрифи.

---

[32] ЛИБИ. Т. III, с. 31.
[33] Пак там с. 11.
[34] Пак там, с. 69.
[35] ЛИБИ. Т. IV, 182—183.

Към казаното ще добавим няколко по-конкретни известни примера. Богомилската „Тайна книга на еретиците“ е занесена от България в Северна Италия от епископ Назарий през XII в. Днес от нея са известни два латински преписа (допуска се дори, че са преписи от два превода)[36]. За самия Назарий се знае, че бил епископ на еретиците в Конкорецо и че е научил еретическото учение от епископа на българската богомилска църква. Най-вероятно т. нар. Катарски требник, запазен на провансалски, също е превод от богомилски требник, или най-малкото негова обработка. Той отразява напълно богомилската обредност.[37] Заедно със същинските богомилски книги на Запад преминават и някои апокрифи, разпространявани в богомилска среда. Между латинския текст на „Видение Исаево“ и българския текст на същата творба има точно съвпадение; латинският текст повтаря даже грешките на българския превод.[38] Това означава, че латинският превод на този стар апокриф не е направен от гръцки оригинал, а от старобългарския превод на апокрифа.

Ако имаме примери на пътуване на творби от България към Запад, в състояние сме да посочим и обратното явление. Предговорът на една от версиите на т. нар. Римски патерик е преведен от латински, а останалото съдържание от гръцки.[39] Известен е още примерът с „Троянската притча“. Тя издава латинска основа — това ясно личи от формите на имената. Смята се, че е дошла до българския преводач чрез хърватско посредничество.[40] Връзка с латински апокрифни въпроси-отговори показва и българската редакция на „Разумник“. На това обърна внимание Й. Иванов, като се позова на имената Бреитул и Меркурие.[41] Най-сетне не са единични случаите, когато българската литература приема западноевропейските творби чрез гръцки език, например „Диалозите“ на папа Григорий I Велики (около 540—604), някои жития на римски светци и др.

Интересен момент от книжовните връзки на България със западните страни е движението на цели книги в оригинал от българските земи на запад. Известно е, че български ръкописи се пазят днес в редица западноевропейски библиотеки, където са ценно културно богатство с голямо научно значение, а именно в Рим, Болоня, Виена, Ганд, Берлин, Лондон и др. Пътят на движението на някои от ръкописите е известен. След падането на България под османска власт те биват изнесени в Атон, в румънските княжества, в Хърватско и оттам или чрез Ерусалим (Асеманиевото евангелие) „пътешествуват“ на запад или към Русия и попадат в световноизвестни ръкописни сбирки.[42] Части от ръкописи са намерени у частни лица в Тренто

---

[36] Издание на двата преписа у Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, 73—87; ново издание на творбата по Каркасонски препис от XIV в. у: René Nelli. Ecritures Cathares. Paris, 1968; последно издание на двата преписа в ЛИБИ. Т. IV, 111—125 (с паралелен превод от Г. Батаклиев).

[37] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 115.

[38] Пак там, с. 133.

[39] С. Николова. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, 12—13.

[40] Б. Цонев. За произхождението на „Троянската притча“. — СбНУ, VII, 1892; И. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 108 сл. A. Mazon. Les Dits de Troie et la Parabole des Rois. Revue des ètudes slaves, XV, 1935; Р. Маринковић. Јужнословенски роман о Троји. — Анали Филолошког факултета. Београдски университет, св. 1, 1961.

[41] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 268 (под линия).

[42] Вж. К. Куев. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. С., 1979; за Асеманиевото евангелие — с. 151, за Клоцовия сборник — с. 153, за Болонския псалтир — с. 174, за Ватиканския препис на Манасиевата хроника — с. 194, за Лондонското евангелие — с. 197.

(12 листа от Клоцовия сборник) и в Инсбрук (2 листа от същия сборник), без да се знае кога и как са попаднали там. Пътят на придвижване от България към западноевропейските библиотеки на трета група ръкописи е напълно неизвестен. Общо трябва да се каже, че някои старобългарски ръкописи попадат в библиотеките късно — през XIX в., във връзка с развитието на славистиката и интереса към старината. Други стават достояние на чуждите библиотеки още до XVIII в., където и за пръв път са описани.

* * *

Българите получават допир с европейските народи и чрез *кръстоносните походи*. Културните взаимовлияния едва ли са били от голямо значение, защото в редки случаи кръстоносците влизат в дружелюбни отношения с населението на Тракия и Македония, които пресичат. Обикновено българското и гръцкото население се бунтува срещу чужденците. Войската на Боемунд Тарентски изгаря през 1096 г. едно село на еретици. Допуска се, че това са били богомили.[43] В мирни дни или в конфликти обаче обикновените войници са могли да усетят, макар и повърхностно, нещо от бита, духовната и материалната култура на населението по българските земи. От своя страна, кръстоносците са правили силно впечатление на народа с външния вид и въоръжението си, а в душите всявали страх и омраза поради грабежите си. Ето защо кръстоносните походи дават известно отражение в българската живопис, книжнина и фолклор, внасят в българското изобразително и словесно изкуство нови теми. В „История на кръстоносците" — един от основните извори за Третия кръстоносен поход (1189—1190) — се казва, че когато войниците навлезли в областта Градец (недалеч от Крива Паланка), те опажарили цялата страна, „тъй като по рисунките на храмовете и сградите видяха изобразени гърци, яхащи върху вратовете на кръстоносците"[44]. Става дума навярно за изображение на Страшния съд, в което намира отражение актуалната действителност. Като имаме пред вид, че населението в областта Градец в преобладаващата си част е българско, с голяма вероятност трябва да се предполага, че става дума за българска живопис. Нейните традиции имаме възможност да видим и в по-късната българска църковна живопис от XVIII—XIX в., в която се оглеждат народни схващания и представи за наказанията при второто пришествие. Винари се изобразяват с висящи на вратовете бъчви, а на шията на воденичаря виси воденичен камък,[45] дяволи яхат грешници.

В книжнината споменът за западните рицари се запазва като далечен отглас в апокрифа „Видение Данаилово"[46]. В творбата се говори, че ще бъдат укротени „русите бради". В „Тълкувание Данилово" тези „руси бради" отново се споменават. Срещу тях се бори легендарният каган Михаил. Говори се за някакъв непознат народ „егри"; и в двата апокрифа се споменават и измаилтяните, които се свързват ту с каган Михаил, ту с „русите бради". Историческите събития странно се преплитат в съзнанието на автора; ражда се фантастична картина, която в последна сметка е един исторически хаос. Да виждам в тази картина отглас от кръстоносните походи, ми дава основание и обстоятелството, че действието в апокрифите става все в западните предели — спомената е Витоша планина, селищата Средец, Главеница, Струмица, а също така и Солун. А тъкмо през Македония и Тракия минава Първият кръстоносен поход, а през Ниш, Софийско и Тракия — Вторият и Третият. Затова и в тези области кръстоносците са оставили найтрайни спомени, както проличава и от народното творчество.

---

[43] ЛИБИ, Т. III, с. 192.

[44] Пак там, с. 241.

[45] А. Василиев. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. С., 1973, изобр. № 17, 26.

[46] Текст по Драголев сб. у П. С. Срећковић. Зборник попа Драгола. — Споменик, V. У Београду, 1890, 12—13.

Трябва да се предполага, че кръстоносните походи са намерили на времето широко отражение в българския фолклор, тъй като споменът за тях е запазен твърде ясно в битуващите до днес народни творби. Интересен материал в това отношение дава юнашкият епос, който съхранява отгласи от стари събития, приспособени към известни фолклорни мотиви и към нови исторически образи. Често в Марковия цикъл се говори за „Латинка девойка“ и за момци „от Латина“, като „Дуко от Латина“[47] и „Гине от Латина“ (ЮЕ, № 603). В друга песен се разказва за „Латинец войвода“ (ЮЕ, № 552), в трета за „латински цар“ (ЮЕ, № 587). Юнаците латинци са врагове на Марко. В едната песен жената на Марко му изневерява с Дуко; във втората Гине влиза в двуборство с Марко, надвива го, Мара механджийка го освобождава, Марко погубва Гине. В песента „Марко погубва Латинец войвода“ (№ 520) латинецът открадва Марковата жена, Марко отива в „латинска земя“ и с хитрост избива всички латинци. В песен № 587 Милош, побратим на Марко, е затворен в латинската земя и моли за помощ. Марко се среща с латинския цар и освобождава Милош, Милош посича латинците, а Марко — латинския цар. В отделни песни антагонистичните отношения са смекчени — особено там, където се явява „Латинка девойка“, която се оказва много хубава и силна. В преобладаващия брой случаи обаче латините са представени като жестоки и коварни грабители и неверни другари.

Очевидно в съзнанието на народа названието латинец е равнозначно на насилник, враг и друговерец. По време на кръстоносните походи и след създаването на латинска държава в съседство с България (1204) са възниквали редица песни за българо-латинските отношения. По-късно те се влели в Марковия цикъл, тъй като още в ранните песни Марко се очертава като борец срещу всякакви насилници. Той става приемник на бореца срещу нашествия и грабежи. Народът го свързва преди всичко с новите насилници — османските поробители. Във фолклора обаче остава устойчива представа за латините, която съществува най-дълго, макар да изчезват спомените за конкретните исторически събития.

В народната проза също се е съхранил спомен за кръстоносците. А. Т. Илиев обръща внимание на съществуването на предания, свързани с латините.[48] В Старозагорско и Чирпанско се разказва за исполини, които като се спънели, падали и се убивали. В тази представа не е трудно да се открият трудноподвижните, облечени в тежки доспехи западни рицари, каквито българинът не бил виждал по-рано и чийто образ силно се запечатал в съзнанието му. Според Илиев в Южна България е станала замяна на старите предания за исполини с понятието латини „върху международна историческа основа“. С основание той заключава: „Тези латини-исполини не могат да бъдат други, освен кръстоносците (с. 256). В ново време Н. Хайтов записа едно предание за „францалиите“. В него се говори за ездачи, „закованни в желязо“. Те вземали с „ножица“ храната си, която населението носело

---

[47] Български юнашки епос. — В: СбНУ, кн. 1, III, 1971, № 520. (По-нататък съкратено ЮЕ).

[48] А. Т. Илиев. Български предания. . ., 251—256.

БАН Институт за литература

на софри на главите си. При тяхното нападение хората бягали в ґората, а после изградили кули за наблюдение.[49]

Общият преглед на песните и преданията за латините и железните хора показва, че творбите произхождат предимно от Софийско, Радомирско, Пернишко и Тракия. Това са местата, свързани с международния път за Цариград и Азия, по който са се придвижвали кръстоносците. Освен това Тракия десетилетия е гранична област на латинската държава (1204—1261), с която България воюва по време на Калоян и Иван Асен. В запазените в народната памет творби за латините(в същност малка част от онова, което народът е създал в миналото) е съхранен далечен отзвук от нашествия, грабежи, народна съпротива, междусъседски държавни и човешки отношения.

* * *

През периода на османското робство официалните връзки между българите и западните страни прекъсват. Няма българска политическа и духовна върховна власт, която да ги поддържа. Независимо от това обаче връзките на нашия народ със Западна Европа се осъществяват чрез българската емиграция, чрез католишката пропаганда в България и чрез пътешествениците, минали през земите ни.

Трябва да се предполага, че веднага след завладяването на България от османските турци част от заплашената българска интелигенция забягва в съседни страни (Сърбия и Румъния) и по-далеч на запад — най-вече в Италия и Унгария. Ив. Д. Шишманов изтъква, че името „българин“ в миналото е „едно от най-разпространените топографски и фамилни имена в Италия“.[50] Той сочи, че има планина Булгария, имало е графство България, селища: Булгар, Булгаро, Болгери, Болгаро и др. Голям е броят на фамилните имена, свързани с народностното ни име: Булгарис, Булгаринус, Булгарини и пр. Те се появяват в документи от XI в. насам. Някои от известните личности с това име са играли „видна роля в културната история на Италия“ (с. 391). Едни от топографските и фамилни имена навярно са свързани с прабългарите, други — с преселването на богомили в Италия и с привържениците на богомилството, а трети — с българската емиграция по време на османското нашествие. Българските колонисти, вероятно не особено многобройни в чуждоезично обкръжение, едва ли са могли да развият някаква книжовна дейност, а ако пък са развили, тя е била с местно и временно значение. Затова днес следите ѝ се губят. Но всички българи, заселили се в Италия в по-ранна или по-късна епоха, са играли роля за популяризирането на България и са завещали на потомците си името си, което през следващите столетия напомня за България.

Към Италия българите пътуват и по-късно, за да изпълнят свои патриотични задачи или да се учат. През XVI—XVII в. се осъществяват тесни връзки с Италия, които имат важно значение за българската култура. На първо място трябва да се посочи печатарската дейност на Яков Крайков и дейността на българските католици.

През втората половина на XVI в. Я. Крайков от Камена река, получил образование в София, заминава за „западните страни италиански близо до Рим в прочутия град Венеция“, където закупува печатница за „българи и сърби“, по-рано притежание на видна италианска фамилия.[51] Тук той отпечатва 5 книги. Те издават много добра печатарска техника, което показва, че, преди да започне печатането, Крайков е получил във Венеция печатарско образование в някоя от тамошните печатници (по предположение на П. Атанасов може би гръцка). Още в първата си книга той се изявява като „отличен художник калиграф“, в илюстрациите му личи „влиянието на итало-гръцката художествена школа (с. 5). Книгите на Крайков се продават в книжарницата на Кара Трифон в Скопие, а също от венециански и дубровнишки търговци в София, Видин и Никопол.

---

[49] Н. Хайтов. Миналото на село Яворово. С., 1958, с. 12.

[50] И. Д. Шишманов. Българите в „Orlando Farioso“ и в по-старата френска драма. — В: Избр. съч. Т. III. С., 1966, с. 390 (За пръв път публикувана в 1900 г.).

Неделими от Италия са българските католишки книжовници и просветители, получили образование в Рим, Лорето, Неапол и Флоренция. Някои от тях се учат в Германия и Полша, а след това мнозина работят в България като учители или като духовни лица. Петър Богдан, архиепископ в София, пише на латински първата история на българите и пътеписи, в които проличава патриотично чувство.[52] Филип Станиславов печата в Рим своя „Абагар“ (1651), за който използува и латински извори.[53] В католишките училища в България се преподават светски науки; най-добре уредените от тях са в Чипровци. Тук голямо значение има църковната и просветна дейност на Илия Маринов. Забележителна е политическата и културната работа на българите-католици извън пределите на родината — особено на Петър Парчевич, Кръстю Пейкич и Яков Пеячевич.[54]

Българските католишки проповедници, учители и книжовници са високо образовани хора, които знаят по няколко езика. В българска среда те стават проводници не само на католицизма, но и на една по-напреднала европейска култура. Въстанието в Чипровци през 1688 г. за освобождение от османска власт е доказателство, че образованието, което получават българите в местните католишки училища, допринася и за националното им осъзнаване.

С книжовната и обществено-политическата си работа българските католици в чужбина имат значение за разгласата на българските проблеми. Парчевич споделя планове за разгрома на Турция с австрийския император и с полския крал, ползува се с уважение от тяхна страна. Пейкич в свои трудове засяга моменти от българската история и изразява патриотичните си въжделения. Българите католици в Европа се включват в културния живот на средата, в която живеят, без да забравят народностния си произход. Те печатат книги на латински или „илирски“ език по философски, исторически, богословски и други въпроси. Работещите в чужбина българи изпреварват духовното развитие на поробените си братя в отечеството, издигат се „на равнището на културния и книжовен живот в Средна Европа и дори заемат място в тоя живот на значителни книжовни творци“[55].

---

[51] П. Атанасов. Яков Крайков. Книжовник, издател, график. XVI в., С., 1980.

[52] И. Дуйчев. Софийската католишка архиепископия през XVII в. С., 1939; Описанието на България от 1640 г. на епископа Петър Богдан. — Архив за поселищни проучвания, II, 1939/40, № 2; Б. Димитров. За историята на София и България от Петър Богдан. — Истор. преглед, 1979, № 1.

[53] В. Пундев. Сборникът Абагар от Филип Станиславов. — Год. на Нар. библ. в Пловдив, 1924, 289—377; Б. Райков. Към въпроса за мястото на „Абагара“ в старата българска литература. — Изв. Инст. за литература, кн. 18.—19, 1966, 279—286; Я. Йеркова. Латински извори за Станиславовия „Абагар“. — Литературна история, № 2, 1977, 60—698.

[54] Н. Милев. Католишката пропаганда в България през XVII в. С., 1914; Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. 1. С., 1976, 197—235 (библиография — 622—623); И. Дуйчев. Политическата дейност на Петър Парчевич за освобождение от турско владичество. — В: Българо-румънски отношения през вековете. Изследвания. С., 1965, 157—191; Б. Пейчев. Богословско-философските и политическите възгледи на Кръстю Пейкич. — Изв. Инст. по философия, т. 17, 1968; Яков Пеячевич— автор на „Theses ex universa philosopia“. — В: Българо-унгарски културни взаимоотношения. С., 1980, 135—147; Е. Георгиев. Българската литература в общославянското и европейското литературно развитие. С., 1973, 127—140; 179—192; П. Динеков. Българската литература през XVII в. — Литературна история, 1977, № 1, 5—15; К. Станчев. Поезията на българските павликяни. — Литературна мисъл, 1975, № 1, 63—71.

В целокупното книжовно дело на българите католици се забелязват нови явления в сравнение с книжнината, създавана в православна среда по българските земи. Естествено тези нови явления са плод на по-високото образование и на влиянието на западната култура, която разширява кръгозора и интересите. На фона на общото българско литературно развитие българите католици се очертават като основоположници на нови жанрове (пътеписа, научното историографско съчинение, писмото-автобиография, а през XVIII в. — на стихотворната басня и др.). Делото им се свързва с едно съвременно литературно направление в Европа — барока,[56] въпрос, извънредно интересен от историческо и теоретическо гледище.

През XVII в. в България проникват чрез Гърция голям брой книги, печатани във Венеция, които също имат значение за връзката на българския читател с широкия свят. Особена популярност в гръцки оригинал и в български превод добива сборникът на Агапий Критски „Чудеса Богородични“, трета част от съчинението „Спасение на грешните“. Той съдържа разкази за чудодейната сила на Богородица, написани според признанието на автора по латински и гръцки извори.[57] Чрез тези разкази българският читател се запознава с мотиви и теми, популярни на Запад. Един от изворите например е немският автор фон Хайстербах, живял през първата половина на XIII в. Неговата книга „Dialogus mirakulorum“ била много разпространена в цяла Западна Европа. Самото действие в немалко от разказите в „Чудеса Богородични“ става в западни страни: Британия, Марсилия, Ломбардия, Рим и др.

Слабо проучена страна от връзките на българите с чуждите народи е пребиваването на саксонците (сасите) у нас и ролята им. За тях още средновековният български книжовник има понятие. В апокрифа „Слово на господа наш Исус Христос“[58] сасите са наредени между 12-те „полуверни народи“ и се смята, че знакът на саксонеца е кон. На Балканския полуостров сасите са известни предимно като рудари. Те се заселват в Сърбия и България още през XIII в. от Седмиградско, където са се преселили от Бавария и рейнските области през XI в. и са развили рударството.[59] По-късно прииждат нови групи саси. Те работят през епохата на османското владичество главно в Кратово, Ново Бърдо, Видин, Етрополе, Чипровци. Сасите създават свой рударски закон, който се разпространява устно и писмено и оказва влияние върху професионалния говор на балканските рудари. От славяните се усвояват немски рударски термини и стари рударски обичаи. Понятието „саси“ придобива професионално съдържание. То дава отражение и върху топонимията в рударските центрове — Шашка река, Шашки път, селище Саслар (Видинско), Сасе (Кратовско), Сасани (Кюстендилско) и др. под. в Сърбия, Босна, Словения.[60]

---

[55] Е. Георгиев. Цит. съч., с. 131.

[56] В. Бехиньова. Барокът и литературата на българските католици. — Литературна мисъл, 1975, кн. 1, 82—97; Е. Георгиев. Австрия и проблемът за барока в българската литература. — Wiener slawistisches Jahrbuch, 17 Bd., 1972, 87—91; Българската литература в общославянското и европейското литературно развитие, с. 179 сл.

[57] И. Фетисов. Зборник легенд Агапия Критянина ’Αμαρτωλῶν σωτηρία в украïнскому та московскому письменствах та народі словесности. Записки — Історічно-філ. відiлу. Киев, кн. XIX, 1918, 1—14; кн. XXIII, 1929, с. 37—95; Д. Петканова. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII—XVIII в., гл. I. Монах Агапий Критски в България. — Год. СУ, Фак. фл. Силол., т. LXII (1968).

[58] В превод вж апокрифа в Стара българска литература. 1. Апокрифи. Съставителство и редакция Д. Петканова. С., 1981, 340—342.

[59] Б. Джонов. Немските рударско-правни заемки и балканските редакции на Саския закон. — Год. СУ, Фак. Зап. филол., т. XIV, 2, 1971.

Към тези наблюдения ще прибавим и интересното сведение на Райнхард Лубенау, който през 1587 г. пише на немски език един пътепис. Като говори за златна мина в Родопите, той съобщава, че султанът наредил в нея да работят ежедневно българи. И после: „Но понеже тези рудници и монетарници били разработени първо от немски християни, българите са запазили всички немски имена за това, което може да бъде назовано в рударството и монетарството, като: шмелцофен, трайборфен, щемпел, хамер, цицанг. . .“[61] Пътеписът свидетелствува, че два потока, които течали покрай монетарницата, също носели немски имена — Амерпах и Киприх. Макар да взема Филипопол за Филипи в Беломорска Тракия и в случая да изхожда от писани извори (Йонов, с. 486), интересно е, че рударите са българи, които възприемат немските рударски термини, а пребиваването на немците в съответната област оставя своя отпечатък и върху топонимията. Оттук може да се предполага, че рударите-саси в България също са оставили следи в езика — плод на мирно общение с българите. Освен рударската терминология навярно и други специални области са повлияни в езиково отношение от присъствието на чужденци в българските земи. Един внимателен исторически анализ на българския език ще покаже навярно лексикални напластявания през Средновековието в морската терминология, текстилното производство и др. — резултат от търговски връзки или от по-продължително престояване на чужденци сред българското население.

Интересни и в редица случаи единствени по рода си сведения за българо-западноевропейските връзки през епохата на османското владичество поднасят *пътеписите* на пътешествениците (италианци, англичани, французи, немци и др.). Те са разглеждани в науката като богат извор за етнографията, бита и историята на балканските народи,[62] но като документи за връзките ни с народите на Западна Европа почти не са анализирани.

Чуждите пътеписи са най-напред свидетелство за това, че през XV—XVIII в. през България минават множество западноевропейци от различни народности. С най-различни професии: дипломати, търговци, любознателни интелигенти, те пътуват около 25 дни обикновено по бившия път Белград — Ниш — София — Пловдив — Одрин — Цариград, в редки случаи по други пътища. Краткото време в ограничена част от България не им дава възможност да получат пълни, винаги верни и многостранни познания за страната и за българите, да завържат трайни връзки с хората. Пречка за създаване на връзки, а следователно и за взаимодействия, е и езиковата бариера. Все пак тъкмо тези пътешественици са лицата, които влизат в пряк досег с нашия народ. Често придружители на чуждестранната група са българи. Пътниците купуват храна от българското население, което излиза по пътищата. В селищата, в които няма керван-сараи, те нощуват в български къщи, където слушат българска музика, имат възможност да изпитат българското гостоприемство и да се докоснат до някои български нрави. Дружелюбните българки, които не крият лицата си като туркините и не бягат, влизат в разговори с чужденците чрез преводачи или пряко, ако гостите знаят някакъв славянски език. Трогателен е разказът на французина Фариер дьо Совбьов от 1788 г., който 3 пъти минава през България и намира винаги гостоприемство в едно Пловдивско село.[63]

---

[60] Б. Джонов. Цит. съч., 67—69.

[61] Пътеписи за Балканите. 3. Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV—XVI в. Увод, подбор и коментар М. Йонов. С., 1979, с. 468.

[62] C. Jireček. Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe. Prag, 1877; И. Д. Шишманов. Стари пътувания из България в посока на римския военен път от Белград за Цариград. — В: СбНУ, кн. IV, VI, 1881, 1883; N. Mikhoff. Bulgarien und die Bulgaren im Urteil des Auslandes. II — Werke in deutscher Sprache. S., 1929; В. Миков. Извори за историята и географията на нашите градове и села. С., 1935; Г. Илиев. Сведения за град София през XVI в. — Изв. на семинара при Ист.-фил. фак. на университета, кн. 1. 1942; Х. Хинкова. Пътеписни извори от XV и XVI в. за бита и културата на българския народ. — В: СбНУ, кн. IV, 1976; Непубликувани пътеписни дневници на Якоб фон Бетцек за България от XVI в. — В: Помощни исторически дисциплини. Т. 2, 167—177 (тук под линия и други статии от същата авторка на немски и на чешки език); Б. Цветкова. Един френски пътепис за българските и балканските земи от XVII в.— Изв. на Научния архив на БАН, IV, 1968, 129—142; Чужди пътеписи за Балканите. 1. Френски пътеписи за Балканите XV—XVIII в. С., 1975; М. Йонов. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. С., 1979, 13—104 (под линия библиография от наши и чуждестранни учени).

Пътеписите предлагат и множество други конкретни вести за връзките на българите с европейските народи. Венецианецът Катрин Зен (1550) говори, че в София имало дубровничани, унгарци и испанци.[64] Според Ст. Герлах евреите в София имали „немски, италиански и гръцки училища" и повечето говорели немски (Йонов, с. 346), но софийското население в по-голямата си част било българско. Говорещите немски и италиански евреи често служели като посредници между чуждите пътешественици и българите. Мнозина пътешественици свидетелствуват, че в София изработвали хубави плетени шишета, наречени „софийски шишета", а също червена и жълта кожа с приятен мирис, която се наричала „булгарино" (Марко Антонио Пигафети, 1567, по Хинкова, с. 215). Български кожи се продавали и в Одрин, където се стичали търговци отвсякъде (Хинкова, с. 178). Тези стоки заедно със своите имена пътуват с купувачите си по чужди страни и напомнят за Българя.

* * *

Интересен проблем за проучване по книжовни извори е какво знае българинът през Средновековието за европейските страни и народи и какво знае Европа за българите. Първият въпрос е слабо документиран. Само отделни паметници хвърлят бледа светлина върху него, понякога неточна. Вече споменах отрицателното отношение към немците в творбата на Теофилакт Охридски, което се определя от драматичните събития с Кирило-Методиевите ученици. Казахме още, че средновековният книжовник познава саситe. Наред с тях той има познания и за други германски племена. В споменатия апокриф „Слово на нашия Исус Христос" се говори за „аламани" и „немци". Те също са причислени към „полуверните народи". Знакът на аламанина е куче, а на немеца-сврака.

Рим и Венеция, и заедно с тях римляните, венецианците и изобщо италианците, са най-широко известни в България. Причините са културни, политически и търговски. В „Пространно житие на Кирил" се говори за диспута му във Венеция, гдето той защищава правото на славяните да имат своя писменост, за пристигането му в Рим и за смъртта му там. Споменават се няколко римски църкви, където е отслужено богослужение на славянски и латински език: „Св. Андрей“, „Апостол Петър“, „Св. Петронила“ и „Св. Павел“. Назовава се и името на църквата, в която е погребан Кирил — „Св. Климент“. От Пространното житие сведенията за дейността на Кирил и Методий в Рим преминават и в по-късни паметници — „Успение Кирилово“ и някои кратки жития. За Рим споменава презвитер Козма, като критикува пътуващите монаси. Съществува и легенда, според която цар Петър починал в Рим. Намираме я в „Български апокрифен летопис“ (XI в.), а по-късно в една приписка на печатаря Я. Крайков. Най-сетне за Рим се говори и в ред апокрифи — в „Житие на апостол Петър“, в „римския“ вариант на „Епистолия за неделята“ и др.

---

[63] Чужди пътеписи за Балканите. 1. Френски пътеписи за Балканите, 348—349.
[64] Х. Хинкова. Цит. съч., с. 175.

През XIII—XIV в. българите наричат италианците и изобщо католическите народи „латини“ или „франки“. Понятието „франки“ е засвидетелствувано в грамоти и в литературни творби. В „Разказ за зографските мъченици“ се говори за „жестоки и свирепи латини“, които се подигнали „от Италия и Рим“, но в същия разказ за същите латини се казва „безсрамния и суров народ франки“. Между понятията „латини“ и „франки“ се слага знак на равенство и те се свързват с Италия. В Търновския надпис на Иван Асен от 1230 г. под франки се разбират владетелите на създадената през 1204 г. Латинска империя, като понятието има по-широко съдържание — кръстоносци, католици. В договора-клетва на цар Иван Александър с венецианците царят казва: „Моето царство дава тази повеля на моите приятели и братя франки венецианците. . .“ Очевидно тук понятието „франки“ се свързва само с венецианците. Венецианците и генуезците се разбират под „франки“ и в Анонимната хроника от XV в., когато се говори за отбраната на Цариград. Докато в Разказа за зографските мъченици настроението към латините-франки е отрицателно, понеже става дума за нападението над Зограф и неговото опожаряване, в хрониката е положително, тъй като се отнася за съвместна борба на православни християни и католици срещу турците.

През XVI в. понятията „франки“ и „латини“ се изживяват. Матей Граматик от втората половина на века вече говори за „италиански страни“. За „страни италски“ говори и Я. Крайков. В „Житие на Николай Нови Софийски“ Матей Граматик описва София. В духа на величалната традиция, а и от патриотични съображения, той го нарича „преславен и велик град“, какъвто няма в Арабия, нито в Палестина и Египет, нито дори във „великите италски страни“. Несъмнено София е идеализирана, защото западноевропейските пътешественици от XVI в. съвсем не я рисуват така блестяща. В случая обаче е важно, че писателят знае за красотите на италианските градове: за него те стават средство за сравнение, символ на красота. Ако не е пътувал до Италия, най-малкото той е слушал или чел за нея.

През XVII в. в резултат на австро-турските войни популярни у нас стават немците. В своя летописен разказ от края на XVII в. поп Петър от Мирково нарича австрийците с едно отдавна познато понятие за германите— „аламани“. В народната песен обаче се налага понятието „немци“. В песните се отразяват твърде своеобразно в духа на епическата традиция представи, формирани на историческа основа. В някои случаи немците изместват старото понятие латини и се явяват като тях с отрицателно изображение. В други случаи обаче немците са показани също като страдалци и влизат в дружелюбни отношения с българските юнаци. Стари сюжети и герои се сплитат с нови исторически понятия. В една епическа песен (ЮЕ, № 82) се говори за кралицата от Немско, която праща на Марко писмо за помощ. Той отива „у немскино“, среща „немска девойка“, която му показва кулата на арапина, забранил на девойките да се женят. Марко погубва арапина и спасява немските девойки. В друг вариант (ЮЕ, № 80) „немкина девойка", „у Немция града" пише писмо на Марко и го моли да ги спаси от черен арапин. Той я спасява с помощта на дете Дукадинче и занася главата на черния арапин на немкинята. В трета песен Марко пие с немци и им дава сестра си Яна (ЮЕ, № 247). Тук „немче младожена" не е отрицателен образ, както обикновено турчинът при подобна ситуация, когото след отрезняването Марко настига и убива. По време на атакуването на Виена от турците австрийците навярно са станали особено популярни у нас, затова не е чудно, че в българската народна песен се появява и Виена (вж. „Марко загива при Виена", ЮЕ, № 55).

* * *

Сравнително повече са писмените паметници, които документират интереса на западноевропейските книжовници към България. България и българите намират място в редица най-разнообразни произведения: хроники, пътеписи, поетични творби, драми. Тези съчинения, общо взето, очертават кръга от познанията на западноевропейските хронисти и писатели за нас и сочат пътищата, по които тези познания достигат до тях.

Дълги години България граничи с Франкската държава или с Унгария. При хановете Крум и Омуртаг, при княз Борис и цар Симеон, при цар Калоян и Иван Асен тя е значителна политическа сила в Европа. Затова западните летописци ѝ отделят внимание. Сведенията за българската история навлизат в западноевропейските хроники по два пътя — пряко, като отбелязване на важни съвременни събития, или по книжовен път (чрез византийски трудове или чрез по-стари западни хроники). Ето само няколко примера. Хронистът Регинон, игумен на манастир в Германия, говори за управлението на Владимир;[65] в Бертинските летописи от IX в. се дават сведения за княз Борис и за българо-германските отношения;[66] Анастасий Библиотекар, съвременник на Кирил и Методий, говори като очевидец за събитията около разрешаването на българския църковен въпрос;[67] немския абат Екехард (началото на XII в.) пише в своята „Световна хроника" за хан Тервел, за хан Крум и за българо-византийските отношения;[68] Зигеберт, монах в един белгийски манастир, в летопис отбелязва по-важните събития от световната история, дава хронологичен списък на българските ханове с кратки сведения за тях от българските набези на Балканския полуостров през II в. до цар Петър (927—969).[69] Множество немски и френски автори говорят за преминаването на кръстоносните войски през българските земи, за връзките им с българското население, за съпротивата на българите, за пленяването на Балдуин от цар Калоян. Петър Тудебод разказва за Първия кръстоносен поход (1095—1099);[70] французинът Одон описва Втория кръстоносен поход (1147—1149);[71] архидяконът Вилхелм Тирски, също французин, описва Първия и Втория кръстоносен поход;[72] в писмото на баварския епископ Дитполд се говори за Третия кръстоносен поход (1189—

---

[65] ЛИБИ, Т. II, 306—307.
[66] Пак там, 287 сл.
[67] Пак там, с. 193
[68] Пак там, с. 32 сл.
[69] Пак там, с. 40 сл.
[70] Пак там, с. 12 сл.
[71] Пак там, с. 118 сл.
[72] Пак там, с. 180 сл.

1190),[73] предвождан от Фридрих Барбароса. По-подробно за този поход разказва „История на похода на император Фридрих I“, писана вероятно от австриеца Ансберт;[74] ред други хроники описват Третия и Четвъртия кръстоносен поход (1202—1204).[75]

Важен и извънредно интересен от културно гледище момент от връзките на българите със западноевропейските народи са пътеписите от XV—XVIII в. От една страна, голямата османска държава поддържа оживени дипломатически и търговски връзки със Запада, а, от друга — засилва се интересът към Ориента от политическо, научно и любителско гледище. Както казахме, хора с различно социално положение и професия преминават през българските земи на път за Цариград. Мнозина от тях след това описват своето пътуване в десетки пътеписи, повечето обнародвани още на времето или малко по-късно. Следователно те са били предназначени за широк кръг хора. Други имат по-специално предназначение и за това са останали като доклади в архивите.

Несъмнено стойността на пътеписите като исторически извори е огромна. Този въпрос е добре проучен. Тук творбите ще ме интересуват от друго гледище — като *извори на знание* за тогавашните западноедропейски *читатели*, които не са посещавали България, но от пътеписите са могли да си оформят представи; с други думи, пътеписите ще ме интересуват като посредници между българите и западните народи. Тези творби поднасят на читателя най-разнородна информация. Мнозина пътешественици нямат необходимата подготовка, за да преценят правилно нещата, или просто впечатленията им са повърхностни. Те изхождат от стандарта, обичаите и навиците на собствените си страни, или тръгват с предубеждения, затова някои от оценките им са неверни и противоречиви. Означението на селищата също не винаги е точно. Читателят обаче не се отнасял към пътеписите като учен-историк, а като любител на познавателно четиво за непознати, екзотични страни. За нас е интересно да видим какво прави впечатление на писателя-чужденец в България, *какво научава* той и какво съответно предава на своите читатели и началници (при отчетите), независимо дали подробностите и топографските названия са верни и дали от днешно гледище ще приемем оценките.

Някои пътешественици съобщават само имената на селищата, през които са минали, планините и реките, които са пресекли, сараите, в които са отседнали, без да ги описват и да дават сведения за миналото, бита и културата на населението. Други остават два-три дни в някое селище, получават възможност да наблюдават народни тържества или имат преки срещи с българи, затова придобиват по-богати впечатления. Някои пътешественици проявяват голяма наблюдателност, и придавайки повече литературен характер на съчиненията си, излагат щедро преживяното и размишленията си. Общо взето, те поднасят на западноевропейския читател любопитна информация за географията на Балканите, за облика на отделни селища, за някои особености на населението, за страданията на християните под османска власт.

Най-малко знаят чуждите пътешественици за езика и книжнината на българите. Езика те наричат „славянски“, „славонски“, „илирски“ „хърватски“ или „езика на местното население“. В редки случаи той е назован „български“. Например Ханс Дерншвам (1553—1555) пише за с. Ветрен: „Жителите му още говорят български“ (Йонов, с. 240). Рядко се споменава за наличие на църкви, свещеници и училища в селищата. Най-голямо внимание на тези въпроси отделя Стефан Герлах, пътувал през българските земи през 1573—78 г.: „При тази черква [„Св. Марина“ в София] има едно българско училище и още едно друго в града, където учат момчета да четат. Те нямат тук гръцки училища, но и тези две училища възпитават повече български свещеници. Българите и гърците ходят тук в една и съща църква и когато присъствуват много българи, литургията се чете на български език“. На друго място Герлах споменава, че простият българин не разбира всичко, което се чете в църквата, но знае „Отче наш“ и „Символът на вярата“. Герлах още говори за манастир „Св. Димитър“ край с. Куручешме, където имало петима калугери, „които държат българско училище и учат да четат и пишат и други също да пеят българска литургия“ (Йонов, с. 349—350). Почти всички чужденци съобщават, че българите са християни. Доверието, проявено към чуждите пътници, някои от тях обясняват с това, че те също са християни. Двама съобщават, че „светият църковен учител Теофилакт бил български епископ“.

---

[73] ЛИБИ, Т. III, с. 208 сл.

[74] Пак там, с. 245 сл.

[75] Пак там, с. 296 сл.; още в писмата на папа Инокентий III и у много други автори.

За българската история пътешествениците също знаят сравнително малко, но отделни моменти в техните пътеписи все пак напомнят на читателя за свободната българска държава и за някогашната българска слава. Райнхолд Лубенау (1587) се опитва да даде обяснение за народностното име българи, като изразява едно мнение, залегнало в ред хроники: „От лявата страна се намират планините Хемус, наричани от турците Балбан — Балкан, от славяните Каменица, в които живеят истинските стари волгари или българи, наричани така следователно от скитската река Волга, която се влива в Каспийско море“ (Йонов, с. 465). Същото мнение, заето от литературата, изказва и Ожие Бусбек (1553) (Йонов, с. 219). По-нататък Лубенау привежда второ, не така популярно мнение: „Някои смятат, че името българи идва от думата балбан (боричкане, биене), което ще рече balger (борци, побойници) и че хората от този народ трябва да са били немци, войнствени хора и борци. Смятат още, че мизите са били майсенци, каквито са седмоградчаните, но затова оставям на читателите да преценяват“ (Йонов, с. 465). Неколцина от чужденците знаят за пленяването на Балдуин (слушали са навярно предания или са чели в родината си хроники), за героичната съпротива на българите срещу турците и особено за Дебели Новак и за Крали Марко, тъй като са минавали покрай селища и крепости, свързани с предания за тях. Например след горните мисли за името българи Лубенау пише: „Сигурно е обаче, че българите са били много силни, стойки воини, понеже те не желаели да се подчинят дори на гръцките императори; също победили граф Балдуин, който на времето управлявал Константинопол. На тиранията на турчина те не могли да бъдат подчинени, докато той не ги надвил и по-голямата част избил“ (Йонов, с. 466).

Интересно е сведението на един анонимен френски пътешественик от 1621 г. Когато говори за България, като разбира Дунавската равнина и Софийската област, той отбелязва: „Лесно може да се установи, че когато страната е била свободна, жителите ѝ са били много разкошно облечени, защото и сега, при все че турците не им оставят нищо, жените са облечени много чисто“ (Цветкова, с. 202—203).

Относно географските граници на България у пътешествениците няма единство. Някои употребяват названията на старите византийски земи— България, Тракия, Македония, като имат съзнанието, че в тези земи живеят славяни-българи. Други се ръководят от етническия състав на населението и от исторически традиции, затова говорят само за България. Например споменатият Дерншвам пише: „При Ниш свършва Сърбия и оттук започва България, която продължава до Одрин“ (Йонов, с. 285).

Най-верни и най-обширни са сведенията на чужденците за това, което виждат със собствените си очи и което непосредствено преживяват.

Обилни са данните за храната на българите — някъде по-бедна, другаде по-богата, в зависимост от това с представители на какви социални кръгове са се срещали пътешествениците. Многократно се повтарят продукти, които дават представа за прехраната на българина и за отглеждането на определени култури. Неведнъж се говори за бели погачи, печени бързо в пепелта без мая (на някои харесват, на други изглеждат безвкусни), за масло, мед и разнообразни плодове (череши, ягоди, круши); много често се споменава за хубаво червено вино, което българите имат у дома си или продават по пътищата, за печено месо, чесън, евтини яйца, кокошки и т. н. Заедно с това чужденците дават сведения за поминъка на българина — земеделие, скотовъдство, занаяти, рударство. От всички животни най-много били отглеждани волове и свине. Чужденците се досещат защо. Турците вземат конете, а свинско месо не ядели. Поради същата причина особено развито било лозарството — виното и свинското месо турците не могат да отнемат от раята. През XVII—XVIII в. по-често започва да се говори за стада от овце. От посевите най-често се споменават пшеница, ечемик и в Пловдивско ориз. На някои пътешественици правят впечатление плодородните и добре обработени ниви в сравнение със Сърбия; други обръщат внимание на пустеещата земя и обясняват това с робството. Във връзка с трудовия процес чужденците описват особения начин на работа, който им е направил впечатление — вършитба с диканя, жетва и др.[76]

Западноевропейският читател е могъл да се запознае от пътеписите и с особеностите на българската природа. Споменава се за планини, реки и полета, някои от тях описани по-подробно. Забележително е, че тук чужденците почти не си противоречат. Те говорят в положителен смисъл за българската природа. Често ще срещнем такива определения: „много хубаво поле“, „хубава местност“, „местност красива и приятна“, „красива планина“, „хубава плодородна страна“, „хубави извори“, „много хубав край“, „вълшебна плодородна равнина“ и други подобни. А не са изключение и по-цялостни характеристики, като например: „Изобщо казано, България е една твърде приветлива страна с поля, пасища, гори, планини, долини, реки, потоци. . .“ (Мелхиор Безолт, 1584)[77]. В много пътеписи се назовават само имената на селищата, през които преминават пътниците, но има и такива, които ги описват по-подробно. Най-обширно е обрисувана София, на времето оживен град с пъстро население.

Любознателният читател би научил от пътеписите за тежкото положение на християните и в частност на българите в турската държава. Робската съдба на народа прави силно впечатление на идещите от свободни страни чужденци. Данните, които те дават, обикновено са верни, защото са плод от преките наблюдения на непредубедени пътници. За нерадостното положение на християните пътеписците говорят с дълбоко съчувствие, симпатиите им са определено на страната на поробения народ. Те споменават за тежки данъци, нерядко разказват за кръвния данък, за грабителството, за робския труд в двора на на султана. Така пътеписите не само запознават западноевропейското общество с тежката участ на българите, но и будят размисли и определят отношение. В текстовете се откриват много примери за издевателствата на поробителя, повечето вече използувани в специалните изследвания. Ще цитирам само няколко откъса за илюстрация. „Страната е хубава като Седмиградско. Изглежда, че навсякъде е имало лозя — сега всичко е буренясало и се е превърнало в поле. Народът е крайно потискан и ограбван, така че не може да се съвземе, а и никого не оставят да се издигне, обират му всичко" (Ханс Дерншвам, 1555, по Йонов, с. 260); и още: „Имат хубави пасища, много добитък и обработени ниви. Това показва, че работят. Ако турците не ги грабеха, щяха да бъдат богати хора" (с. 264). А Герлах пише: „Расците от Белград насам, които са мизи, също и българите — истинските жители на страната — са измъчвани много от турците, нямат нищо освен насъщната си храна и затова хубавата страна по долини и хълмове и в по-голямата си част остава необработена; защото те нямат никаква полза от работата си, турците им отнемат всичко, а им изнасилват и жените, щом са малко по-хубави" (Йонов, с. 326).

---

[76] Подробно за поминъка на българското население вж. у М. Йонов, също и конкретни данни за робската съдба на народа (Немски и австрийски пътеписи. . ., Увод).

[77] М. Йонов. Цит. съч., с. 442.

Чуждите пътешественици рисуват и портрет на българина — с външния му вид, с духовните му добродетели. Някои от тях поради случайни срещи не могат да уловят верни черти, а понякога изпадат и в заблуждения. В зависимост от това, с кого са се срещали (а навярно и от това, как самите те са се държали) на някои чужденци българите изглеждат „див народ", на други — приветлив и дружелюбен. Във връзка с това, с какви къщи случайността ги е запознала, а и какъв е собственият им критерий, някои намират българските жилища за жалки и мръсни, други ги описват като спретнати и чисти, макар и небогати. Повечето впечатления обаче са положителни и в пътеписите, общо взето, се очертава един симпатичен народ. На чужденците прави впечатление преди всичко онова, което отличава българите от турците, или онова, което те не са видели в своето отечество и в други страни. За разлика от турците българските мъже носели дълги коси и калпаци, нямали оръжие, често държали дебели тояги. За разлика от туркините българките били с открити лица, приказливи, не бягали от хората. Техните дрехи привличат вниманието на чужденеца — пъстри, везани, а украшенията по главата и шията — обилни. Многобройни пътешественици описват женската носия, особено шапките, начина на забраждане и шевиците. На външния вид на жените обръщат особено внимание френските пътешественици. Носията се описва в отделни случаи с насмешка, защото изглежда много претрупана и шарена за чужденеца-гражданин, който има други представи за женско облекло. В редица случаи се описва без определено отношение, а в други — с възхищение. От своя страна пък местното българско население гледа на ризите на чужденците с пренебрежение, защото му изглеждат много прости.

Ето как възприема жените и носиите им френският пътешественик А. Пуле, прекарал два дни в едно софийско село: „Жените им съвсем не са с покрити лица, както останалите жени на Изтока. Всички те са окичени с цветя и плодове. Косите им са спуснати в една плитка отзад. Накрая те прикачват златни и сребърни копчета, та чак и малки блестящи камъчета. Всички те носят огърлица, която вместо мъниста има само един ред медни, сребърни или златни монети според възможността си. . . Тия жени са нежни, почти еднакви с нашите французойки. Те имат техния темперамент и изглеждат толкова учтиви, че сами идват пред керваните, отрупани с хляб, топло и подсладено мляко, с няколко парчета печено месо, яйца и всякакви плодове, които продават на нищожна цена, но с толкова изящество, че не мога да си ги представя без сълзи в очите" (1668 г., по Цветкова, с. 229).

Такива хубави момичета Пуле среща и по-нататък по пътя си — в Пазарджик и по други места. А лекарят Пол Люка, който в самото начало на XVIII в. прави първото си пътуване по българските земи, пише, че отседнал в едно християнско село край Марица. За жените на това село той разказва: „Походката им е права, съпроводена с благородна гордост, примесена с любезност и мекота. При все, че са само селянки, жестовете им и всичките им маниери са на хора над простолюдието. Мислех, че виждам вакханките на Пусен". След това говори за облеклото им: „Ризите и робите им са доста отворени отпред и шията им е твърде открита. Те всички са много красиви и не си дават много труд да ги прикриват. Къщите им са построени само от пръст и не са покрити с друго, освен със слама. Но за селски къщи са твърде чисти" (Цветкова, с. 269).

Както се вижда, заедно с външния вид (могат да се приведат много примери) чуждите автори дават представа и за моралните добродетели на българина — любезност, доверчивост, чувство за достойнство. Други автори добавят нови черти — свободолюбие, скромност, гостоприемство. Б. Брюкиер (1433) говори за софиянци: „По-голямата част от населението на града и селата е българско. Тук има само малко турци. Всички хора на тази страна имат голямо желание да се отърват от робство, ако намерят кой да им помогне" (Цветкова, с. 55). Мартин Грюневег в пътеписа си от 1582 г. пише: „Споменатите българи са християни от православната вяра. Хубав, скромен народ, който говори славянски език" (Йонов, с. 395). Ханс Дерншвам споделя: „Това е голямо българско село [Ветрен], имат двама попове, никакъв турчин не живее сред тях. Народът е хубав и силен. . ." (Йонов, с. 262). Мнението на Зен (1550) е: мъжете били хора силни, едри, а жените снажни, вършели тежка работа (Хинкова, с. 179). Доброжелателността и гостоприемството на българите е като че ли най-впечатляващото качество. Френският пътешественик Роберт дьо Дрьо (1665—1669) отбелязва: „Но всички жени и девойки излизаха от домовете си, за да ни огледат. Като разбраха, че сме християни, те се сближиха с нас, като че ли са ни познавали от дълго време" (Цветкова, с. 238). Мартин Грюневег разказва: „Тя [една българка] хвърли големи дърва в огнището и направи силен огън, който пак ни свести и развесели. Тя ни сготви хубаво ядене, донесе ни хубаво старо вино и шира, а на мен изми главата" (Йонов, с. 402).

В някои пътеписи се обръща също внимание на моралните норми на българите. Те посрещат любезно в дома си, но посегне ли някой върху жена, стават зли; свещениците не им разрешават втори брак. Мнозина забелязват, че в България работят само българите, а турците са лениви. Българите не обработват цялата земя, не защото не са работливи, а защото поробителите ги ограбват. От пътеписите читателят получава впечатление, че българите са най-работоспособното население в империята и каквото има по пазарищата, се дължи на тях, а в по-големите градове и на чужденците. Лубенау отделя и специални редове за трудолюбието на българката: „Тук тъкмо започва голяма България. Българските жени са толкова усърдни, че когато вървят по улиците, не можеш да ги намериш без работа, но поставят една хурка с вълна зад рамо и така вървят и предат, като играят. . ." (Йонов, с. 460). Чужденецът е схванал една типична черта на българката-къщница. Подобни впечатления за котленки, калоферки и др. споделя много по-късно и Ив. Богоров.[78]

---

[78] Например за калоферки: „Те [жените] са предадени на преденето дотолкос, что то и кога ходят по пътя, все работят. . ." („Няколко дена разходка по българските места". Букурещ, 1868, с. 20).

Макар и бегло, чрез пътеписите, любезнателният западноевропейски читател е могъл да се запознае и с някои страни от народната духовна култура. Описват се погребални обреди (Пиер Белон, 1548, Цветкова, с. 83—84), сватба (Бусбек, 1564, Йонов, с. 295), задушница (анонимен автор, 1572; Йонов, с. 312—313). Чужденците недостатъчно познават българския фолклор, тъй като не се застояват дълго сред българското население. Понякога обаче попадат на хоро и отбелязват това, слушат песни и легенди. Лубенау чул песни за Крали Марко, които му направили силно впечатление: „Българите са съчинили една особена песен за този Марко, която те без прекъсване пеят в чест на този деспот на своите сборища и навсякъде, където стоят или вървят. Твърде жално е да слуша тази песен човек, който я разбира“ (Йонов, с. 467). Герлах описва богослужение и хоро: „След яденето момите играха хоро и пяха в хор, винаги две по две заедно, пристъпваха все напред в един кръг наоколо. Казват, че така играят цял половин ден“ (Йонов, с. 349). Танц рисува и французинът Пиер Лескалопие, най-вероятно ръченица: „Танцът им бе по две една срещу друга, като се сменяха, избутвайки леко едната на мястото на другата, и накрая ритъмът се ускори — те подскачаха и тупаха с крак в един такт. Песнопойките им бяха четири техни другарки, които се държаха две по две и си предаваха един други една и съща песен“ (Цветкова, с. 151—152). Далматинецът Антон Вранчич (1553) разказва легенди, слушани в Пловдив, за потънал манастир, за простреляни изведнъж от небето турци, които разрушили християнски манастир (Йонов, с. 192). Филип дю Френкане е слушал легенда за р. Марица: „Оттук извира реката Хубрус, наречена Марица по името на една много красива девойка, която се удавила в нея. . .“ (Цветкова, с. 142). Същата легенда чул и италианецът Фрасне Канай (1573, Хинкова, с. 215). Венедето Рамберти слуша предание за крал Вълкашин недалеч от Пловдив (Хинкова, с. 169). Мнозина разказват прочетени навярно преди това или чути предания за Александър Македонски (когато се говори за Плавдив), Мартин Грюневег чул предание за Вергилий в едно селище недалеч от Черно море: „Местните жители казват, че там дълго време живял Вергилий, за да изучава природата.“ (Йонов, с. 403).

Естествено читателят от XV—XVII в. не е имал всички пътеписи, събрани заедно както днес, за да получи доста пълна представа за българската природа и българския народ, за неговото тъжно настояще, за фолклора, обичаите, поминъка и нравите. Но всеки пътепис обръща внимание на една или друга черта, събужда интерес, дава известно знание и е спомогнал България да не бъде забравена. Фактът, че върху някои пътеписи се забелязва въздействието на други, по-ранни, показва, че те за времето са били много интересно и любопитно четиво.

* * *

Вести за българите навлизат и в друг вид западноевропейски литературни творби — поетични и драматични. Тук връзката автор — България не е така пряка и непосредствена; сведенията проникват в творбите предимно чрез книжовни извори, и то обикновено небългарски. Обективно обаче се получава подобен резултат — читателят влиза в някакво съприкосновение с българите.

Трябва да се каже, че проблемът за България и българите в европейската художествена литература, макар и засяган в науката, още не е подробно проучен. В нашата научна литература за пръв път (1900) го постави Ив. Д. Шишманов. Той посочи, че в допълненото издание на „Бесният Роланд“ (1532) от италианския поет Ариосто се говори за българите. В поемата се разказва между другото, че Руджиеро (главният герой-рицар) тръгва срещу византийския император Константин да му превземе царството. Стига до Белград и забелязва огромна войска, която обсажда града, зает от българите. Започва битка между византийците и българите, предвождани от цар Вартан, който пада убит. Руджиеро застава на българска страна, започва да унищожава императорската войска. Битката завършва в полза на българите. Те радостно канят Руджиеро да им стане цар. По-нататък, след още приключения, се говори за българска делегация, която пристига в Париж, за да предложи на Руджиеро да стане български цар, тъй като Константин събира войска, за да нахлуе в България и отмъсти за победата при Белград. Руджиеро се съгласява да стане цар след три месеца. Синът на Константин — Лъв, го съветва да не предприема нищо, защото баща му има намерение да сключи мир с българите и да признае завладените градове и крепости (вж. подробно за съдържанието на творбата у Шишманов, с. 385—388).

Цялото действие се разиграва по време на Карл Велики. Българите са представени като храбри воини, като важна политическа сила на Балканите, свързана чрез приятелски връзки със западните рицари. Сюжетът обаче не отговоря на историческата действителност — като цяло той е измислен. Затова Шишманов най-напред поставя въпросът: „От где и как се явяват българите у Ариоста“. Според Шишманов Ариосто се е подсетил за българите поради това, че името българин е широко разпространено между личните и топографските имена в Италия. Но има и още нещо. В творбата император Константин (в случая Константин Копроним) и неговият син Лъв са исторически лица. Константин действително воюва срещу българите, а от своя страна, той и син му Лъв са съвременници на Карл Велики. Като отбелязва историческите познания на Ариосто, Шишманов оставя отворен въпроса, откъде поетът е почерпал сведения за българо-византийските отношения през VIII в. Според мен най-вероятният извор е латинска или византийска хроника.

Интересът към българската история в италианската литература се засилва през XVII в. Ив. Дуйчев откри в ръкопис[79] стихове на пизанеца Гуаденци Паганини, посветени на римски и византийски императори и писатели. Между тях се намира и една епиграма за нападенията на първобългарите във Византийската империя по времето на император Анастасий (491—518). За българите се споменава и в стихове, посветени на Лъв V (813—820). Според Ив. Дуйчев сведенията за историческите събития поетът е заел от византийски хроники, преведени на италиански. За една италианска поема в 20 песни, посветена на покръстването на българите, известява Й. Иванов[80]. Нейн автор е Франческо Брачолини; излиза от печат под заглавието „Покръстена България“ (Рим, 1637).

Вероятно в Италия е възникнал и разказът за българската царкиня Персика. Някои учени, между които и Й. Иванов, смятат, че разказът ще да иде „от латинска обработка, а тая последната изхожда от българската основа“[81]. Като има пред вид международното разпространение на мотива за злата мащеха и наличието му в българското народно творчество, Й. Иванов смята, че българска литературна разработка на мотива е пътувала на запад, там е била подложена на нова обработка и оттам се е върнала отново сред славяните, но вече в Русия (в български препис разказът липсва). Не мога безрезервно да приема това мнение. Изследването на българските народни творби с мотива за злата мащеха и чудното изцеление на невинно пострадалата девойка Мария показват, че те имат късен произход (XVIII—XIX в.) и се свързват с влиянието на преводите на „Чудесата Богородични“ от Агапий Ландос.[82] Те не показват старинна основа, върху която би се появила литературната разработка на разказа.

---

[79] Ив. Дуйчев. Стихове на италиански хуманист от XVII в. за ранната българска история. — В: Българско средновековие. С., 1972, 257—259.

[80] Й. Иванов. Покръстването на българите в западните литератури и в театъра. Избр. съч. Т. 1. С., 1982, 304—306.

[81] Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 29.

Друго решение на въпроса за произхода на творбата дава съветската изследвачка В. Д. Кузмина.[83] Според нея разказът за българската царкиня Персика възниква на руска почва. В Русия съчинението на Агапий Ландос „За изцелението на ръцете на галската царица“ от сборника „Чудеса Богородични“ бил основно обработен, в резултат на което се явила нова книжовна версия. Това е именно разказът за българската царкиня Персика. Събитията се разиграват не във Франция, а в България. Царят е български и се казва Михаил. Българското царство е представено като прочуто и богато. Кузмина сериозно аргументира своята теза, но все пак мнението ѝ буди резерви.[84] Творбата за българската царкиня има съществени разлики с Агапиевия разказ, пък и някои моменти от предполагаемата руска обратка са трудно обясними. Не може да се омаловажи и фактът, че в един от преписите съществува бележка, която говори за латински източник. Най-сетне, ако обработката е направена в Русия, защо имената на героите не са славянски. Трябва да е било известно на руските книжовници, че България е славянска страна; ако имената не са български, трябва да се очаква да са поне от славянски произход. А те са от западноевропейски и гръцки тип: Луция, Гликерия, Евгений, Кир. Само името Персика може да се свърже с нещо славянско, а българският цар Михаил ни напомня за княз Борис-Михаил.

В цитираната моя работа допусках, че разказът „Българската царкиня Персика“ би могъл да се появи на Запад до началото на XV в., най-вероятно в Италия, когато България поддържа търговски и книжовни връзки с нея и би могла да привлече вниманието на някой книжовник. Затова смятах, че „проучванията трябва да продължат по линията на търсене на латинска версия на творбата“ (с. 87). До днес не е открита тази латинска версия, но не съм се отказала от мнението си. Още повече като знаем колко много венециански търговци има у нас през XIV в. и с какви привилегии се ползуват те. Симпатиите на автора на разказа явно са на страната на българския цар и на неговата добра, невинно пострадала дъщеря. Днес обаче ми се струва, че версията би могла да се оформи не само в периода на свободната българска държава, но и по-късно — през XV—XVII в. За това ми дават основание развиващата се историческа наука в Италия, преводите на гръцките хроники, пътуванията на италианци през българските земи, интересът към България като към екзотична страна, някога силна и свободна. Освен това имам пред вид, че вариантът на Агапий Критски възниква също на основата на латински извори. В западноевропейската книжнина мотивът още през XII—XIII в. е литературно разработен, през XV в. той влиза в сборници с чудеса, а през XVII в., когато Агапий съставя и отпечатва сборника си „Спасение на грешните“ (1641), в Италия е твърде популярен. Затова появата на повестта за Персика смятам като израз на известни познания за България и интерес към нейното минало. Този интерес е причина действието да се пренесе в България и да се свърже с един голям български владетел, за когото говорят не само гръцки хроники, но и латински исторически извори.

---

[82] По-конкретно вж Д. Петканова. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII—XVIII в. 3. Разказът за Мария с отсечените ръце и фолклорът, 87—99.

[83] В. Д. Кузьмина. Источники Повести о царевне Персике. — ТОДРЛ, т. 14, 1958, 449—452.

[84] Д. Петканова. Из гръцко-българските книжовни отношения, с. 86.

Българите намират място и във френската, и в немската драматургия. За три френски пиеси, поставени на сцена при отбрана публика, говори Й. Иванов.[85] Те са посветени на Тервел, а историческият материал е зает от латински и византийски хроники. За една немска пиеса съобщи Е. Стайчева.[86] Авторът на тази творба се запознава с българската история също посредством византийски хроники. Внимателното вникване в литературата на Западна Европа от XVI—XII в. ще ни даде още примери за българска тематика в художествената литература.

Интересен е въпросът, как и защо през този период се заражда интерес към миналото на България. Изхождайки от творбите, които познава, Й. Иванов изрази мнение, че този интерес изхожда от католическите среди във връзка с католишките претенции към България. Може би това е една от причините. Прави впечатление обаче, че изворът на повечето творби са византийските и латинските хроники, те са пътищата за проникване на българска тематика във френската и немската драматургия, както и в италианската поезия. В такъв случай интересът към далечното минало на България стои в тясна връзка с развитието на историческата наука на Запад и в частност на византологията. Хрониките разкриват драматични моменти от историята на един малко познат народ, който прави впечатление на пътешествениците със своето тъжно настояще.

* * *

Видяхме, че връзките на България със Западна Европа се проявяват в областта на религиозния живот (официален и неофициален), в книжовния живот (размяна на творби, двустранен исторически интерес, застъпване на българска тематика в западни художествени творби); културен аспект имат търговските връзки, пребиваването на чужденци-работници у нас и пътешествията из страната. С казаното обаче не се изчерпват връзките на българите със западноевропейските народи. Могат да се намерят не само още примери в разглежданите сфери: връзки се откриват и във всички останали области на културата. Интерес представлява например въпросът за мястото на България в западноевропейските географски и морски карти.[87] Една сфера, в която международните контакти играят голяма роля, е фолклорът. Тук се натъкваме на множество сходства — по отношение на теми, сюжети, мотиви, поетика. В някои случаи те са типологически, в други се дължат на връзки — преки и косвени. При фолклора стои въпросът и за художественото отражение на историческите контакти с чуждите народи и представите, които си изгражда българинът за тях. Във фолклора е извънредно трудно да се набележат точно епохите и пътищата на движение на определени мотиви, сюжети или поетически опит от един народ към друг и да се проследи процесът на създаване на общности. При това съществуват народи-посредници или има наследени общи за народите древни митически представи. Поради сложността и многостранността на връзките на България (или по-добре на Балканите) със западна Европа на фолклорно равнище те заслужават отделно самостоятелно изследване.

---

[85] Й. Иванов. Покръстването на българите. . ., 306—308.

[86] Е. Стайчева. За хан Крум и българите в една немска пиеса от XVII в.— Изв. Инст. за литература, 1972, № 13.

[87] Ж. Дамянова. Швеция — България. Гласове от седем века; Славянски ръкописи, стари карти на България и българските земи, дневници на шведи, посетили България, официални документи и стари книги от български, шведски и други автори (Каталог). С., септември 1980; Б. Димитров. Данни за средновековна България в колекцията от стари морски ватикански карти. — Проблеми на културата, 1979, № 4, 95—99.

Връзки между българите и западните народи съществуват и в областта на изобразителното изкуство и музиката, макар и ограничени поради причини от религиозно-догматически и традиционен характер. Повече общности и вероятно взаимовлияния могат да се открият в архитектурата, по-специално в крепостните съоръжения, в структурата на средновековния град и пр. Всички тези въпроси обаче не са от моята компетенция, а и подробното им разглеждане не е задача на настоящата статия.

От това, което тук успяхме да кажем или да набележим като предмет за бъдещо по-подробно изследване, става ясно, че през Средновековието България не е затворена за Европа страна. Българи са пътували на Запад като дипломати, духовници, учащи се, прогонени еретици. Чужденци са посещавали България като мисионери, поклонници, търговци, политически лица, любознателни пътешественици-интелигенти. Това е откривало възможности за разнородни културни контакти, за движение на идеи и книги, за размяна на знания и впечатления, за оформяне на мнения и представи, за частични или по-сериозни изменения в културния живот. Нито в зората на своя просветен живот, нито по време на жестоко чуждо потисничество България е била откъсната от Западна Европа. Тя е давала и е получавала; за нея са се интересували и тя се е интересувала от Европа. Най-значителното и дългогодишно българско влияние на Запад се осъществява чрез богомилството. Тогава народностното име българин става широко известно и равнозначно на еретик.

До края на XIV в. елементи на западноевропейската култура не влизат трайно в българската средновековна култура и не внасят изменения в основните насоки на нейното развитие. Главната причина за това е религиозната обвързаност на България с Източната църква. Ако България при Калоян бе останала окончателно в лоното на апостолическата църква, навярно постепенно цялата българска култура би променила насоките и характера на развитието. През XVI—XVII в. чрез проникването на католицизма в България западното влияние е сравнително най-силно. То обхваща не тесен кръг духовни лица, а значителна част от българското население. Случаите на обучение на българи в чужбина са многобройни, а дейността на българите католици като учители и духовници — твърде активна. Тя бележи нови насоки в българското литературно развитие, спомага за повишаване на културното равнище на населението в католишките селища, избистря тяхното национално съзнание и засилва жаждата за свобода. Католишкото влияние обаче е локализирано в определени райони. Населението, обхванато в католишките училища, е все пак малобройно спрямо цялото население на страната. Затова не може да се говори за широк обществен и културен резонанс на католишката пропаганда в България. В българския книжовен живот като цяло не настъпва обрат. На фона на общото културно развитие литературното дело на писателите-католици остана изолирано като изпреварило явление, което през XVII в. не намери последователи в страната.

Макар и второстепенни в сравнение с българо-византийските или българо-руските връзки, контактите на българския народ със Западна Европа през Средновековието са важен момент от културата на България и заслужават по-нататъшно проучване. Конкретните прояви на многостранните връзки ще изяснят мястото на България и българите сред народите в Европа.

„БЪЛГАРСКИ АПОКРИФЕН ЛЕТОПИС“ И ЗНАЧЕНИЕТО МУ ЗА БЪЛГАРСКОТО ЛЕТОПИСАНИЕ

МИЛИЯНА КАЙМАКАМОВА

Унищожаването на политическата и църковната независимост на България от Византия през 1018 г. и въведените нови отношения в нейните земи слагат отпечатък върху развитието на старобългарското летописание през XI—XII в. В периода на византийското робство като най-подходяща форма за разпространение на историческото повествование се очертават апокрифните летописни съчинения. Независимо от библейските мотиви, съдържанието им отразява отделни героични моменти от историята на първото българско царство и събития, засягащи съдбата на покорените български земи.

От XI в. са запазени три оригинални старобългарски летописни творби с подчертано апокалиптичен характер: „Български апокрифен летопис“[1], „Видение Данилово“ и „Тълкование Данилово“[2]. Тези произведения са своеобразно продължение на официалната историко-летописна традиция на Първата българска държава (VII—XI в.), но вече трансформирана във форма, съответствуваща на новата политическа обстановка в нашите земи. През XI—XII в. историческото повествование възниква на основата на народните предания и легенди за онова, което е останало в историческата памет на народа. Ето защо в историко-летописното творчество на българите през византийското владичество народната тенденция заема преобладаващо място.

Особено ярък израз тя намира в най-популярната историческа творба от този период — „Български апокрифен летопис“. В историческата наука това произведение навлиза още в края на XIX в.; по-специално проучване се прави на историко-географските сведения в него, без да се отдава дължимото внимание на достоверността му като летописно съчинение.[3] Строгата оценка относно историческата стойност на произведението, дадена от първите му изследвачи, бе коригирана в новите проучвания на значението му като домашен исторически извор.[4]

---

[1] Л. Стојановић. Стари српски хрисовули, акти, биографии, летописи. — Споменик Српске краљевске академије, 1800, III, 190—193.

[2] П. С. Срећковић. Зборник попа Драгола. Садржина и пророчштва. — Споменик Српске краљевске академије, 1890, V, 10—20; М. Каймакамова. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. — Истор. преглед, 1976, № 5. 86—96.

[3] K. Ireček. Das christliche Element in der Balkanländer Sitzungsbericht der Keis Academie der Wissenschaften in Wien, Philhist. classe. Bd. CXXXVI, II 1897, 1—98; Срв. Ст. Аргиров. Християнският елемент в топографската номенклатура на балканските земи. — Периодично списание, 1898, V—VI, 223—226; Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1927, 273—287; Ив. Дуйчев. Преглед на българската историография. — Jugoslovenski istoriski časopis, 1—2, 1938, 40—48; Из старата българска книжнина, I, 154—161; 237—240.

Поради това настоящата статия има следните задачи: да се интерпретират основните исторически данни в творбата; да се направи опит за идентификация на споменатите в нея личности; да се разкрие нейното значение за развитието на българското летописание през XI—XII в.

В композиционно отношение творбата се състои от апокалиптична и летописна част. По форма „Български апокрифен летопис“ наподобява широко разпространеното в старобългарската книжнина „Видение Исаево“. Разказът се води от името на пророк Исай. Чрез апокалиптичната част авторът възвеличава българския народ като богоизбран, комуто предстои да извърши велика мисия по божие повеление.

Летописната част е обширна и има характер на хроника. Тя обхваща времето от възникването на българската държава до средата на XI в. Основен характерен белег в нея е тясното преплитане на легендата с историческата достоверност. Началото на летописния разказ е посветено на основаването на българската държава, свързано с идването на прабългарите в североизточните български земи. Те са означени с етнонима „Българи“, а заселените от тях земи — като „землю карвоунскоую.“ Въпреки че разказът е съпроводен от библейски мотиви, достоверността на сведенията за установяването на прабългарите в Малка Скития е очевидна и се подкрепя от данните на византийските източници и изследванията, посветени на въпроса.[5]

Това първо известие е особено забележително с идеите, вложени в съдържанието му. Те звучат патриотично и имат ясно изразена политическа насоченост. Българите са посочени като наследници на „римляни и елини“. В тази начална част от творбата сведенията за етническия произход на българския народ заемат съществено място. В тях авторът не говори отделно нито за прабългари, нито за славяни: „исаїє, възлюбленїи мои пророче, иди на запад одь вышныхь страни Рима, отлоучи третїю чⷭь оть коумани, рекоми блъгаре, и насели землю карвоунскоую, еже опоустише римлꙗне и елини.“[6] Тази особеност в текста, взета заедно с останалите сведения, свидетелствува за това, че през XI в. чувството за единна народностна принадлежност у българите е било трайно изградено. Споменът за съществуването на двата отделни народа е бил почти изтрит дори и в съзнанието на книжовниците. В творбата той се открива в легендата за куманския произход на българския народ. Няма съмнение, че с това сведение авторът е визирал самите прабългари. Не е пренебрегнато и споменаването на славянското начало в българската история, изразено в летописа чрез името на първия български владетел — цар Слав.[7]

Ще отбележим, че единствено в „Български апокрифен летопис“, макар и по този своеобразен начин, се изтъква ролята на славяните в образуването на държавата. Вероятно известието за легендарния „Слав цар“ е било почерпано от някакъв паметник на славянския исторически епос, съхранил се за дълго в българската народна памет. В годините на византийското робство, когато са били унищожавани официалните летописни паметници, той е бил използуван активно като източник в българското летоописание и е придобил особено силно звучение в борбата срещу византийската асимилаторска политика.

---

[4] Ив. Дуйчев. Едно легендарно сведение. . . — В: Българско средновековие. С., 1972, 122—133; В. Бешевлиев. Началото на българската държава според Апокрифен летопис от XI век, Средновековна България и Черноморието (Сборник доклади от научната конференция Варна — 1980). Варна, 1982, 39—45.

[5] Theophnes Chronographia. Bonnae, 1899, 356—360; Micephori archieoiscopi. Constantinopolitani, Opuscula historia, ed. C. de Boor. Lipsiae, 1870, 33—35.

[6] Й. Иванов. Богомилски книги. . ., с. 281.

[7] Пак там.

По-нататък в съдържанието българите са представени като голямо множество, населило областта между Дунава и морето (Черно море), посочена също като част от Римската земя: „Тогда же азь, братїе, божїемь повеленїемь прїидохь на лѣвои странѣ Рима и одѣлих третїю чⷭь от коумани, и поведохь ихь поутемь, трьстїю показоуе, и доведохь ихь до рѣцѣ еже глаголеть се Затноуса и кь дроугои рѣцѣ глаголюма Єреоуса. и тогда бысть има .г. рѣкы великїе. и насадихь землю карвоунскоу, реченоми блъга̓рска, бѣше бо опоустѣла оть елинь за .рл· лѣть. и насадихь ею сь множество людїи от доунава до море и поставихь имь цара от ныхь, емоу же бѣ име слав̓ царь.“[8]

С реките затноуса и ереоуса вероятно са били означени Днепър и Днестър. Според византийски и източни извори Аспаруховите прабългари под натиска на хазарите преминали тези две големи реки и се установили в Онгъла. В хрониката на Теофан Изповедник сведенията по този въпрос са съвсем ясни: „Най-сетне третият от тях Аспарух, като премина Днепър и Днестър, по-северни от Дунав реки, и като завзел Оглоса, заселил се между него и онези реки.“[9]

Виждаме, че данните в Теофановия разказ дават основание отбелязаните в летописа реки да се свържат с Днепър и Днестър. Към това предположение ни навежда и още едно сведение на автора, целящо да допълни представата за големината на двете реки. То е посочено непосредствено след тяхното споменаване: „и тогда бысть има ·г· рѣкы великїе.“ Той е сметнал за необходимо да изтъкне, че тогава е имало три големи реки, тясно свързани с придвижването на българите в западна посока. Според данните на Теофан действително Онгъла е бил обграден „като венец от реките“, за които той говори — Днепър, Днестър и Дунав.[10] Вероятно чрез употребата на тези библейски елементи авторът е намерил най-подходящия начин да отрази заселването на прабългарите в отвъддунавските земи, т. е. в Онгъла.[11]

Под „землю карвоунскоу, реченоми блъга̓рска“ трябва да се разбира областта на днешна Южна Добруджа, която през средните векове най-често е отбелязвана в изворите като Карвунска област.[12] Чрез този израз авторът е искал всъщност да означи земите, съставляващи териториалното ядро на българската държава.

Посочените особености, съдържащи се в цитирания текст от „Български апокрифен летопис“, свидетелствуват, че една от основните задачи на творбата е била да се отрази началото на българската държава. В разказа то е тясно свързано с установяването на прабългарите в земите на днешна Добруджа.

---

[8] Й. Иванов. Богомилски книги, с. 274. Вж. и Ив. Дуйчев. Едно легендарно сведение. . ., 125—126.

[9] Theophanes Chronographia. Bonnae impensis ed. Weberi, 1839, 546—547; П. Петров, В. Гюзелев. Христоматия по история на България. Ч. I. С., 1978, 88—89.

[10] Theophanes Chronographia. Op. cit. p. 547.

[11] Пак там. Вж. и Ив. Божилов. Анонимът на Хазе. България и Византия на Долни Дунав в края на X в. С., 1979, 167—176.

[12] Й. Иванов. Богомилски книги. . ., с. 281.

За съвременния изследвач е особено важно да се видят причините, поради които в летописа се изтъква общият произход на кумани и българи. Те бяха потърсени в стремежа на автора да се посочи еднаквият тюркски произход на двата народа. Това позволява да се помисли и върху идейния замисъл на въпросното сведение. То трябва да се свърже със самата историческа обстановка, в която е било създадено произведението. По всяка вероятност извеждането на българското начало от куманите е представлявало своеобразно противодействие срещу византийската асимилаторска политика. По този начин авторът се е опитал да представи българския народ вън от рамките на византийската етническа общност, да покаже, че той е съществувал отделно от нея. Именно поради тези патриотични подбуди той подчертава, че поселването на българите в Карвунската земя е станало по божие повеление. Това е било съзнателно противодействие на опитите на византийските историци и хронисти да представят българите като пришълци в балканските провинции на византийската империя. В съзнанието на летописеца Карвунската област — Добруджа — изпъква като люлка на българската държава, където първоначално се заселват българите.

Българите са споменати с името „кумани“ и в известието, отнасящо се до управлението на българския цар Испор: „и по оумрьтїю жє испора цара бльгарскаго, нарєкошє коуманє бльгарє, а прѣждє бѣхоу испора цара погани ѕѣло, и бєзбожныи соуштє и вь нєчьстїа много, и биваxоу всєгд врази грьчьскомоу царствоу на лѣта много.“[13] На първо място в това сведение от „Български апокрифен летопис“ се проявява една характерна черта от българското летописание от езическия период на българската държава. В летописните надписи, създадени през първата половина на IX в., се прави рязко разграничение между българите-езичници и ромеите-християни. Така посредством отбелязването на езическата си религия българите са искали да подчертаят своето самостоятелно политическо и етническо съществуване, да се противопоставят на Византия.[14] Но докато в каменната историопис тази идея е пречупена през призмата на езическия провиденциализъм, в „Български апокрифен летопис“ тя е осмислена в духа на християнския мироглед на летописеца. Поради това и името „кумани“ се явява символ на народи, чужди на християнската религия, изявяващи се като грабители и жестоки насилници.[15] Това обяснение е вярно, но, струва ни се, че то се нуждае от известно прецизиране. Основание ни дава тъкмо и приведеното по-горе известие. Виждаме, че изтъкването на „куманите-българи“ като свиреп и жесток народ стои в тясна връзка с отбелязването на факта, че българите винаги са били врагове на „Гръцкото царство“, много години. Следователно, извеждайки българското начало от куманите, авторът е намерил най-подходящ начин да изтъкне каква голяма военна опасност са представлявали българите и основаната от тях държава за Византия. В такъв случай етнонимът „кумани“ символизира не само народ, „чужд на християнската религия, жесток и грабителски“, но и войнствен народ. Това негово значение напълно оправдава свързването на българското начало с куманите, които именно през XI в. са се изправили като сериозна военна заплаха не само за българските земи, но и за самата Византийска империя. Ето защо според нас това сравнение в историческата творба, създадена в епохата на византийското робство, се е налагало не само от нуждата да се посочи етническият произход на българите, но от необходимостта да се изтъкне страхопочитанието пред някогашната им военна мощ. Няма съмнение, че в годините на византийското робство споменът за дългогодишната борба срещу Византия, свързана с утвърждаването на България като самостоятелна и суверенна държава, е имал огромно значение. Авторът твърде успешно го е използувал с оглед основната задача, която си е поставил — укрепване на съзнанието за самостоятелната историческа съдба на българския народ.

---

[13] Й. Иванов. Богомолски книги . . . , с. 282.

[14] M. Kajmakamova. Les Inscripions protobulgares du VIII et IX ciècle et les annales Bulgares. — Etudes Historigue, 1980, X, 123—124.

[15] Ю. Трифонов. Бележки върху среднобългарския превод на Манасиевата хроника. — Изв. Бълг. археол. инст. II, 1923—1924, с. 147.

Идейното съдържание на първите известия от българската история очертава ясно патриотичната политическа насоченост на творбата. Тя намира потвърждение в следващите известия за дейността на различните български владетели, явяващи се олицетворение на политическото могъщество на държавата.

Като непосредствен приемник на цар Слав е посочен цар Испор, идентифициран в науката с хан Аспарух.[16] Неговото въвеждане в българската история също има легендарен характер. Но сведенията, разкриващи държавната му политика, имат ясно изразен достоверен характер.

Привеждането им е обусловено от стремежа да се отбележи утвърждаването на българската държава. Цар Испор (Аспарух) издига велики градове: „и тьи царь създа гради великїе: и на доунавь дрьстер градь, онь създа и плюска гоад.“[17] Историческите вести всъщност представят хан Аспарух като фактическия основател на българската държава. За автора на летописа е ясно, че именно този владетел заселва Карвунската земя с „българи“. В конкретно-исторически план известието отразява заселването на Аспаруховите прабългари в Добруджа. Погледнато по-широко, въпросното известие за изграждането на двата големи града показва, че в съзнанието на автора те започват своето историческо съществуване именно с управлението на този български владетел. Особено показателно е сведението за основаването на Плиска от Аспарух. Явно е, че в творбата той визира не славянското селище, съществувало още преди идването на Аспарух, а основаната от него първа столица на българската държава. Споменатите тук „измаилтяни“, срещу които хан Аспарух води войни (в тях намира и смъртта си), в литературата са идентифицирани с хазарите.[18] Въпреки външния легендарен характер на това сведение то показва, че в края на VII или началото на VIII в. българската държава е имала освен основния външно-политически съперник Византия и други врагове в непосредствена близост до нейните североизточни граници.

Сведенията за държавната дейност на Аспарух са съпроводени и с посочването на годините на неговото царуване — 172. Явно е, че те имат митичен характер, но са били означени, за да засилят идеята за старинността на българската държава, загатната още в първото известие на апокрифната хроника, където са отбелязани годините и на цар Слав — 119.

Следващото известие от творбата има по-силно изразен библейски характер по отношение на сведенията и споменатите личности. Като пряк наследник на цар Испор е посочен неговият син — Изот, който „погѹби озїа царїа отѵ вьстокь сь вои своими, и голиїада фроуга поморского“[19].

---

[16] Й. Иванов. Цит. съч., с. 274; Ив. Дуйчев. Цит. съч., с.130.
[17] Й. Иванов. Цит. съч., с. 282.
[18] Ив. Дуйчев. Цит. съч., 130—133.
[19] Й Иванов. Цит. съч., с. 282.

Известната конкретност на сведението за войните, които цар Изот води на изток срещу Озий и Голиат, позволи в историческата наука те да се свържат с войната на хан Тервел срещу арабите през 717—718 г. при отбраната на Цариград и с хан Омуртаг, влезнал във военно стълкновение с франките през 827 г.[20] Но като цяло данните в това известие дават възможност да се предположи, че посоченият легендарен цар и времето на неговото управление имат по-скоро символичен смисъл и представляват своеобразна реминисценция на външната политика на българската държава от VIII и първата половина на IX в., насочена към политическото ѝ утвърждаване. Въвеждането на легендарния цар Изот е изиграло ролята на свързващо звено между тази епоха и епохата на Борис и Симеон. Вероятно поради това в летописа те са посочени като негови приемници.

Историческата достоверност на „Български апокрифен летопис“ се засилва особено при разглеждането на управлението на тези двама български владетели. Преклонението пред християнизаторската им политика е голямо и до известна степен напомня за книжовните паметници от края на IX—X в., посветени също на княз Борис и цар Симеон.

Тук особено силно се чувствува стремежът към идеализация на българските владетели. Борис е наречен благочестив и благоверен. При него се строят много църкви и много градове. Положението на българската държава при цар Симеон е представено като благоденствие, което не съответствува напълно на историческата действителност. Елементът на идеализация би могъл да намери обяснение в стремежа на автора да подбуди и активизира народностното съзнание на покорения български народ за борба срещу византийското робство, за възвръщане на политическата независимост на българската държава.

В сведенията за управлението на Борис и Симеон наред с идеализацията на тяхното управление е направен опит да се възвеличи политическото могъщество на държавата през този период. Ето защо летописецът съобщава за покръстването на цялата българска земя при княз Борис. Областта около р. Брегалница е посочена като люлка на християнска България.[21] Могъществото на държавата при Симеон е изразено чрез изтъкването на множество велики градове, които той построява чак до морето, и най-вече на Преслав, наречен също „велики“. И тук, както в началото, при споменаването на Плиска, за автора историческото съществуване на Преслав започва именно с управлението на Симеон. В летописа се изтъква, че именно в Преслав Симеон приема българското царство, което се е простирало до Солун. Сведението, макар и лишено от прецизност, все пак показва, че авторът намеква за огромната територия на българската държава, достигната при управлението на Симеон.

Особено място в съзнанието на летописеца заема цар Петър. Той е посочен като син на Симеон. Голямо е преклонението пред божествената му святост. Идеализацията на неговото управление е още по-силно изразена. Вероятно този възторг се е обуславял от по-специалната наклонност на цар Петър към монашеския живот. Този реален исторически факт е бил използуван умело от автора, за да се подчертае още по-убедително божествената неприкосновеност на българското царство. Знаейки, че цар Петър е бил съвременник на Константин Багренородни и съпругата му Елена, летописецът допуска една хронологическа несъобразност като ги отъждествява с Константин Велики и неговата майка Елена.[22] Това му е било необходимо, за да може да вмъкне в съчинението християнската легенда за кръстното дърво в Ерусалим и така още по-категорично да свърже съществуването на българската държава с остаралите християнски царства.

---

[20] В. Гюзелев. Участието на българите в отблъскването на арабската обсада на Цариград. — В: Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981, с. 144.

[21] Нейната роля в християнизаторската политика на княз Борис е отразена и в други старобългарски паметници, съдържащи летописни елементи, срв. Й. Иванов. Цит. съч., с. 283.

Освен това с помощта на тази легенда неизвестният автор се е опитал да изтъкне, че по божие повеление България и Византия са свързани в една обща историческа съдба, чрез което вероятно той е искал да подчертае и равноправното положение на бившата българска държава по отношение на империята. За да засили тази тенденция, авторът използва и реални факти от българо-византийските отношения по времето на цар Петър и император Константин VII Багренородни. В летописа се споменава за мирните отношения между тях.

В последните редове за управлението на цар Петър е дадено едно много интересно сведение: „Тогава дойдоха някакви насилници като исполини и погубиха българската земя по морето.“ В историческата наука това събитие се идентифицира с походите на киевския княз Светослав в българските земи в края на Петровото царуване.[23] Забележителна е оценката на летописеца за събитието, което става причина за унищожаването на българското царство. Същевременно неговото поместване засилва патриотичния дух на творбата, проличаващ от отношението на автора към различните нашественици, които с набезите си опустошавали българската земя.

Разказът за времето на цар Петър завършва с отбелязването на неговата смърт, представена отново в легендарна форма. Българският владетел напуска опустошеното си царство, избягва на запад в Рим и там завършва живота си. Тази легенда се среща в редица други писмени паметници от същия период; вероятно широкото ѝ разпространение е било обусловено от нуждата да се засили християнският култ към този български цар. Вмъкването ѝ в апокрифния летопис е позволило на автора да придаде още един факт в полза на божествения произход на българското царство, свързвайки го чрез неговия владетел с Рим.

Данните, които се отнасят до втората половина на X в. и времето до падането на българската държава под византийска власт, са по-кратки. Подробните обяснения липсват, но патриотичният дух в изложението на събитията се запазва. Въпреки наличието на множество библейски мотиви, тук достоверните исторически факти, използувани от автора, са значително повече. Може да се посочи и друга съществена особеност: в тази част изложението представлява смесица от имена, свързани с римската, византийската и българската история.

Несамостоятелен характер има сведението за българския владетел, наследил царството след Петър. Той е споменат с библейското име Селевкия, т. е. — цар Самуил.[24] Сега като център на българската земя се посочва Средецката област и изобщо северозападните български райони. Това показва, че авторът имал точна представа за промените, които са настъпили в държавата след падането на североизточна България под византийска власт. Но основното е, че в неговото съзнание България се запазва като самостоятелно царство, продължаващо своята история. И тук тя е представена не чрез успешните походи на цар Самуил за укрепването на държавата, а чрез строителната му дейност. Самуил е посочен като основател на Пловдив, Срем, Брезник, Средец, Ниш.

---

[22] Ив. Дуйчев. Едно легендарно сведение. . ., с. 127.

[23] Й. Иванов. Богомилски книги. . ., с. 275; Ив. Дуйчев. Едно легендарно сведение. . ., с. 128.

[24] Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 129.

Чрез отъждествяването на личностите на Константин VII Багренородни с Константин Велики неизвестният автор се стреми да покаже светостта на различни български градове и да засили още повече божествената неприкосновеност на българската земя. Неслучайно град Видин е наречен „седмовърхи Вавилон“, а българската земя се споменава заедно с ерусалимската и римската.

Явно е, че за летописеца привеждането на подобни аналогии е представлявало основно средство за повдигане на народностното самосъзнание на българите.

Последните известия от „Български апокрифен летопис“ са забележителни особено чрез стремежа на автора да свърже тясно историята на България и Византия, изреждайки редица византийски владетели като български царе. Това се отнася до императорите Никифор Фока (963—969), Василий II (976—1025), Роман Аргир (1028—1034).[25] Управлението им е идеализирано подобно на българските владетели. При тях българската земя е изпълнена също с блага и добрини. В патриотичното съзнание на автора българското царство продължава да съществува. Това той е искал да внуши и на поробения народ. И за да бъде убедителен, е било необходимо да се посочи, че българското царство продължава да има свои царе, поради което именно той изброява и споменатите византийски императори за български владетели. За да повдигне патриотичния дух на народа и за да подкрепи неговото самочувствие, той представя като български царе и комитопулите — братя на цар Самуил — Мойсей и Арон, както и Алусиан (в летописа Августиан).[26]

Анализът на идейното съдържание на „Български апокрифен летопис“ показва, че обхватът на исторически данни в него е твърде широк. Тяхното привеждане е било необходимо, за да се постигне реализирането на една основна идея, усеща се през динамиката на всички събития от историята на бившата българска държава — идеята за стариността на българската държавна традиция и съхранението ѝ в годините на чуждото робство. Поради това и съчинението има характера на хроника. Приемствеността е изтъкната чрез посочването на Петър Делян за цар на българите (наречен Каган). Споменаването му с това име подсеща за някогашната титла на българските владетели — хаган[27] и е свидетелство за особено силния стремеж към подчертаването на древния произход на българското държавно начало и противопоставянето на византийската асимилаторска политика, за запазването на народностното единство сред българите.

Ето защо с пълно основание би могло да се обобщи, че съхранението на идеята за непрекъснатостта в развитието на българската държавна традиция в „Български апокрифен летопис“ осъществява и приемствеността в идеите между книжовната историко-летописна традиция на бившата държава и народната, възникнала през византийското владичество (XI—XII в.). Но творбата показва промяната, настъпила в подбора на сведенията за реализирането на патриотичните и политически идеи. За разлика от официалния старобългарски летопис от края на VII до началото на XI в., когато са се увековечавали предимно военните подвизи на българските владетели, олицетворяващи величието на държавата, авторът на „Български апокрифен летопис“ поради вероятната си монашеска принадлежност и влиянието на богомилското учение върху някои от неговите възгледи, избягва отразяването им. Особено показателно е отрицателното му отношение към войната и към женитбата. Поради това величието на българските царе е изразено посредством подчертаването на моралната им чистота, чрез възвеличаването на строителната им дейност. Но все пак идеализацията на българския народ, българската земя и българските владетели е свидетелство за антиканоничния характер на мисленето и изложението на автора. Идеализирането на данъчната система по времето на Симеон и Петър е изтъкнато, за да бъде противопоставена тя на византийската данъчна система, затрудняваща особено много икономическото и социално положение на българите, и да бъде активизирана борбата им за възстановяването на политическата независимост на покореното българско царство. Авторът на творбата разбира, че запазването на народното самочувствие има огромно значение за по-нататъшната съдба на държавата. Той се стреми да го повиши, посочвайки, че историята на българите представлява част от историята на човечеството. Именно поради това библейските мотиви в неговата творба заемат значително място.

---

[25] Й. Иванов. Цит. съч., с. 286; Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 129.
[26] Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 129.
[27] Й. Иванов. Цит. съч., с. 287.

Особеностите в съдържанието и идейната насоченост на „Български апокрифен летопис“ позволяват да се изтъкне голямото идейно сходство между него и „Именник на българските ханове“. То не само показва първостепенното значение на творбата като летописно произведение, но очертава и главните насоки в развитието на българското летописание през XI—XII в., свързани с възпяването на политическото могъщество на българската държава и духовното израстване на българския народ.

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

ЛЕТОПИСНИ СЪЧИНЕНИЯ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА*

БОНЮ АНГЕЛОВ

Летописният разказ от Методий Драганов е напечатан за пръв път в книгата на Стефан Захариев „Географико-историко-статистическо описание на Татар-Пазарджишката кааза“ (Виена, 1870, с. 67—68). По думите на Захариев поп Илия му дал „един на кожа писан требник, разкъсан до половината, дето в краят ся увардило следующето достопамятно забележване...“ Поп Илия бил „старец на 96 години, когато ми даде тоя ръкопис, казваше, че неговийт дяда, поп Иван, разказувал, че в цепинските черкви ся намирали български книги, които тогавашните попове не можели да ги прочитат, но и тях изгорили помаците наедно с черквите“ (с. 69).

Този разказ е препечатван нееднократно в нашата научна литература, използуван е много като литературен и исторически извор за очертаване съдбата на българския народ през XVII в.[1] По оценка на всичките му изследователи той не е обнародван добре съгласно изискванията на филологическата наука. Жалко е, че и самият издател не дава повече подробности за ръкописа — от кое време е, съдържание, формат на листовете, приписки и пр. Захариев пише, че ръкописът бил „на *кожа* писан требник“, но това негово определение едва ли е точно. Такъв ръкописен требник сега не е известен в научната литература. У кого е попаднал подареният му от поп Илия ръкопис и дали изобщо е запазен, днес не знаем. Той не се намира и в ръкописната сбирка на руския славист П. А. Сирку, който през 1879 г. посетил Пазарджик и получил няколко ръкописа, подарени му от сина на Ст. Захариев. Намирането на ръкописа е необходимо, за да се установи автентичността на летописния разказ.

Всички изследователи приемат, че езикът на разказа, обнародван от Захариев, е новобългарски, че при печатането той е внесъл не само езикови и правописни промени, а може би и някои поправки и добавки. Но съмнение в съществуването на самия разказ и на ръкописа, в който той се е намирал, не бива да има. Трябва да вярваме на думите на Захариев, че поп Илия му дал „един на кожа писан требник, разкъсан до половината, дето в краят се увардило следующето достопамятно забележване“. Захариев е трезв изследовател на своя роден край, стреми се да издири и да поднесе точни вести за историята му, за бита и нравите на българското население. Друг е въпросът, че поради недобра историческа и главно филологическа подготовка е допускал грешки при прочитането на някои надписи по манастири и църкви (вж. с. 53—56), приписки в ръкописи (с. 55) и др. Не е изключено някои от паметниците, за които говори, да не е видял лично, а за тях да пише по информация, получена от други лица. По една или друга причина Захариев може да греши при поднасянето на историческия материал и при тълкуването му, но не бива да го подозираме в изнасяне на фалшиви документи.

---

*Продължение от кн. 14.

[1] Преиздаден е например от Б. Цонев. История на българский език. Т. I. С., 1919, 309—310 (2 изд. С., 1940, 256—257); Р. Чолаков. Поп Методиевий летописен разказ за потурчването на чепинските българи. — Духовна култура, 1925, № 24—25, 81—96; Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, 80—81; П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. 2 изд. С., 1967, 525—526; П. Хр. Петров. Българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино. — В: Родопски сборник. Т. 1. С., 1965, 12—13; Родопите през вековете. Историческа христоматия. С., 1966, 24—26; Асимилаторската политика на турските завоеватели. С., 1964, 164—167.

Направеният от Ромео Чолаков анализ на езика на Методиевия разказ му дава основание да заключи, че грешките в текста имат типографски характер, че намереният от Захариев разказ е препис от оригинала, направен през първата половина на XIX в. Той обобщава: „Да не се забравя, че ние имаме препис, който при това е печатан във Виена, та много естествено е да са се допуснали известни опущения. Примерите, що дадох по-горе, ги цитувам *точно*, както са в нашия препис, макар че за известни думи се съмнявам, дали технияг назвук е предаден правилно. Всичко това показва, колко много трябва да се съжалява, че липсува първообразът на поп Методиевия летопис, който би ни разкрил може би много фонетични особености. А при един препис, и то от доста късно време, изследователят все е наклонен да гледа скептично на него и да си задава въпроса: дали и в оригинала е било всичко писано тъй, както ни го предава един препис от първата половина на 19-ия век?“[2]

Най-добро свидетелство за това, че Ст. Захариев е разполагал с ръкопис, съдържащ и летописния разказ, обнародван от него, е обстоятелството, че са познати и други летописни разкази (единият от тях е от началото на XIX в), които имат връзка с Методиевия летописен разказ. За тези разкази ще стане дума по-нататък. Каква е връзката между тях, сега трудно може да се каже.

Единият от тях е т. нар. *Баткунски летописен разказ*, намерен в Баткунския манастир „Свети Петър“, Пазарджишко. Вестите и за него са съвсем кратки. Публикуван е от Хр. Попконстантинов, който, след като предава съдържанието на Методиевия разказ, добавя: „Паметна бележка за същото събитие се намирала и в българския хронограф на манастира Св. Петър, находящ се 2 часа на юг от Т. Пазарджик. Този хронограф е виждал г-н д-р Владос от Пловдив и си е снел, ала доста погрешно — види се по неразбиране дотам езика — един превод на гръцки. Съдържанието е различно от онова на обнародваната от Захариев паметна бележка. Привеждаме съдържанието на превода от г-н д-р Владос, който има добрината да ни даде един препис.“

Ето този кратък разказ:

„През 1670 год. султан Ахмет завоюва против Мора и изпрати през морето 150 кораби, а по сухо 150,000 войска. Тогава заминаха през Пловдив 6 паши, от които единият се казваше Мехмед паша. При минуването си застраши родопските села, че ще ги оплени при завръщането си и ще изколи християните, и ги съветвал да се потурчат, за да останат свободни от данъци и от ангарии. От това като се уплашиха селата, приеха ислямизъма. В онова време се потурчиха и селата в Чепина, гдето биде изпратен някой си Хадна (?) ходжа, който придружаваше пашата и обряза първо свещениците поп Константина, поп Георгя и поп Димитра на ден свети Георги. До 15 август 1670 потурчиха всички. А ония, които се възпротивиха, заклаха ги, за да се уплашат и другите. А на потурчените дадоха позволение да опустошат манастирите и черквите. И опустошиха от Станимака до Самоковското село Баня 218 черкви и 32 манастира. И много други опустошения нанесоха.“[3]

---

[2] Р. Чолаков. Поп Методиевий летописен разказ за потурчването на Чепинските българи. — Духовна култура, 1925, № 24—25, 86—87.

Същият разказ е обнародван и от Георги Димитров (Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. Ч. I. С., 1894, с. 110—111), който обаче не казва нищо за извора на приведения от него летописен разказ за потурчването на чепинските българи, в текстово отношение почти съвпадащ с разказа, публикуван от Хр. Попконстантинов. Най-важна е разликата, свързана с числеността на войската: според Димитров султанът „изпрати през морето 105,000 души войска“, а според Попконстантинов — „изпрати през морето 150 000 войска“. Има всички основания да се приеме, че Г. Димитров е заел разказа от публикацията на Хр. Попконстантинов, като е внесъл на места промени.

Второто летописно съчинение, което има връзка със съдържанието на Методиевия разказ и подкрепя неговата автентичност, е т. нар. *Беловски летописен разказ*, познат по 3 преписа. Единият препис е от началото на XIX в. — дълъг лист (42,5 × 16 см); съхранява се в БАН — Научен архив, сбирка Х., № 101. Открит е и е издаден от Н. Начов в статията му „Лист от хроника, намерен в с. Голямо Белово“[4]. Намерен е между черковните книги на селото и е предаден на Начов от Христо поп Михов. Не е запазен изцяло. Според Начов вероятно „е съставяло част от някаква тетрадка, защото ясно личи, че писаното в него се е предшествувало и се е последовало от още писано, но колко — неизвестно. В него няма отбележено ни пагинация, ни от кого, де и кога е писан... Почеркът е един и същ, но представя разни периоди на последователно подобрение — от което пък заключаваме, че е писан от едно и също лице, но в разни времена...“ Предполага, че „е писан в средата или в края на миналия век или пък в началото на сегашния“ (сиреч XIX в. — Б. А.). Въз основа на водния знак на хартията (от края на XVIII в.) Кодов уточнява, че преписът е от началото на XIX в.

Втори препис на Беловския летописен разказ обнародва П. Мутафчиев през 1915 г. в книгата си „Стари градища и друмове из долините на Струма и Тополница“ (с. 73) и дава повече подробности, свързани с историята на преписа: „Тоя разказ, заедно с други истории“ се намирал в една книга на беловския поп Георги, умрял от изтезания през време на въстанието, когато пропаднала и самата книга. Преди това обаче той бил преписан от някой негов племенник и тоя препис, намиращ се сега у г. Г. Бенковски от с. Белово, предаваме тук. Същият тоя разказ, придружен с други летописни бележки, се намира у г-н Н. Начов, който го е публикувал в Български преглед, год. V, кн. II. 149 с. Различието между двете се състои в това, че у Начовия за потурчването на чепинци се говори преди да се спомене за основаването и разрушението на манастира...“

---

[3] Х. Попконстантинов. Чепино. (Едно българско краище в северозападните разклонения на Родопските планини). — В: СбНУ, кн. 15, 1898, с. 231. Този разказ Попконстантинов печата най-напред в „Писма из Родопите. Писмо XIV. Исторически преглед на покрайнината Чепино“. Свобода, № 1070, 7 апр. 1893. Само един цитат: „Паметна бележка за същото събитие — изтурчването на чепинските българи — се намирала и в българския „хронограф на манастира „Свети Петър“, находящ се 2 часа на юг от Т. Пазарджик. Тоя хронограф е виждал г. д р Владос от Пловдив и си е снел — ала доста погрешно, види се по неразбиране дотам езика — един превод на гръцки. Съдържанието се различава от онова на обнародваната от Захариев паметна бележка. Привеждаме съдържанието на превода от г. д-р Владос, който има добрината да ми даде един препис“. Следва разказът (с. 2).

[4] Български преглед, V, 1898, № 2, 149—151. Публикуван е и от Х. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, 100—102.

Третият препис е печатан във в. „България“ (II, 1860, бр. 65, от 15 юни, с. 189—190), в дописка, изпратена от Т. Пазарджик, от 1 юни 1860 г. Дописката не е подписана, но има всички основания да се приеме, че неин автор е Ст. Захариев. Тази мисъл изказва Ал. Арнаудов в коментара си към книгата на Захариев, преиздадена у нас през 1973 г. (с. 115—117). Наблюдението на Арнаудов, който извести за дописката, е правилно. Той обаче въпреки направените съпоставки не е забелязал, че въпросният летописен текст, макар и преразказан твърде свободно от анонимния дописник, се различава от Начовия и Мутафчиевия препис. Преди всичко той е по-обширен от тях, изнася нови вести и подробности. И тук подробностите за ръкописа са лаконични — дописникът е отбелязал: „Ние имаме чест да си похвалим обществото, че сме ся ползували от един извод кратък, изваден от някой ветх ръкопис, който извод накъсо описува няколко древности, за които ви съобщаваме и ние някакво описание за них.“

Изнесеното в тази дописка летописно съчинение, макар и свободно разказано, при това, както изглежда, с разместване на пасажи от съдържанието му, има връзка с другите два преписа на Беловския летопис, поради което считам за полезно тук да го препечатам. Ето летописният разказ, както го намираме в дописката от 1860 г.:

„Не е за чудение, че ние нямаме древности, от които да не можат да ся издирват нашите едновременни дела и да ся състави някоя пространна и ясна история за нашето минало битие. Свидетелства и доказателства има безчислени, но по злополучие, от една страна народът ни, като ся намерва още неразвиян в народните ни чувства, за това не може да ги оценява, а, от друга и да има някой от нашите учени любопитни върху издирването на такива древности, нямат нужните си средства. От тия причини много работи са неизвестни нам.

Ние имаме чест да си похвалим обществото, че сме ся ползували от един извод кратък, изваден от някой ветх ръкопис, който извод накъсо описува няколко древности, за които ви съобщаваме и ние някакво описание за них:

В царуването на славният султан Ахмет бой между Турция и Гръция е съществувал и в нужното време военно войска отивала по сухо и по море. В един от тия походи морската сила била 105,000 души, а пешата 150,000. Последните тия водими биле от 6 паши, от които единът на име Мехмет паша, като заминувал с войската си откъм Пловдив за в Гръцко, минал през планината *Доспат*, дето наоколо селата ся викат *Чепински*. По негова една строга заповед нашите българе приемат турското вероизповедание с посредството на (х)оджа Хасан (1620 год.), които и до днес са турци под име *Помаци*, но без да си забравят языкът и вехтите си домовни имена. От приемванието на турската вяра от нашите българе много църкви и манастири изпаднаха и ся разсипаха, на които днес току останките свидетелствуват.

Реченият ветх ръкопис изчислява ги от Станимъка до Самоковска Баня 218 църкви и 33 манастира опустошават, от които за един нека кажеме, който ся вика Св. Спас (Възнесение Христово). Основан на югоизточна страна, от Голямо Белово половина час далече, на един планински връх, който ся нарича Левка, от някого си Георгия, брат на княз Дамян, който се бил покалугерил и е имал име Гавриил. Той е бил много богат и е основал още до 20 църкви и манастири.

Тоя манастир „Свети Спас“ е бил на три отделения и е имал пет параклиса по име: Успение Богородично, Св. пророк Илия, Св. апостол Петър и Павел, Св. архидякон Стефан и Св. Иван Богослов. Имал е и метох Св. 40 мученици, което място отстои $^{1}/_{4}$ час на запад от манастирът.[5] Имало до 90 калугери, от които в падането му изгубили са ся 20 души, а другите са ся разбягали. Той бил създан на 1040 год. от реченият господин, а развален на 1620, във времето, когато някой паша Мурат привзел Пловдив и околните места и градове. Във времето на цветущето си състояние имал под негово разположение и заповед околните села, дадени нему чрез фермани от онова временните български царие, щото никоя гражданска власт не му ся намесвала на тия села, освен само манастирът. Ферманите у времято на паданието си и тия са ся изгубили. По тая причина на тия същите села местата им, които нему тогава били подчинени, заповядват ся сега от Вакъфчията“. (с. 189—190).

По устно предание ся разказва да е имало на върха на тоя манастир една златна ябълка, която, като греело слънцето, освен от околните далечни места дето ся е виждала, но дори и от Цариград. Забележете, че е на един висок планински връх“ (с. 189—190).

Тези 3 сега познати кратки преписа на разказа за потручването на чепинските българи представляват част от по-обширно летописно съчинение (особено Начовият препис), в което се говори и за други исторически събития. Особено важно е, че те са се намирали в различни книги и от различно време — Начовият препис е от началото на XIX в. (воден знак на хартията от края на XVIII в.).

И така, засега са известни следните писмени летописни съчинения за потурчването:

1. Разказ на М. Драгинов — напечатан през 1870 г. от Ст. Захариев.

2. Пазарджишки разказ — публикуван от Хр. Попконстантинов (1893, 1898 г.) и Г. Димитров (1894 г.).

3. Беловски разказ, познат по 3 преписа — в. „България“, Н. Начов и П. Мутафчиев. Каква е връзката между тях, трудно е да се каже днес. Такава е оценката на всички изследователи на тези творби. Но едно е вън от всяко съмнение — летописният разказ на М. Драгинов лежи в основата на всички. Хр. Кодов, който през 1969 г. публикува отново този разказ, обобщава: „Записната бележка под № 6 представлява от себе си едно съкратено изложение на известния поп Методиев разказ за потурчването на чепинските българи... Засега не може да се установи какъв е първоизточникът на тези съкратени летописни бележки и откъде техните автори са могли да се запознаят с поп Методиевия разказ. Не може също тъй да се определи със сигурност точното взаимно отношение между тези два съкратени варианта. Вижда се, че и двата възхождат към един и същ първоизточник, но има и известни разлики между тях. Някои обяснения за това вж. у П. Мутафчиев. Цит. съч., с. 73—74.[6]

---

[5] За този манастир и други руини около Голямо Белово вж П. Мутафчиев. Цит. съч., 70—78.

[6] Х. Кодов. Опис..., 257—258.

* * *

Летописният разказ на М. Драгинов, както вече бе посочено, е използуван много в нашата наука, особено от историческата наука, защото е свързан с важен момент в съдбата на българския народ — потурчването на българите от Чепинския край, станало по времето на султан Мехмед IV Ловец (1648—1687), който водил продължителна война против Венеция (1645—1669). Преминаването на турските войски през Пловдив—Чепино—Родопите—Гърция е предмет на разказа. Най-подробен и най-хубав исторически анализ на този разказ напоследък наприви Петър Хр. Петров.[7] Този анализ му дава основание да изкаже мнение, че потурчването на Чепино е станало не през 1657 г., както сочи Ст. Захариев в забележка под линия в книгата си от 1870 г. (с. 68), а през 1666 г. Макар и убедително, това мнение не е прието от нашата историческа наука и все още се нуждае от допълнителна аргументация.[8] В случая по-важно е общото заключение на автора, което привеждам: „Направеният дотук критичен преглед на българските летописни сведения за помохамеданчването в Чепино показва тяхната автентичност и пълната им достоверност. Почти всички данни, които те съдържат, се потвърждават от сведенията на други извори. Освен това нашите летописни разкази съдържат данни, които липсват в други извори и с това обогатяват изворовия фонд на българската история и спомагат за изясняване на извънредно важни събития от живота на българското родопско население по време на робството. Същевременно нашите летописни разкази съдържат податки, които ще дадат възможност чрез съответните съпоставки да се реши въпросът за автентичността и достоверността и на други летописни разкази и преди всичко на данните от Историческия бележник и преданието за помохамеданчването на Якоруда“ (с. 37). Ясно е, че изследванията в тази насока трябва да продължат, като се положат усилия за издирване и публикуване на нови летописни съчинения за потурчването на българското население в Родопите. И преди всичко да се дири ръкописа-требник, от който Ст. Захариев е преписал и обнародвал интересния летописен разказ на поп Методий Драгинов от с. Корова.

Понеже Беловският летописен разказ (двата му преписа) показва органична връзка с Методиевия разказ и е даден заедно с други летописни вести, обнародвам го непосредствено след разказа от М. Драгинов. Така ще се добие по-пълна представа за общото и различието между тях.

ЛЕТОПИСЕН РАЗКАЗ НА МЕТОДИЙ ДРАГИНОВ

Когито тȣрскїи амира царь Мєхамєть, нарȣкань Ловєць, подигна сєфєрь на Мора, та испрати 105 хилꙗды воискѫ по морє и 150,000 по сȣхо, тогись додоха ва Плод҃нь градь 6 паши, та прем҃наха [= прєминаха] изь Пєщєрѫ. И Мєхамєть пашиꙗ са много ієничєрь додє ва Цѣпина на Костантово и сабра васы поповє и кмєтовє, та гы тȣри ва вєрȣгы и каза: „Брєхь хаинларь, вась Али Османь Патишиꙗ милȣва, та нє даватє царієво. Само кога трѥба, помагате на нашата воскꙗ (sic.) И ныє вы милꙋваме като нашите ѥничере, а вѥ сты искали да дигате глава на вашꙗ царь.“

---

[7] П. Хр. Петров. Българските летописни сведения..., 11—37.

[8] В. Мутафчиева. Към въпроса за статута на българското население в Чепинско под османска власт. — В: Родопски сборник, с. 123; Вж. и коментара на А. Арнаудов към книгата на С. Захариев. Описание на Татар-Пазарджишката кааза. 2 юбилейно фототипно изд. С., 1973, 114—117.

Тогись бань Велю и прот̄попь Костантинь отговориха: „Честити Везиро, нашите момчета до скоро са были са царските воискы по Тꙋнось, по Траволꙋсь и Мисирь. Че що видꙗхте грозно отъ нас?“ И пашата каза: „Выє лажете. Мене обади карабашоть ва Филибе“ (плодински митрополить проклѣты Гаврїлъ). И тѥ казаха: „Онь нась не заповеда, та че оти мꙋ не даваме веримъ, та ни клевети.“ И пашата отговори: „Єли сте и выє каꙋре, оти да не давате? Єто че сты асыи.“ И повѣле на ѥничерите да ги исколꙗть сыте.

Тогись некои кара имамъ Хасань оѵꙗ ꙋмоли пашата да ги просты, ако се потꙋрчать.

И на Гергювдень се потꙋрчиха Бань Велю, протпопь Костантинъ, попь Г̄юрге и попь Димитьръ ва Костантово. И сыте кметове и попове отъ дрꙋзите села. И като бѥше много гладнꙗ, пашата остави още четири оѵи да ги тꙋрчать. И кои се потꙋрчать, да имь дадать жито за ꙗдение. И онь отиде прѥсь Разлога ва Солꙋнь.

Нашите се тꙋрчиха до Богородица (авгꙋста). Които се не истꙋрчиха, єдны исклаха, дрꙋзы бегаха по гората и тꙗмь изгореха кащите. И Асань оѵꙗ пꙋсна много конѥ ва градоть (Татар-Пазарджик), та докараха жито оть Бегликь хань (Куршум хан). И стовари го ва црьквите ст̄аа Петка и с̄тїи апостоль Андреꙗ ва Костантово. И раздаде на потꙋрчените кащы по двѣ мѥри рожь и двѣ мѥри просо.

Та че на Петковдень доде фермань оть цароть да се саберать бльгарете, та да станать раꙗ, да давать харачь и веримь, и да ходꙗть на ангарїꙗ, и само тꙋрцето да отивать на воискꙗ.

И сьбраха се бежанците, та сагрꙗдиха кащы ва Камьнѥць и Ракитово. Тогись повечето бежанци оть страхоть отидоха при Стара рѥка, та сьгрꙗдиха ново селище Батьево.

Асань оѵꙗ за кашмерь натера потꙋрнꙗците, та раснпаха сыте црькви оть Костьнець до Станимька, 33 монастире и 218 црьквы.

И така божию попꙋщенїю раснпаха се бльгарете ва Цѣпина.

Помѣни, господи, грѥшнааго и недостоинааго раба твоѥго попь Методїѥ Драгиновь оть село Корова.

Записа се ва лѣто ҂а̄х. [1600].

БЕЛОВСКИ ЛЕТОПИСЕН РАЗКАЗ — НАЧОВ ПРЕПИС

[1]. . . га 1366 между село Белюва и село Сестрима на место, наречено Раковица, имало кале, са ѿ страхъ свы села ꙋнетре прибегиовале и чꙋвале са. Като доиде Мꙋрать да бие Филибе, оплашиле са христиꙗне, занеле ключове ѿ калето и поклониле се сос дарь, да бꙋдать раꙗ. Онъ повелелъ да раснпатъ калето,

а оны оплашиле се, та расипале и манастыръ, що билъ на име Преображеніє Хр҃иство. Това лѣто рас'валиха и велики логорь и кале междо село Бат'кꙋнъ на Чепин'ско. Имало ꙋ него църква прекрасна на ст҃а Богородица ꙋспеніє.

[2] Кога се чепин'цы истꙋрчиле на 1620. Тогава по планіны, по Гюмꙋрчін'ско, по Філибелис'ко, по Неврокоп[ско] 74 села се истꙋр[чиле].

[3] Колко се народъ находы на свако царство ѿ деца и ѿ жены башька.

На Тꙋр'ско има люде . . .	49	милꙋна	49,000,000.
На Рꙋсіа има хора	38	мілꙋна	38,500,000.
На Фран'ца има хора . . .	25	мілꙋна	25,300,000.
На Свекіа има хора . . .	05	мілꙋна	500,000.
Нем'ціа има хора	36	мілꙋна	36,550,000.
На Венедикъ хора . . .	2	мілꙋна	2,600,000·
На Данімар'ка хора . . .	2	мілꙋна	2,400,000·
Инггілис има хора . . .	15	мілꙋна	15,000,000.
На Спаніа има хора . . .	10	мілꙋна	10,000,000.
На Портогалліа хора . . .	2	мілꙋна	2,360,000.
Брандибꙋрь има хора . . .	2	мілꙋна	2,500,000.
Влаш'ко хора . . .	10	мілꙋна	10,500,000.

[4] Пар'во кога ꙋзе тꙋрчинъ Белиградъ сꙋлтанъ Селеманъ, бѣше ѿ Хрⷭ҇та лѣта 1520. ꙋбиха Ꙗн'кꙋла кнеза, що владꙋваше·

[5] Бꙋдима града кога ꙋзеха тꙋрцы и дрꙋгы многꙋ градища ꙋ Нем'ско, що плениха. Беше ва лѣто 1541. Тамо се скон'ча и Селеіманъ·

[6] Пакъ полазиха тꙋр'цы, самъ везиръ сос 245 хиледы воиска, та поразиха ꙋ Немъско многꙋ градове: Достигнаха и до царскы гратъ Віена. И обиколиха гꙋ, та гꙋ даржеха 3 мѣсецы затворенъ. И они склониха да се предадатъ. Сос божіа помоштъ дофтаса Іоанъ кралъ леш'кы, та гы изгоніха сос многꙋ порꙋганіе и сич'ко имъ ꙋзеха. Гониха гы до Бел'градъ, многꙋ избиха. Беше ва лѣто 1684.

[7] Пакъ на 1717 ѿ хрⷭ҇та насилиха се немъци, та изгониха тꙋрцыте ѿ Нем'ско и призеха си свыте градища. ꙋзеха и Белиграда.

[8] Пакъ насилиха тꙋрцы ва лѣто 1739, кога доидоха немъцы до Хал'калін, та ги изгониха, ис'биха многꙋ и ꙋзеха пакъ Белиградъ тꙋрцы.

[9] Ва лѣто 1620 вдигна сꙋлтанъ Ахметъ воиска на Мора, та пꙋсти по морето гемии 105 сос воіска и по сꙋхо до 150 хиледы воіска. Тогава дошле по Філибелиска стар'на да заминатъ 6 пашы· Та некои пашіа, Мехметъ името мꙋ, заплашилъ селата планин'скы, защо на врьщане щатъ сич'ко да робатъ и да сечатъ христіанете, ами да се ис'тꙋрчатъ, та да бꙋдатъ свыте слободны ѿ данокъ и ѿ аггаріа. Та свыте села планин'скы тогава истꙋрчиха се ѿ страхъ.

Тогава и чепин'цы истꙋрчилъ некои Хасанъ хоча, що билъ сос пашіата. Парво се потꙋр'чиле попове: попъ Костадинъ, и попъ Георгіа, и попъ Димитаръ на день ст҃агꙋ Георгіа. Тꙋрчиле ги до авгꙋста 15 день. Кои се сопротивыха и ꙋбиха многцына, да се оплашатъ. Та така пощо се истꙋрчиха, дадоха имъ волꙗ да распиватъ манастыре и цьркви. И распаха ѿ Станимака до Баніа Самоков'ска цьркви 218 и манастыре 32. Многꙋ пакостъ сториха истꙋрчените.

Тогава се распалъ и манастыръ на Беліово Вознесеніе Хрⷭтвꙋ. Тоіа манастыръ билъ созданъ ѿ некоегꙋ Георгіѧ, билъ братъ на Даміѧна кнезꙋ врачанъскомꙋ. Онъ не женил' се, ами се калꙋгерилъ на манастыръ Седмый престола, що се нарича, накрай Ис'каро. Онъ созидалъ до двадесетъ цьркви и манастыре многꙋ [след думата многꙋ на полето е написано: 8]. Име му калꙋгер'ско Гавріилъ. Тои созидалъ монастыръ на гора Леф'ка, що е сега Спасова цьрква, на име Воснесеніе Христовꙋ. У манастыръ имало: 5 параклисе малы на име: Ꙋспеніе Богородично, ст҃и пророкъ Иліа, ст҃ы апостолъ Іоанъ Богословъ [има пропуск]. Имало братіѧ 90 калꙋгера и цьрква на метохꙋ ст҃ы 40 мꙋченикомъ.

Кога се чепин'ци ис[тꙋрчиле]..

БЕЛОВСКИ ЛЕТОПИСЕН РАЗКАЗ — МУТАФЧИЕВ ПРЕПИС

... Въ лето 1040 созданъ билъ ѿ некого Георгиѧ, билъ братъ на Дамѧнъ князa. Онъ не женил се, ами се калꙋгерилъ на манастиръ Седми прⷭетол, що се нарича, накраи Искаро. Онъ созидалъ до 20 ц҃ркви и манастире много. Име мꙋ било калꙋгерско Гавраилъ. Той созидалъ манастиръ на гора Лефка, що е сега Спасова ц҃рква, на име Вознесение Хрⷭитово. У манастирь имало 5 параклисе малки на име: Устинъ [= Успѣние] Богородично, ст҃и пророкъ Илиѧ, ст҃и апⷭтлъ Петра и Павла, ст҃и архидѧконъ Стефанъ и ст҃и Иоанъ Б҃гословъ. Имало братѧ 90 калугере, и церквата на метоха ст҃и 40 мученикомъ.

Кога се чепинците исътꙋрчиха въ лѣто 1620, вдигна султанъ Ахметъ войска на Мора, та пусти по морето 105 ілади войска и по сухо до 150 хилади войска. Тогава дошал у Филибиска страна да минатъ 6 паши. Та некои паша, името мꙋ Мухаметъ, заплашилъ селата планински, защо на връщане щатъ сичко да работатъ [= робатъ] и да сечатъ хрⷭтиѧнете, ами да се истꙋрчатъ, та да бꙋдатъ слободни ѿ данок и ѿ гариѧ [= ангариѧ]. Та сите села планински тогава истꙋрчиха ѿ страхъ.

Тогава и чепинците истꙋрчиха, некои Хасанъ хоѵѧ, що билъ сас пашата. Пръво [напечатано погрешно прєгво] се потꙋрчилъ [= потꙋрчиле]. попов[е]: поп Костадинъ и попъ Георги и попь Димитри на день ст҃аго Георгиѧ. Потꙋр иле ги до авгосъ 15. Кои се спротивиха, обиха [= убиха] ги, да се уплашатъ. Та така пощо се истурчиха, дадоха имъ вола да расиповатъ церкви, манастире. И расипаха ѿ Станимака до Бана Самокофска церкви 218 церкви и манастире 32. Много пакос[т]ь ȣчиниха истурчените.

Тогава са расипаха [sic] и манастира Вознесение Хⷭ҇ртово на Белюво. И ȣбиха до 20 души калȣгере, а дрȣзи избегнале. И това стана въ лето 1620 и поповето бѣха ѿ Костандово.

ЗАХАРИЕВ ЛЕТОПИС

За този летопис няма никакви по-подробни вести — знаем само казаното за него от Ст. Захариев, който и публикува текста му, вероятно с известни съкращения. Наричам го *Захариев* по името на неговия публикатор. Текстът не е предаден по оригинала, в правописно отношение е осъвременен от издателя.

Летописът се появява в издаваното от П. Р. Славейков списание „Гайда“ (III, 1866, кн. 13, с. 206). Тук Захариев публикува няколко материала, свързани с българската история, между които и летописа. Всички те са предшествувани от следните бележки на Захариев, дадени под наслов: „Стари памятници“ (с. 203—206).

„Господине П. Р. Славейков!

Днес Ви приключвам настоящите преписи от стари черкови и манастири в Македония, които съм приел от един приятел родолюбец кюстендилия с няколко антики български и сръбски и някои преписи от стари ръкописи, които съм събрал от разни места и днес имам на ръка до 30 парчета на кожи и на книги. И когато имам време, ще препиша буквално от секий оригинал по няколко редове за известие на правописанието им, и колкото има по тях разни забележвания от патрици, митрополити и други калугери и миряне с цифри и прости подписи, да се обнародват. И ако би ся наел някой от нашите учени да допълни Войниковата българска история, която, можа да реча, че е наполо описана, толко и недостатъчна, можа да му спомогна с много подробни сведения за дописанието поне отчасти на българската история. Като нямаме още такива българи, които да обикалят общите и частните книгохранителници по Европа и да извличат материал за нашата история.

Поздравлявам Ви братски.

Стефан Захариев“.

Пред текста на летописа Захариев написал: „В други ръкопис“ (от неговата сбирка), но не дава никакви вести: колко голям е, какво съдържа, на кои листове е летописното съчинение, почерк и пр. Връзката на този летопис със сръбските летописи е очевидна.

* * *

Въ лѣто 6867 прѣидоха турци на Калиполъ.

Въ лѣто 6869 уби царь Османь Момчила юнака и презима градъ Перитоpъ и Ксанта.

Тожде лѣто оуби Османъ крала Влькашина на рѣка Марица и деспота Углеша, брата му, въ Македонія на 26 септебря. Тожде лѣто пріе срьбското началство кнѧзь Лазарь Прибанчевъ изъ Прилепа града, родомъ македонецъ.

Въ лѣто 6894 превзіє царь Муратъ Пловдинъ и другы градовє и плѣни бльгарскѫтѫ землѭ.

Въ лѣто 6901 превзє царь Баꙗзить Велико Тръново, юліѧ 17.

Въ лѣто 6903 царь Баꙗзить разби Мирча войвода влашки на Ровинахъ, и погына Кралевикъ Марко и Костандинъ и Драгашь Комненови.

Въ лѣто 6904 разби царь Баꙗзитъ кралꙗ Жигмоунда на Никополь. И трето лѣто по томъ изгори Раваница.

Тождо лѣто царь Баꙗзитъ привзє Бьдинъ* отъ кралꙗ бльгарскіꙗ кюрь Георгіꙗ Страшимирова и градъ Никополь.

Въ лѣто 69...7 престави се влашкы воѥвода Мирча. И потомъ друго лѣто царь Сулиманъ плѣни Влашко.

Въ лѣто 6941 царь Мурать превзє Солунъ и други градовє.

Въ лѣто 6992 царь Баꙗзитъ ходи на Карабогданіꙗ и превзє Кѥлиꙗ и Белиградъ (Аккерманъ) отъ влашки воѥвода Стефана Богданова.

Въ лѣто 7017 прѣстави се Радулъ, влашки воѥвода.

Въ лѣто 7021 уби Мехметъ бегъ Владє, влашки воѥвода.

Въ лѣто 7001 [печатна грешка] царь Баꙗзитъ уби бана Михаила Шишманова и постави турска войскꙗ въ Софиꙗ.

Въ лѣто 7869 царь Мурать 1 превзє Нишъ и покори кнеза Лазара да му дава годишнии даннакъ и воиска 12000 срьбы.

ЛЕТОПИСНИ БЕЛЕЖКИ ОТ ПРИЛЕП

Намират се в ръкопис от края на XIV в., сръбска редакция. Сега е в Софийската народна библиотека „Кирил и Методий“, № 180. При подвързията на книгата през XVII в. са вложени няколко допълнителни листа. На първия лист е휴 приписката на подвързача Яков: „Да се знаетъ кѡ се потрѹждихє селѡ Косоврасти све селані, бог да ıє прѡстітъ. Повеза сиа книга ѡвътои попъ Ꙗковъ ѿ Прилепъ въ лето з҃рч (7190—5508=1682), 8 месеца юниіа.“[9]

Същата ръка оставила летописните бележки, нанесени върху чистия лист на задната подвързийна корица. Те са съвсем кратки и се отнасят за походите на турските султани по западните райони на Балканския полуостров и Унгария. Източника на бележките не мога да уточня. Поп Яков поставя титли само за означаване на числа (и то непоследователно). При съкращения на думи (напр. ц҃рь) изпуща титлата, която при печатането на текста аз поставям навсякъде, дето е нужна.

---

* И досега селяните около Видин наричат тойзи град *Бдин* и в песните *Будин или долний Будим.*

[9] Б. Цонев. Опис. Т. I. С., 1910. 122—123, № 180; Л. Стојановић. Стари српски родослови и летописи. Београд—Ср. Карловци, 1927, 119—120.

Донде цр҃ъ на Ивъна въ лето ѕцн҃ѕ. [6956].

Донде цр҃ъ на Скедеръ бега и ȣзе мȣ свети гратъ въ лет[о] ѕцѯ҃е. [6965].

Донде Єсе бекъ на Дебръ въ лето ѕцо҃д. [6974].

Донде цр҃ъ Мехмет[ъ] бекъ на Дебръскȣ землȣ на Скедеръ бега, цидинȣ порѡби и посече месеца маа ѳ҃. дн҃ъ въ сȣбѡтȣ въ лето зк҃д. [7024].

И ȣзе цр҃ь Селимъ гратъ Мисеръ и ȣби цр҃а къзьлбаша въ лето зл҃в. [7032].

И ȣзе цр҃ъ Сȣлеманъ гратъ Рѡдѡсъ въ лето зл҃д. [7034].

Ѡтиде цр҃ъ Сȣлема[нъ] на землȣ ȣгоръскȣ на Бȣдимь и расипа Бȣдимь.

ЛЕТОПИСНИ БЕЛЕЖКИ ОТ 1760 г.

В Софийската народна библиотека „Кирил и Методий“ се съхранява руска печатна книга от XVII в. — „Молитвослов“ (шифър R. ц. XVII. 2). Книгата не е запазена изцяло — липсват листове от началото и от края, поради което не може да се уточнят годината и мястото на нейното издаване. В началото и края са добавени листове (някои от които са останали празни), изписани от българин (това съдя по техния почерк). На предната корица има приписка: „Да се знае, кога сѧ повеза сіꙗ книга, гл҃еми молитвословъ, въ лето 1745, мцⷭ҇ь генⷮа 21 дн҃ь.

Сіꙗ книга поп Христова.

Попь Христѡ.“

На лист първи от добавените има остатък от приписка:

„1770 — априль — 2.

Запопі се попь Стеф[анъ] ѿ ....“

Със същия почерк — на поп Христо — на последния добавен лист има кратки летописни бележки, писани през 1760 г. Не мога да определя от кой сръбски летопис са заети — най-много се приближават към летописните бележки, намиращи се в сръбска старопечатна книга от 1521 г. „Псалтир с часослов“[10].

1760

Ѿ ѡб’ꙗвленіє лета ѿ века.

Ѿ Адама до Ноꙗ всм҃в.

Ѿ потопа до разделеніє ꙗзикь ф҃. и к҃ѳ. леть.

Ѿ разделеніє ꙗзикь до Авраама ҂ас҃о. летъ.

Ѿ Авраама до исхода Їиⷭ҇лева ѵ҃е леть.

Ѿ исхода Їиⷭ҇лева до Двⷣова црⷭ҇тва о҃ѳ. летъ.

Ѿ Даⷣва до преселеніє вавилоⷩскаго ѵ҃се. (sic) леть и г҃. мцⷭ҇и.

---

[10] Л. Стојановић. Стари српски летописи и натписи. Књ. III. Београд, 1905, 190—191, № 5589; Стари српски родослови и летописи, 115—116; срв. още с. 117, 119—120, 124, 154, 158.

Ѿ преселеніе до Алеѯа[н]дра ц҃ра т҃а. леть.

Ѿ Давида до рожⷭ҇тво Хⷭ҇во ѱ҃мв. леть.

Ѿ Адама до рожⷭ҇тво Хⷭ҇во ҂е҃ф. леть.

Въ лето ѕ҃тѯ. съставиша се словеса наша с҃тиⷨ Кирилоⷨ, ѹчителеⷨ слове[н]скимь.

Въ лето ѕ҃фив. ѿстѹпи Римь.

Вь лето ѕ҃ѡѯз. пріидоше тѹрци на Калипол[и].

Въ лето ѕ҃ца. приеше тѹрци Трьновь и расипа се црⷭ҇тво болгарское.

Вь лето ѕ҃цл. приеше тѹрци е (sic) гра̑.

Вь лето з҃. [sic] разбише тѹрци светогорска [добавено отгоре звона] мⷭ҇ць ноем[в]ріа.

Въ лето ѕ҃цли. приеше тѹрци Солѹнь.

Вь лето ѕ҃цѯа. примеⷮ царь Мехметь Ц҃риградь маіа к҃ѳ.

ЛЕТОПИСНИ БЕЛЕЖКИ ОТ ТОДОР ВРАЧАНСКИ

Поп Тодор Врачански е български книжовник-преписвач от втората половина на XVIII в. От него сега са известни над 10 ръкописа, някои от които много големи.[11] За съжаление между многото преписани от него творби — жития и проповеди — не се среща летописно съчинение. Само в един негов ръкопис (Рилски манастир, № 3/9) са нанесени 6 кратки летописни бележки. Те се намират на л. 355 — започват с вест за сътворението на света, а завършват с означаване годините за Александър Македонски. Вероятно книжовникът е възнамерявал да продължи бележките, но някоя неизвестна нам причина му е попречила. За такова предположение подсеща фактът, че оставените от поп Тодор бележки са върху лист, който изцяло не е изписан.

Лета ѿ създание до потопа вс҃мв. [2242].

Ѿ потопа до стлъпотворение ѹ҃ке. [425].

Ѿ стлъпотворение до Авраама ѹ҃ѕи (sic).

Ѿ Авраама до изходъ из Єгипта ѹ҃е. [405].

Ѿ изхода до създание цркви Соломони ф҃лв. [532].

Ѿ създание ц҃ркви до пленение люди ѹ҃кв. [422].

Ѿ пленение люди до Алеѯандра цара ѹ҃з. [407].

Ѿ ц҃ра Алеѯандра до гⷭ҇да нашего І҃иса Х҃а т҃лѕ. [336].

Вкѹпе же е҃фне. [5555].

---

[11] Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Кн. II. С., 1964, 84—116.

ЛЕТОПИСНИ БЕЛЕЖКИ ОТ ТЕОФАН РИЛСКИ

Теофан Рилски е един от активните български книжовници през втората половина на XVIII в., от когото засега са познати 10 ръкописа.[12] Между многото преписани съчинения той счел за нужно да препише и едни кратки летописни бележки, които се намират в ръкопис № 324 на Софийската народна библиотека. В същност този ръкопис се състои от два отделни ръкописа, подвързани заедно. Между тях има 7 добавени непагинирани листа, на които именно са поместени тези летописни бележки (л. 5об, 6об—7). Изброяват се и 7-те вселенски църковни събора.

Лета ѿ съз̂ание до потопа всм҃в. [2242].
ѿ потопа до стлъпотворение фк҃е. [525].
ѿ стлъпотворение до Аврама ф҃н. [508].
ѿ Аврама до исхода из' Египта оу҃л. [430].
ѿ исхода до съз̂ание цр҃кви Солоⷨни фн҃з. [557].
ѿ създание цр҃кви до пленение люди оуо҃з. [477].
ѿ пленение люди до Алеѯандра царя оуі҃и. [418].
ѿ царя Алеѯандра до г҃а нашего И҃са Х҃а тл҃ѕ. [336].
Вък8пе же еф҃е. [5505].

Н҃а. Пръви съборъ ти҃і. [318]. ѡц҃и при цр҃а Костандина въ градъ Никеꙗ при патриꙗрха Алеѯандра Костандина града на проклетна Ариꙗ ти҃і. [318] ѡц҃и.

н҃в. Втори съборъ при цр҃а Ѳеѡ̂сиꙗ Великаго въ Костандинъ градъ при
лета патриꙗрха Григориа бг҃ослова на проклетна Македониа — р҃и. [ѡц҃и].
м҃а. Трети съборъ при цр҃а Ѳеѡ̂сиа Малаго въ градъ Ефесъ при патри-
лето ꙗрха Кирила Алеѯандр'ски на проклетна Несториа с҃. ѡц҃и.
л҃. Четвръти съборъ при цр҃а Маркиꙗна въ градъ Хал'кидона при па-
лета триꙗрха Анатолиа Костандина града на Диѡскора х҃л. ѡц҃и.
р҃в. Пети съборъ при Іꙋстиꙗна цр҃а Великаго въ градъ Костандинъ при
лета патриꙗрха Ефѳихиꙗ на проклетна Ѡригена р҃ѯе. ѡц҃и.
р҃мѳ. Шести съборъ при цр҃а Костандина при патриꙗрха Геѡⷬгиа Костандина
лета града на проклетна Сергиа и Пира р҃о. ѡц҃и.
р҃к. З҃. съборъ при цр҃а Костандина и Ирини въ граде Никеистемъ при
лета патриꙗрха Тарасиа Костандина града на иконоборци р҃ѯз. ѡц҃и.

---

[12] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 117—139.

ПРИНОСЪТ НА ДИМИТЪР КАНТАКУЗИН В РАЗВИТИЕТО НА ХИМНОГРАФСКИЯ ЦИКЪЛ ЗА ИВАН РИЛСКИ (СЛУЖБА ЗА 1. VII.)

СТЕФАН КОЖУХАРОВ

През месец юни 1469 г. — по времето на игумена йеромонах Давид — мощите на Иван Рилски биват пренесени от Търново в Рилския манастир. Братът на игумена-йеромонах Теофан оглавява пратеничеството, което успява да получи мощите от търновци и с тържествено шествие да ги донесе в Рилския манастир в навечерието на 1 юли. Събитието е достойно описано от Владислав Граматик в неговата Рилска повест.[1] Връщането на мощите в Рилския манастир бележи нов етап в развитието на култа към пустинножителя: установява се нов празник — 1 юли, за чието достолепно празнуване пославянченият византиец Димитър Кантакузин[2] създава Житие с малка похвала и Служба за връщането на мощите.

Досега Службата и историята на текста ѝ не са били предмет на специално изследване, не е публикуван нито един препис на творбата и поради това в историко-литературните изследвания за нея се намират бегли споменавания, сдържани и предпазливи, понякога непрецизни оценки. Може определено да се каже, че Кантакузиновата Служба за Иван Рилски остава неусвоена от литературната история.

В съвременната славистика е общоприето схващането, че интерпретацията и изданието на средновековните литературни текстове трябва да се предхожда от проучване на историята им, което единствено е в състояние да ни даде сигурни, непроизволни основания за историко-литературна оценка.[3] На такова разбиране е подчинено и настоящото изследване. Тъй като историята на текста на Кантакузиновата Служба за връщането на мощите на Иван Рилски от Търново в Рилския манастир е сравнително късно появила се част от историята на текста на целия химнографски цикъл за Иван Рилски, възникнал и доразвиван през периода X—XV в., естествено е като допълнителен коректив към данните от преписите на службата за 1. VII.

---

[1] За историята на пренасянето на мощите от Търново в Рилския манастир вж.: Й. Иванов. Св. Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, 41—50; И. Дуйчев. Рилският светец и неговата обител. С., 1947, 287—296.

[2] Вж. D. Nicol. The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100—1460 Washington, 1968 (Dumbarton Oaks Studies, XI). За Димитър Кантакузин вж. 226—227. Критичен преглед на досегашните изследвания вж. у Г. Данчев. Димитър Кантакузин. С., 1979, с. 212.

[3] Д. С. Лихачев. Основные принципы текстологических исследований памятников древнерусской литературы. Текстология славянских литератур. Л., 1973, 219—234.

да се вземат пред вид и резултатите от текстологическо изследване на целия цикъл, достигнал до нас в седемвековна ръкописна традиция — XIII—XIX в. — и проучен върху повече от 120 преписа.[4] Като поставя произведението на Димитър Кантакузин в контекста на целия цикъл, този подход позволява с максимално възможната за материала точност да се определи приносът на Кантакузин в развитието на цикъла и да се даде надеждна основа на историко-литературните съждения за изявите на поетическия талант на автора в химнографското творчество.

Изследването на Кантакузиновата Служба за Иван Рилски съвсем естествено се раздели на две части. Настоящата статия има за цел да установи текста на произведението и да предложи критично издание по всички преписи, които съм успял да издиря. В следваща статия ще бъде анализирана Службата като произведение на химнографския жанр във връзка с целия цикъл за Иван Рилски.

СЛУЖБАТА ЗА ВРЪЩАНЕТО НА МОЩИТЕ В РИЛСКИЯ МАНАСТИР В НАУЧНАТА ЛИТЕРАТУРА

В изследванията по стара българска литература и по-специално върху творчеството на Димитър Кантакузин на Службата за 1. VII. е отделяно твърде малко внимание; интересите на изследователите са се насочвали предимно към неговото Житие с малка похвала и представата за поета Кантакузин се е изграждала предимно върху великолепната Молитва към Богородица.[5] Този факт не означава отрицателна оценка на произведението, а е в съответствие изобщо със слабата разработеност на проблемите на химнографията, които се актуализираха в славистиката в следвоенните десетилетия.

Въпросът за авторството на Службата не е предизвиквал спорове. Отношението на изследователите към него може да се характеризира найобщо като априорно доверие или априорна предпазливост. Още Неофит Рилски — първият и единствен досега издател на творбата — знаеше кой е нейният автор и не чувстваше нужда от доказателства за това. В своето Извѣстїє ѡ изданїи книги сєѧ към книгата Слꙋжбы съ житїємъ прѣподобнагѡ и бг҃оноснагѡ ѻц҃а нашєгѡ Їѡанна Рылскагѡ чудотворца, прилѣжно оубѡ исправленнаѧ ѿ древныхъ рукописей Неофѷтомъ їеромонахомъ (Белградъ, 1836 г.) бележитият възрожденец писа за автора и произведението следното: Димитрїй же Кандакꙋзинъ, каковагѡ чина и званїа былъ чꙋдный сей ꙋмжъ, невѣдомо. Извѣстно же, ꙗко жилъ онъ околѡ половины пѧтнадесѧтагѡ вѣка, по конечномъ ѡбладанїи Болгарїи ѿ Агарѧнъ, во времѧ Тꙋрецкагѡ царѧ Мехмета (Магомета В҃.) . . . Сей оубо достохвалный мꙋжъ, съ похвалнымъ житїемъ прѣподобнагѡ, списалъ и всю слꙋжбꙋ возвращенїѧ мощей єгѡ, ꙗкоже ѿ краегранесїѧ первагѡ канѡна єѧ доказꙋетсѧ ꙗсно, которое сицєво „Похвалꙋ ти оч҃є Їоанне плетꙋ Димитрїй“. (л. 3б—4а).

---

[4] С. Кожухаров. Развой на химнографския цикъл за Иван Рилски в старата българска литература (Под печат).

[5] Вж. академичната История на българската литература. Т. 1. С., 1962, 373—379; Д. Петканова-Тотева. Димитър Кантакузин — жизнена съдба и поетическо откровение — Старобългарска литература. Изследвания и материали, № 1. С., 1971, 243—261. Единствено изключение представя краткият анализ на Службата, направен от Г. Данчев. Цит. съч., 67—71.

Последните думи от цитата изтъкват основанието на Неофит Рилски да счита цялата служба за дело на Димитър Кантакузин, именно наличието на акростих в първия канон на неговото издание, съобщаващ името на автора. Но дали това е наистина единственото му основание?

Повод да предполагаме повече от казаното от Неофит Рилски ни дава онази част от предисловието, където той описва метода си на работа при подготовката на текстовете за издание. Поради важността на тези думи за изследването ще ги цитирам: ѿ сихъ оубо четырехъ достоверныхъ списателей (преди това са споменати Евтимий, Скилица, Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. — б. а., С. К.) собрасѧ настоѧщаѧ, Преподобнагѡ книга, и ничтоже ново, иже неизвѣстно что привнесенѡ въ ней, но ꙗкоже въ древныхъ обрѣтаетсѧ, сице вѣрнѣ любви твоей Тѷпографїею врꙋчаетсѧ бг҃олюбивый читателю. Аще бо азъ со восхищенїемъ вознепщевалъ быхъ вновъ чесо сочинити, никогда въ мѣрꙋ сихъ чꙋдныхъ мꙋжей возмоглъ быхъ достигнꙋти, но изобличилъ быхъ сѧ ꙗкоже мꙋтнаѧ нѣкаѧ и тиннаѧ водица, при чистѣишихъ источницѣхъ водъ. Должность же моѧ была токмѡ готоваѧ, ꙗкоже ѿ древныхъ сочинена ѡбрѣтошасѧ въ рокописиыхъ книгах, ѿ преписателей во многыхъ мѣстѣхъ поврежденнаѧ, еликѡ мощно исправити. Ꙗже помощїю бж҃їею, и молитвами помощника моегѡ Прѣподобнагѡ Іѡанна, со многомъ трꙋдомъ и великимъ прилежанїемъ, елико они помощь и разꙋмъ ми подадоша, исправихъ, малаѧ некаѧ недостатѡчнаѧ ѿ моеѧ грꙋбости ко дополненїю прибавивъ, котораѧ сама ѡ себѣ по хꙋдомꙋ ихъ сложенїю изобличаютсѧ (Л. 4а.). (Подчертано от автора — С. К.).

Колкото скромно и сдържано — в духа и стилистиката на средновековните автори — да говори за работата си Неофит Рилски, за читателя не е трудно да разбере, че той е извършил своеобразна изследователска и текстологическа работа: издирил е преписи на службите за Иван Рилски в манастирската библиотека, съпоставил е текстовете им, забелязал е различията между тях и грешките, допуснати от преписвачите, спрял се е на най-подходящите от *негова гледна точка* текстове и въз основа на тях е изградил своето издание. Приложно-практическите, а не научноизследователски цели на изданието са мотивирали отношението му към текста на Службата. Неофит е нанасял поправки и е добавял нещо от себе си там, където е считал за нужно. Очевиден е стремежът му да приведе текстовете в езиково и стилно съответствие с печатните черковнославянски руски издания, които по това време вече са се наложили у нас, измествайки ръкописната богослужебна книга. Какъв точно е характерът на намесата му в текстовете, ще се види по-нататък при конкретния анализ, а сега е важно да се отбележат две съществени положения: *първо*, че когато говори за Димитър Кантакузин като за автор на цялата Служба за връщането на мощите в Рилския манастир, Неофит Рилски има пред вид не само свидетелството на акростиха, но и цялостното си впечатление от наблюденията над преписите, което от акростиха само „доказꙋетсѧ ꙗсно“; *второ*, че публикуваният в изданието на Неофит Рилски текст на Службата трябва да се разглежда като късна — от първата половина на тридесетте години на XIX в. — редакция, в която издателят е внасял целенасочено изменения, мотивирани от предназначението на изданието. Последното е особено важно, защото признанието на Неофит, че е поправял текстовете и внасял нещо от себе си, от историко-литературно гледище е уместно предупреждение, сигнал за предпазливост при оценяването на творбата. Този жест на коректност към читателите остава незабелязан по-късно от изследователи, които използуват текста от изданието на Неофит Рилски като текст, излязъл от ръката на Димитър Кантакузин, въпреки че в научната литература — освен признанието на Неофит — съществува и преценката на П. Сирку за житията на Ив. Рилски в същото издание — преценка, която косвено е валидна и за службите в същата книга.[6]

Без да споменава Службата, разсъждавайки върху мнението на К. Иречек, според когото Кантакузиновото житие на Иван Рилски ще е било написано между 1470 – 1478 г., П. Сьрку счита за по-правдоподобно да се приеме, че Житието е възникнало през 1469 или през следващата година.[7] Очевидно върху съображенията на този изследовател за Житието се градят догадките на по-късни автори и за Службата — естествено е да се мисли, че и двете произведения, посветени на една и съща тема, Димитър Кантакузин е писал по едно и също време.

Когато описва връщането на мощите от Търново в Рила, Й. Иванов мимоходом говори за автора и времето, когато е написана Службата: „Ученият велможа Димитър Кантакузин, който бил дошел за тържеството в манастира, съчинил особена служба за пеене през светлия ден: на тоя ден той лично произнесъл и похвално слово в чест на св. Ивана Рилски пред голямо стечение на народа.“[8] В уводните думи на великолепната си студия „Жития на св. Ивана Рилски“ Й. Иванов изрично предупреждава, че няма да се занимава с „химните-служби“, а само с житията. Въпреки това в очерка за Кантакузиновото житие той привлича аргументи от Службата, за да твърди, че произведенията са писани на славянски, а не на гръцки език: вплетеният в канона акростих Поѹхвалꙋ ти, о҃че Іѡаннє, плетꙋ· Димитрий „говори явно за вещината на автора в славянската реч, и то реч поетична, химнологична.“[9] За наблюденията си Й. Иванов е използувал изданието на Неофит Рилски, а времето на написването на Житието, следователно и Службата, тук не е така категорично посочено: „От св. Ивановото пък житие, написано от Димитър Кантакузин, узнаваме, че тоя последния е бил в Рилския манастир *след преноса на мощите на светеца в 1469 г., между 1469 и 1479 г., и в деня, в който се чествува тоя пренос, т. е. 1 юлий,* Кантакузин произнесъл в манастира своето житие — похвала или част от него . . .“[10] (к. а. — Ст. К.). Подчертаните думи в текста имат важно значение за датирането на Службата. Към тях ще се върнем отново.

---

[6] П. Сырку пише: „. . .он (т. е. Неофит Рилски, б. а., С. К.) имел в виду, главным образом, цели церковно-богослужебной практики и в виду этого он дает сводные тексты житий без точных указаний рукописных подлинников, ограничиваясь одними общими ссылками на рильские рукописи, так что трудно, а иногда даже и невозможно проверить, откуда что взято и что принадлежит рукописному тексту, и что — о. Неофиту“ (Очерки из истории литературных сношений болгаров и сербов в XIV—XVII веках. СПб., 1901, с. 15).

[7] П. Сырку. Из истории литературных сношений, с. CCV—CCVI.

[8] Й. Иванов. Св. Иван Рилски . . ., 49—50.

[9] И. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. — Год. Соф. унив., Истор. -филол. фак., кн. XXXII, 13, 1936, с. 24.

[10] Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 23.

За първи път Службата за 1 юли става обект на специално внимание в изданието на еп. Партений Левкийски.[11] Авторът си поставя за цел да даде изискан черковнославянски текст за богослужебните нужди на Българската църква. За основа той взема текста от изданието на Неофит Рилски, внася редица поправки, прави някои разместванкя, преработва някои песни все с цел да стане по-съвършен — от негова гледна точка — текстът. Особено ценни са наблюденията за заемките, които е правил Неофит Рилски от руската химнографска традиция. По въпроса за авторството на Службата еп. Партений мисли, че „може би цялата“ е писана от Димитър Кантакузин или че „поне канонът е сигурно негово творение“[12], свидетелство за което е акростихът. За времето на написването той допуска като еднакво възможни и двете изказвания на Й. Иванов, цитирани по-горе, именно, че Д. Кантакузин е присъствувал при посрещането на мощите или че подир това е прекарал известно време в манастира.

Повече резерви, отколкото доверие буди категоричното твърдение на В. Сл. Киселков: „Димитър е написал това си творение, за да даде възможност на рилското братство по-тържествено да отпразнува 1 юлий 1469 г. — деня, в който мощите на Ивана Рилски били донесени в манастира.“[13] За доказателство Киселков привежда два примера от Службата, в които се говори за посрещането или връщането на мощите в манастира: третият тропар от четвъртата песен на канона — **Твоѧ обитєль, єѧжє ты пєрвый основатєль былъ єси** . . . и третият тропар от шеста песен на втория канон в изданието на Неофит Рилски — **Множєство хрⷭ҇тоимєнитыхъ днєсь срищєтсѧ.** За Киселков е „очевидна истина“, че Д. Кантакузин е писал Службата „специално за тържеството на 1 юлий 1469.“ Единствено колебание Киселков проявява, когато трябва да се прецени дали Д. Кантакузин сам е донесъл в манастира Службата, или я е изпратил по някой монах, който преминавал през с. Ежово. Второто за него е по-вероятно.[14]

Писаното от Киселков за времето и поводът на написването на Службата за 1 юли не обогатява проучванията върху нея. Примерите, върху които е изградена аргументацията на изследователя не принадлежат на перото на Д. Кантакузин, а са вмъкнати от издателя Неофит Рилски в Службата, както се вижда от анализа на неговото издание и в разночетенията към издавания тук текст.

С научна предпазливост се изказва за авторството на Службата Дж. Трифунович. В новото издание на „Србљак“ той помества само Кантакузиновия канон, чийто акростих е категорично свидетелство за неговата оригиналност. Трифунович отбелязва, че не е могъл да открие преписи от Службата, а понеже не съществува критично издание, то отговор на въпроса дали Димитър Кантакузин е автор на цялата служба или само на канона ще може да се очаква от бъдещите изследвания.[15]

В сравнение с всички предходни изследвания най-пълен опит за историко-литературен анализ на Службата за връщането на мощите в Рилския манастир е направен в книгата на Г. Данчев „Димитър Кантакузин“[16]. Авторът разглежда въпроса за времето на написването на творбата, интересува се от нейната структура, анализира съдържанието ѝ, отбелязва поетическата опитност на автора, спира се на образността в произведението. Тези въпроси се обсъждат и в докторската дисертация на автора.[17]

---

[11] Левкийски епископ Партений. Богослужебнаѧ послѣдованіѧ на все лѣто преподобному и богоносному отцу нашему Іωанну Рылскому. Съ приложеніемъ. С., 1955, 3—4, 37—55.

[12] Цит. съч., с. 3.

[13] В. Сл. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956, с. 329

[14] В. Сл. Киселков. Цит. съч., с. 329.

[15] Ђ. Трифуновић. Белешке о делима у Србљаку. — В: О Србљаку. Београд, 1970, 357—358.

На фона на добре направения анализ на поетическото съдържание на Службата, сериозни възражения буди решението на въпроса за времето и повода на написването ѝ. Очевидно Г. Данчев споделя виждането на В. Сл. Киселков, използува неговите примери, за да аргументира тезата си, като добавя още един, и повтаря неговите грешки, опирайки се на изданието на Неофит. За тропарите от четвърта и шеста песен вече беше отбелязано, че са добавени от Неофит и следователно принадлежат на XIX в., а не на XV в. Третият пример, който стои на първо място у Г. Данчев — началото на икоса — говори за празнуване връщането на мощите, а не за самото им връщане, не за момента на връщането: **Чꙋдодєиственныхъ твоихъ мощєй возвращєніє свѣтло празнꙋющє днєс. . .** (подчертано от автора — С. К.). Освен това при съпоставката с преписите се вижда, че и тук, в началото на икоса, Неофит нещо е поправял, но е запазил смисъла на текста — фиксиране на събитието като спомен, като *празник-възпоминание*, а не като *процес*, като *протичане*. Ето началото на икоса по преписа, който публикуваме тук: **Сєго чⷭтнаго и бл҃аженнаго оц҃а чтꙋщє пѣсними и того мощєй къ намъ возвращєніє свѣтло празнꙋимъ вєсєлєщє сє. . .** (подчертано от автора — С. К.).

Прегледът на изследователските становища очертава състоянието на проблемите, свързани със Службата за връщането на мощите на Иван Рилски от Търново в Рилския манастир. Отсъствието на преки свидетелства за времето и поводът, по който е написана, разделя изследователските предположения на две групи: а) Службата е написана за посрещането на мощите и е изпълнявана на 1. VII. 1469 г. (Киселков, Данчев, ранното мнение на Й. Иванов) и б) Службата е — написана след 1. VII. 1469 г. за установения нов празник, но не по-късно от 1478 г. — диапазон от време, през което се приема, че Д. Кантакузин е посещавал Рилския манастир или е пребивавал в него (К. Иречек — ако разпрострем значението на изказването му за Житието и върху Службата, Й. Иванов). Недостатъчността на изворови данни отнася съображенията на изследователите в сферата на хипотезите и затова за някои от тях и двете мнения са еднакво възможни (еп. Партений).

Раздвоение съществува и по въпроса за степента на авторско участие на Д. Кантакузин в създаването на Службата. Никой не оспорва участието му в написването ѝ, но дали цялата Служба е писана от него, или само канонът? Недоразуменията се увеличават от безкритичното използуване на изданието, направено от Неофит Рилски през 1836 г.

Всичко изложено дотук показва колко необходимо е критично издание на текста и колко наложително е въпросите, свързани със Службата за 1. VII., да бъдат изследвани на филологическа основа, да се изоставят несигурните, понякога твърде субективни съображения, да се потърсят по възможност повече точни податки в историята на текста, за да се решат историко-литературните проблеми за мястото на Службата в творчеството на Д. Кантакузин, от една страна, и мястото на Службата в историята на химнографския цикъл за Иван Рилски, в историята на старобългарската химнография.

---

[16] Вж. главата Поетът Димитър Кантакузин, 45—85; специално за Службата 67—71.

[17] Г. Данчев Савов. Българската литература през XV в. Автореферат на дисертация за получаване на научна степен „Доктор на филологическите науки“. С., 1977, 15—16.

РЪКОПИСНА ТРАДИЦИЯ НА СЛУЖБАТА ЗА ВРЪЩАНЕТО НА МОЩИТЕ НА ИВАН РИЛСКИ В РИЛСКИЯ МАНАСТИР

Службата за връщането на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир е посветена на празника, с чието установяване се приключва празничния цикъл за отшелника. Особените условия в поробената от турците българска държава не благоприятстват за широкото популяризиране на празника 1. VII., който в много отношения остава манастирски, локален празник. Изглежда поради това и Кантакузиновата служба не е получила широко разпространение в повече преписи, както напр. службата за празника 19. X. Както може да се очаква, най-ценните преписи се съхраняват в ръкописната сбирка на Рилския манастир. За съжаление до нас не е достигнал нито автограф на Д. Кантакузин, нито съвременен на възникването на Службата неин препис. Несъмнено първоначално тя ще е съществувала като отделна книга, твърде вероятно заедно с житието. Пълните преписи, с които разполагаме, са от по-късно време — от XVIII в. и са обединени в една книга заедно с другите две служби за Иван Рилски — за 18. VIII. и 19. X. Това дава основание да определим ръкописната традиция на Кантакузиновата служба като *прекъсната*, като ръкописна традиция, в която липсват много свързващи звена. Наблюденията над преписите показват, че Службата не е претърпяла редакции и от тази гледна точка ръкописната ѝ традиция може да се характеризира като *затворена*, което от своя страна дава увереност, че в дошлите до нас преписи се е запазил Кантакузиновия текст. Косвено потвърждение на изказаното твърдение намираме в запазените фрагменти от Службата в ръкописи от сбирката на Рилския манастир — № 1/26 от XV в., № 1/29 от 1656 г. и № 1/36 от 1770 г.

Ръкопис 1/26 обобщава химнографските материали за Иван Рилски, съдържа службите за 18. VIII. и 19. X. и каноните на осемте гласа, систематизирани за изпълнението на параклиса за Иван Рилски, установен след връщането на мощите в манастира. (В същност ръкописът е конволют — обединява два ръкописа, поради което някои текстове се дублират, напр. каноните[18]). Сигурно е, че когато е създаван, в манастира са били добре познати произведенията, възникнали по повод връщането на мощите. В този ръкопис бе намерен най-ранен препис на проложните стихове за връщането на мощите[19], в него се намират и седалните и някои от литийните стихири от Кантакузиновата служба. Както каноните, така също седалните и литийните стихири в този ръкопис са извлечени от познатите служби и са групирани по реда на гласовете. Тук на л. 147—148б намираме първата, втората и третата литийна стихира от великата вечерна на Кантакузиновата служба: Гⷭ҇днь оученикъ тⷮїи ѿ млⷣнства бⷭ҇ы . . . Дх҃а бж҃ественаго сїанїє . . .

---

[18] Среднобългарският препис на канона на втори глас от ръкопис 1/26 е публикуван у Ст. Кожухаров. Служба за успението на Иван Рилски (Новооткрита най-ранна редакция от XIII в.). — В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. К. Мирчев. С., 1979, 225—226.

[19] Вж. Ст. Кожухаров. Старобългарски проложни стихове. — Литературна история, 1977, № 1, с. 49, където се предполага Кантакузиновото авторство на стихове за връщането на мощите в Рилския манастир.

Свѣтомъ добродѣтелиѥн своѥ оуꙗснивь б҃гоносе житїѥ . . . На л. 150б—151 намираме седалните на трети и осми глас: Красотѣ бж҃твенѣй желаѥ . . . ѿ юности мȣдре въсѧ ѡставль . . . В ръкопис № 1/29 са поместени същите литийни от Кантакузиновата служба, както в 1/26, но тук вече са преписани и 4-те седални от утринната: л. 95—97; 98б—102б. Ръкопис 1/36 също така съдържа литийните стихири.

В кратка статия за Ив. Рилски Ст. Romански говори между другото и за „една непозната до днес служба“ по ръкопис от Рилския манастир от XVI в., сръбска редакция, и цитира една стихира, която започва с думите: „Рилскаа горо, възиграй, окрьстные съзывающи горы и хльми . . .“[20]. Службата, за която говори Ст. Романски, е тази за 1 юли, цитираната песен е първата стиховна стихира от Великата вечерна, а ръкописът, чиито № не е посочен, очевидно съдържа някой от пълните преписи на Службата.

Посочените фрагменти имат важно значение като връзка с традицията, а за 1/26 може да се мисли, че е съвременен на възникването на произведението и може би седалните и литийните, цитирани в него, са извличани от изгубения автограф на Димитър Кантакузин. Историята на текста на цялото произведение обаче най-добре е засвидетелствувана в пълните преписи.

1. Рилски препис на монах Йоасаф

Рилският препис на монах Йоасаф е направен през последната четвърт на XVIII в. В ръкописа са поместени службите за трите празника на Иван Рилски, но не в хронологията на годишния кръг, а в хронологията на култа към пустинника: най-напред е дадена Службата за 18. VIII. — Успението, следвана от Службата за 19. X. — Пренасянето на мощите, а най-накрая идва Службата за третия празник — 1. VII. — Връщането на мощите от Търново в Рилския манастир, поместена на л. 65а—84б. Ръкописът се съхранява под № 1/25.[21]

В този най-ранен от известните досега цялостни преписи Службата на Кантакузин е пълна. По структурни белези тя отговаря на изискванията на Ерусалимския типик и това е напълно естествено за времето, когато е създавана — XV в. Съответно на композиционните особености на този тип служби тя има 3 дяла: Малка вечерна, Велика вечерна и Утринна. Акростихът в канона е спазен напълно, образуван е от първите букви на всички тропари, вкл. и богородичните: Похвалоу ти о҃че Іѡанне плетȣ Димитрїе. Нека още тук отбележим, че Д. Кантакузин е предал своето име в акростиха не Димитрїй, както обикновено се отбелязва в изследванията, а Димитрїе. Важно за по-късната съдба на канона е това, че осма песен има един тропар по-малко — само 3. Димитър Кантакузин е постъпил така, понеже е схванал думата о҃че като съставена от 3 букви — в ръкописите тя се среща като постоянна титла. И все пак, за да остане верен на принципа, че всяка песен от канона трябва да има толкова тропари, колкото и всички останали, след II тропар на VIII песен е поставено означение, че той трябва да се изпее два пъти. Така е спасен принципът и е спазен акростихът.

---

[20] Ст. Романски. Св. Иван Рилски. — Църковен вестник, № 20—23, 25. VI. 1946.

[21] Отбелязан е у Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир. С., 1902, с. 24.

Същевременно добавката след тропара подсказва, че тя е схващана от преписвачите като важно указание към текста и не е пропускана.

Цялата Служба в този препис създава впечатление у изследователя за опитност и майсторство, проявени от автора. Само в групата на хвалитните стихири се появява една особеност, която подсеща, че може би тук авторът си е позволил индивидуално отклонение. Хвалитните стихири са поставени на пети глас по подобен **Радȣися постниковъ**. Бихме очаквали най-естественото — всичките 4 (3) стихири да се изпълняват по този подобен, но тук срещу III стихира е означен III глас, след стихирата е поставена бележка да се пее два пъти, а следващата **Слава** също е на III глас. Тъй като в цялата Служба се чувствува присъствието на авторската индивидуалност наред с устойчивите жанрови признаци, склонни сме да приемем, че чрез промяната на гласа, а оттук и ритмо-мелодическата структура на хвалитните стихири, авторът е потърсил да засили емоционалното внушение, да увеличи емоционалното напрежение в градацията на празнично-възвишеното настроение, да създаде вътрешно ускорение в движението към кулминацията.

Езикът на преписа — съвсем естествено за XVIII (трета четвърт) — е повлиян от печатните църковнославянски издания, предимно в областта на фонетиката. Например употребата на **ѧ** със звукова стойност **ѧ — видєніѧ, царствіѧ** и мн. др., както и изясняването **ъ**>**о**, например **содєтєлю, плоть, ь**>**є** и мн. др. Много по-важно значение имат редица архаични за XVIII в. особености в езика на преписа, които отвеждат към книжовните явления на XV в. Ще посоча само един пример. В църковнославянския език — стабилизиран като езикова норма след появата на граматиките — употребата на дателен притежателен е значително ограничена за сметка на родителен притежателен. В преписа на инок Йоасаф, който е най-ранен от известните пълни преписи, количествено най-малко са случаите на замяна на дателен притежателен с родителен притежателен, в сравнение с другите преписи. Пример ни дава още заглавието на творбата: **Возвращєніє мощємъ**, докато в други два преписа намираме **Возвращєниє . . . мощєй**. Забелязват се и фонетични сърбизми — изясняване на **ь — а**, които говорят за влияние на препис, битувал в сръбска среда. Подобни явления се наблюдават и в останалите преписи

2. *Препис на йеросхимонах Теофил от 1791 г.*

Вторият препис е поместен в ръкопис № 5/13 от сбирката на Рилския манастир. Ръкописът съдържа жития и служби за Иван Рилски. Кантакузиновата служба се намира на л. 42—56. Приписка на л. 68б съобщава, че ръкописът е писан през 1791 г. по времето на игумена Герасим от **Ѳєѡфиль во Ієросхимонасєхъ грѣшны и послѣднєиши рылєць рукою ҂А҃Ѱ҃Ч҃А҃**. За ръкописа няма сведения в Описа на Спространов.

Текстът на Службата в преписа на Теофил е сравнително най-близо до преписа на Йоасаф, но черковнославянизмите в него са повече. Може да се мисли дори, че Теофил е преписвал от ръкописа на Йоасаф или че е имал под ръка и неговия препис, когато е създавал ръкописа си. Това ни подсказва следното текстологично наблюдение. Във II тропар на IV песен Йоасафовият препис съдържа думата **иноколѣнніих**. В Теофиловия препис, както и в другите, на същото място стои думата **иноплѣмєныхъ**, но веднага след нея в скоби е поставена думата **иноколѣнниіх** само в Теофиловия препис.

Йеросхимонах Теофил предава пълния текст на Службата. Единствена непълнота — очевидно механичен пропуск при преписването — е липсата на богородичния тропар на VI песен: **Даждъ намъ помоціъ** . . . (№ 63 според приетото номериране на песнопенията при изданието).

Ръкописът е използуван от Неофит Рилски и навярно той е бил един от източниците му при подготовката на изданието от 1836 г.

3. Манастирски препис от края на XVIII в.

Наричам този препис Манастирски за удобство — другите преписи също са правени в Рилския манастир. Поместен е в ръкопис, съдържащ служби и жития на Иван Рилски — № 5/32 по библиотечната сигнатура, на л. 1—20. Ръкописът не е отбелязан у Спространов. Текстът на Кантакузиновата служба е пълен. Черковнославянското влияние в правописа и фонетиката на ръкописа е преобладаващо.

4. Препис на йеромонах Даниил Хилендарец от 1809 г.

Четвъртият препис на изследваното произведение също както и предишните е поместен в ръкопис със служби и жития на Иван Рилски, № 1/27 по Спространов,[22] л. 75—88. Съставът на ръкописа е разширен с преписи на каноните и на жития за отшелника. По структура и състав преписът на Даниил Хилендарец от Казанлък не се отличава от другите — съдържа пълния текст на Службата. Езикът му е така повлиян от печатните черковнославянски издания, че би могъл да бъде характеризиран като църковнославянски. Това влияние се забелязва не само във фонетиката, но и в морфологията и синтаксиса. Имам предвид явления като замяната на дателен притежателен с родителен притежателен, засилената употреба на перфект вместо аорист и др. Но тъй като отбелязаните особености както в този, така и в другите преписи, са резултат на иманентни процеси на епохата, на спонтанни реакции на книжовниците в процеса на всекидневно общуване с печатните църковнославянски книги и същевременно на създаване на нови ръкописи, то не бихме могли да говорим за нова езикова редакция. Църковнославянизмите в Данииловия препис са резултат на постепенни напластявания от препис в препис, а не на целенасочена, преднамерена редакторска работа над текста. Нова, църковнославянска редакция — в съвременния смисъл на термина — е създадена няколко десетилетия по-късно от Неофит Рилски при подготовката на изданието на Службата.

5. Изданието на Неофит Рилски

Инициативата на Неофит Рилски да подготви издание на жития и служби за Иван Рилски е всъщност първият опит — на равнището на тридесетте години на XIX в. — за критичен поглед към традицията на ръкописното наследство, свързано с агиографско-химнографския цикъл за Иван Рилски. Неофит, работейки над текста, се отнася критично към ръкописите, открива техните непоследователности в езика и правописа, а дори и в стила, и според възможностите и разбиранията си ги коригира, както сам обяснява в предисловието. Очевидно той е работил с преписите, които познаваме днес, но дали са му били известни други преписи — не знаем. Съпоставянето на неговото издание с текста в ръкописите дава представа как е работил той. Вече са посочени (в изследването на еп. Партений) някои заемки от руската химнографска традиция: вторият канон в изданието си Неофит изцяло заема от Службата за Сава Вишерски, както и кондака, а третата и четвъртата хвалитна стихира са от Службата за Яков Боровитски,[23] като са приспособени за Иван Рилски чрез промяна на името. Заемането на стихири по подобен Радꙋи сѧ постникѡвъ му дава възможност да оформи цикъла на хвалитните стихири по една ритмо-мелодическа схема. Същевременно той отстранява стихирата на III глас.

---

[22] Е. Спространов. Цит. съч., с. 25.

По-голям интерес представя неговото редактиране на канона, очевидно също така продиктувано от желание да се подобри текстът на изданието. Както вече се спомена, думата о͞чє Д. Кантакузин е вградил в акростиха като дума от три букви, без да използува съкратената под титла буква т. Освен това името си той е вградил в акростиха като Димитрїє — в съответствие с традицията (Напр. Григорий Цамблак в акростиха към Служба за Стефан Дечански и Служба за Йоан Сучавски предава името си като Григорїє). Неофит е забелязал това и навярно го е преценил като грешка, та е решил да се намеси и да я поправи.

Акростихът у Неофит привидно напълно съвпада с акростиха в ръкописите, а съответно и редът на тропарите, но след буквата о в думата о͞чє от акростиха започват съществените различия между Неофит и ръкописите. Между буквите о и ч той вмъква тропар с начална буква т, за да получи пълно и правилно вграждане на думата отчє. Оттук, от втори тропар на четвърта песен, до края на осма песен продължава активната намеса на Неофит, неговото редакторско-съавторско преработване на канона. Така е запазен акростихът на Д. Кантакузин, тропарите в канона стават 32, спазена е симетрията в състава на песните и същевременно текстът на акростиха е правилен от гледна точка на църковнославянската норма. Как става това?

Вторият тропар на четвърта песен, използуван като аргумент за времепоявата на Кантакузиновата творба (Твоѧ обытель єѧже ты первый основатєлъ былъ єси...), е съчинен от Неофит. Оттук нататък се получава изместване на целия акростих до началото на девета песен с една буква. Това довежда до вмъкване на нови тропари, до отстраняване на някои тропари от Кантакузиновия текст, до промяна в началото на други — чрез инверсия или замяна на думите, до промяна на местата им в песните. Например тропар I на VIII песен става II, за да отстъпи мястото си на нов, започващ с необходимата буква л.

Вмъкването на буква т в канона и произтеклите от това промени водят до отпадането на такъв хубав Кантакузинов тропар от Неофитовия текст като III тропар на IV песен: Чъстъ болгарскаго рода инокѡмъ. пꙋстыни же гражданинъ изрѣденъ... (№ 48 в издавания тук текст). Изобщо, преработвайки канона, Неофит Рилски отстранява 6 от Кантакузиновите тропари, вместо тях пише нови 6, преработва 5 тропара, а 7 променят местата си. Отпаднали в Неофитовото издание са следните Кантакузинови тропари:
IV песен, III тропар — Чъстъ болгарскаго рода... (№ 48)
IV тропар — Єже хотѧти тебє... (№ 49)

---

[23] Вж. тук бележка 11 и 12.

V песен, III тропар — Аще кто ст҃ыхъ жаждетъ... (№ 52)
IV тропар — Невѣста базмꙋжнаѧ... (№ 53)
VII песен, III тропар — Ꙋмнѣй же и чꙋвъственѣй... (№ 62)
IV тропар — Даждъ намъ помощъ... (№ 63)

Преработването на тропарите от Неофит Рилски е подчинено единствено на стремежа да се изгради правилно акростихът, а не да се внесат промени в идейното съдържание на текста. Преработените, както и новите, написани от Неофит тропари, са изцяло в духа и стилистиката на творбата, на жанра, на целия цикъл за Иван Рилски, който Неофит несъмнено добре е познавал. Намирането на дума с подходяща за акростиха начална буква се осъществява чрез инверсия, синонимна дума или израз, или чрез добавяне на нова дума. Ето как изглежда тази своеобразна поетическа игра:

В IV песен II тропар започва с думите Оснѧвъ слнцꙋ равнѣ ѿчьство си, което у Неофит Рилски става Отечество свое солнцꙋ равнѣ оснавъ· В VI песен е променено началото на 3 тропара:

II тропар — Кантакузин — Естества немощное...
Неофит — Немощное естества...

По-сложно е решението при III тропар:

Кантакузин — Почитаемъ днесъ твоѝ мощей возвращенїе...·
Неофит — Еже ѿ Тернова днесь мощей твоихъ возвращенїе почитаемъ...

По същия начин е намерена и необходимата буква П за IV тропар на същата песен:

Кантакузин — Люди и стадо своего с҃на ... покривай Вл҃чце...
Неофит — Покривай Вл҃чце люди и стадо твоегѡ с҃на...

Преработването на канона, заемките от руската химнографска традиция, амбицията на Неофит Рилски да предложи текстове на изискан църковнославянски език дават основание неговото издание на Службата за 1. VII. да бъде определено като *църковнославянска редакция* на произведението от 30-те години на XIX в. Тази констатация доказва, че само чрез критично издание, съобразено с всички преписи, Кантакузиновата Служба за Иван Рилски най-после може да бъде усвоена като песенно-поетическа творба от литературната история.

6. *Синодални преписи — А, Б, В*

В ръкописна архивна единица № 301 на ЦИАИ към Българската патриаршия се съхраняват ръкописни материали на Недю Жеков, сред които се намират два преписа на Кантакузиновата Служба за Иван Рилски. Поместени са на с. 7—23 и 59—81. Внимателният прочит и съпоставка на текстовете показват, че това са преписи от Неофитовото издание на Службата. В същата папка има и 9 непагинирани листа, които също съдържат копие от Неофитовото издание на службата. Тези 3 преписа — синодални *А, Б, В* — не са използувани при подготовката на текста и в разночетенията, тъй като не съдържат нищо ново, имащо отношение към историята на текста на Кантакузиновата творба. Те би трябвало да се привлекат в изследване за съдбата на Неофитовото издание.

Дотук проследихме пълните преписи на Кантакузиновото произведение и установихме наличието на Неофитова редакция от XIX в. Ръкописите ни предлагат преписи, силно повлияни в правописно и фонетично отношение от старопечатните църковнославянски издания, в които се появяват и фонетични сърбизми. Както вече се спомена, всичко това е напълно естествено за XVIII в., когато руските църковни печатни издания получават широко разпространение из българските земи и постепенно изместват ръкописната богослужебна книга, налагат постепенно църковнославянския език като богослужебен език на българската църква. Това е време, когато вече съществуват църковнославянските граматики, а владеенето на граматически правилен църковнославянски език (руска редакция на старобългарския език, стабилизирана като езикова норма чрез граматиките) е признак на образованост и книжовна култура на книжовниците.

Своята Служба за връщането на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир Димитър Кантакузин е написал на езика, на който през 60-те—70-те години на XV в. пише неговият приятел и съратник в книжовните дела Владислав Граматик — ресавски извод на Евтимиевата книжовна норма. Изказаното твърдение намира подкрепа и в данни от акростиха, който е вплетен в канона. С буквата ȣ от акростиха (**поχвалȣ, плєтȣ**) започват първите думи на III тропар от III песен — **оудалнв сѧ** и III тропар от VII песен — **оумнѣн**. В тези думи ȣ не може да бъде резултат от промяна на извода. Така отпада възможността да се предполага юсов правопис на първоначалния текст, създаден от Д. Кантакузин и се потвърждава схващането за ресавския извод, на който е писал авторът.

Текстологическото изследване на преписите и съпоставителният анализ на състава на Службата за 1. VII. в съответствие с пълния репертоар на химнографския цикъл за Иван Рилски, който съм изработил на основата на повече от 120 преписа от XIII до началото на XIX в., помагат да се решат важни историколитературни въпроси, свързани с книжовното наследство на Димитър Кантакузин. Преди всичко вече не предположително, но с увереност и възможната за материала филологическа точност можем да твърдим, че Димитър Кантакузин е написал *цялата* Служба за връщането на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир. Службата е написана на славянски (ресавски извод на Евтимиевата норма), а не на гръцки език. Четирите пълни преписа са запазили непроменени стуктурата и състава на Службата — триделна композиция от малка, велика вечерна и утринна с един канон, чийто акростих пази името на автора. В българската средновековна литература този тип композиция се утвърждава през XIV в. в творчеството на патриарх Евтимий и търновските химнописци. Произведението на Димитър Кантакузин доказва продуктивността на тази композиция и в дейността на рилската химнографска школа от втората половина на XV в., което е особено важно за продължението на търновските традиции в епохата на робството. Очевидно тъкмо поради използването на най-обемната и съвършена композиционна форма от Кантакузин, в процеса на няколковековното съществуване на творбата не е почувствана нужда от създаването на редакции и творбата е достигнала до нас само в променен *извод*.

Установяването на текста на Служба за връщането на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир открива за историята на литературата и културата на XV в. проблемите на литературния анализ и културно-историческата интерпретация, определя приноса на Д. Кантакузин в заключителния етап от художествената обработка на култа към Рилския пустиножител в дейността на рилската химнографска школа от XV в., чийто представител е той, чрез своята великолепна химнографска творба.

За основен препис при издаването на текста се взема преписът на монах Йоасаф (в разночетенията — Й), а към него се подвеждат разночетения по преписа на йеросхимонах Теофил (в разночетенията — Т), преписа, който наричам Манастирски (в разночетенията — М), преписа на йеромонах Даниил Хилендарец от Казанлък (в разночетенията — Д), а така също и по изданието на Неофит Рилски (в разночетенията — Н), за да се проследи неговата връзка с ръкописната традиция и редакторската му работа.

Текстът се предава без развързване на титлите и със запазване на оригиналната пунктуация. Запазени са и ударенията, чиято правилност или неправилност отразява историята на текста, въпреки че преписът е късен. Отстранена е една графична маниерност на преписвача Йоасаф, която се заключава в следното. Твърде често в средата или в края на думата той изнася над реда буква, която понякога поставя под титла, без това да е съкращение. Например: б̇гатъ, пра̂знꙋвати, пос̀рмнвшее, жн̇тлю и мн. др., или млнтвоⷻ, вопернвⸯ, рождьшн̂, бгатоⷻ и мн. др. Във всички такива случаи, когато изнесената на реда буква не означава съкращение, тя е свалена на мястото си в реда, без това да се отбелязва по някакъв начин. Свалени в реда са и краесловните м, х, за което сигнализира отсъствието на краесловен ъ.

МЦ҇А ІꙊЛІА, ВЪ. А҃, ДЕ́НЬ ВОЗВРАЩЕНІЄ МО́ЩЕМЬ ПРП҇БНАГО
ѺЦ҇А НА́ШЕГО ІѠА́ННА РН́ЛСКАГО:[1]
НА МА́ЛѢН. ВЕЧЕ́РНЫ, ПОСТА́ВНМ, С҇. Д҃, Н ПОЕМ СТ҇РЫ:
ГЛА́СЪ, А҃: П҃О НЕ҇БНЫХ ЧН҇

1. Вре́ме́наа ѻ̓ста́влъ желате́лем вре́ме́нных, тле́ных любвѣ ꙗ҆́кѡ скоро́пре́ходне́н ѡ̓бѣ́гъ,[2] сла́сты возненавндѣ̀ о҆́че тѣле́сные.[3] въ пꙋ́стыню всела́ са ѥ҆̀сн мі́ра ѡ҆рѣ́к се. ѕѣлані́нм воздержа́ніемъ пло́ть нстнвъ. зе́мнн а҆ггл҃ъ показа́ се[4] б҃гоносе:

2. Жела́ніемъ лꙋ́чшым о҆́че распала́ѥм, егда̀ авраа́мскін о҆̀нъ слн́ша[5] гла́съ любе́знѣ те прнзнва́ющ. мі́ръ оста́влъ н҆ въ пꙋ́стыню все́лн са,[6] н

---

[1] В заглавието Т следва точно Й, като запазва и по-старата форма на дателен притежателен возвращеніє мощемъ. М и Д заменят тази форма с род. притежателен. Д Мц҇ъ іꙋлін въ перв҃ны день. возвращеніє ч҇тныхъ мощен прпбнагѡ ѻц҃а нашегѡ Іѡанна Рылскагѡ М изпуска думата ч҃стныхь. [2] Д Ꙗкѡ скоро преходащей ѡбѣгъ; Н . . . ѡбеглъ есн. [3] Д возненавндѣвъ о҆ч҃е тѣлесныа; Н о҆ч҃е возненавндѣвъ тѣлесныа. [4] Д, Н показалса есн. [5] Д ꙋслыша; Н ꙋслышавъ. [6] Д вселнса есн; Н міръ ѡ҆ставнвъ въ пꙋстыню вселнса есн.

тамо къ бг҃ꙋ причастїем свѣтъ бывъ, ѹмъ[1] остывъ д҃шꙋ же очистивъ. и бл҃гы си надѣждъ исполненїе прїѧлъ еси[2]:

3. Ꙗростное д҃ше къ бг҃ꙋ любовїю ѡбꙋздавъ, похѡтно еже есть ѕелиїимъ воздержанїемъ ѹведивъ.[3] но и слѡвѣсное чистою и честою въпѣри м҃лтвою.[4] вл҃цѣ своемꙋ и бг҃ꙋ ѹгодилъ еси блажение. тѣмь те на земли сылою чꙋдѣсъ прославы. и д҃хъ твой въ прѣмырнаѧ селѣнїѧ всели:[5]

4. Чистъ сердцѣм по еѵⷢ҇лском велѣны. смеренъ мꙋдростїю. и бодръ въ молитвахъ.[6] богать слзами и колѣннїими преклонеими, вище естественїим чꙋдним возержанїем, любве и кротости исполнъ, и видѣнми возвышаемъ. и въ лѣпотꙋ[7] почи на тебе Їѡанне д҃хъ бж҃їи:

СЛА́ВА, ГЛА́СЪ, Ѕ҃,: —

5. Метежа мїрскаго ꙗкѡ избеже[8] бг҃омꙋдрѣ. и мльвъ мнѡгых оч҃е. ѹдали сѧ.[9] ѹмъ къ вл҃цѣ своемꙋ и бг҃ꙋ вопѣривъ.[10] добаръ шественикъ къ н҃бсемъ былъ еси, лѣствицѣю мнѡгых добродѣтелей. житїемъ[11] бо а҃ггли ѹдививъ возвеселилъ еси.[12] бѣсы же ѹжасивъ посрамилъ еси, плоти дебѣлство ѿложъ. ѹмъ просвѣти.[13] чꙋдесем изредень делателъ показа се.[14] и нынѣ съ вѣрою раце мощеи прѣдьстоѧщым твоих. тр҃ци съ а҃ггскыми ꙗкѡ прѣдьстое чиими. Їѡанне досточꙋдне пр҃пбне. испроси велїю и богатою м҃лость: —

И НЫНѢ. Бⷢ҇О: —

6. Никтоже притекаѧй къ тебѣ, посрамленъ ѿ тебе исходитъ пречⷭ҇таѧ бц҃е д҃во . . .

НА СТИⷯВНѢ СТⷯРЫ. ГЛА́СЪ. В҃. ПО҃. ДОМѢ ЕФРАТОВ: —

7. Гредыи инѡкъ съслѡвїе радостно. обстꙋпи мощи Їѡанна бл҃женнаго честнїе. поюще пѣнїе съ веселїемъ сп҃асное:[15] —

[1-2] И еже къ бг҃ꙋ ѹмъ твой ѡ҃стилъ еси: и д҃шꙋ ѡчистивъ воздержанїемъ бл҃гихъ твоихъ надеждъ. [3] Т, М ѹведивъ; Д крѣпкимъ воздержанїемъ ѹвѧдивъ; Н . . . ѹвѣдилъ еси. [4] М чистою и частою; Д но и словѣсною чистою въ вѣре м҃лтвою; Н . . . въперивъ . . . [5] Н и въ премїрнаѧ д҃хъ твои всели вселенаѧ. [6] Н въ молитвахъ былъ еси. [7] Н тѣмже и въ лѣпотꙋ. [8] М избѣже пр҃побне; Д избѣглъ еси; Н избѣгъ. [9] Т, М и молвь; Д и ѿ молвъ многыхъ оч҃е ѹдалив сѧ; Н ѹдаливсѧ. [10] Т, М вперивъ; Т въпѣривъ; Н вперилъ еси. [11-12] Н житїемъ бо твоимъ чꙋднымъ а҃ггли ѹдививъ. [13] Н просвѣтилъ еси. [14] Д, Н показал сѧ еси. [15] Д, Н сп҃сителное.

Сⷯ стымъ иже сѹтъ на земли его̀, оудыви г҃дь всѧ хотѣнїѧ своѧ:

8. Пѹстыни радѹи сѧ и взиграи. горо бж҃їѧ возвесели се зрѧщи. иногда бо ѿ мі́ра нн҃ѣ же ѿ Тернова Іѡаннъ к тебе приидѣ: - -

Сⷯ. Восхвалѣт сѧ пр҃пбнїи во славѣ и возрадуетсе: - -

9. Хвалимъ висѡкое твоего житїѧ о҃че.[1] блажим славною ти[2] пр҃пбне паметъ. четемъ и ст҃ых ти мощей[3] днесъ возвращенїе: - -

Слава, и нынѣ. Бⷢо: - -

10. Горе тѣ аг҃гаскы славеть лици. доле члвчаскы молѧще поютъ роды. дв҃о вл҃чцѣ бг҃а намъ плотїю рождьшиѧ: - -

Тр҃о, гласъ д҃:

11. Твоихъ мощей возвращенїем, ѿчаство ти[4] обогати сѧ. цр҃кви же твоѧ сїих прїемши просвѣтли се.[5] и красѹющи се,[6] вѣрных созываетъ съ веселїемъ. свѣтонѡсни ти[7] свѣтло празднѹвати день. гредѣте гл҃юще, и прїимыте бл҃готеи дарѡванїе: - -

Слава. и нынѣ: Бⷢо: Еже:

На велицей вечерни, Бл҃женъ муж : на Гдⷭи возвахъ,

Стїхиры на. и҃. гласъ . е҃. По : Пр҃пбне оче: - -

12. Пр҃пбне оч҃е. бгомѹдре Іѡанне, еже паче оума блаженства желанїемъ. ѕѣлне блажение распалаѧем. мира ѿрек се пѹстыню постиже.[8] пищѹ въменилъ еси, више естественое возржанїе. нищетѹ же бгатаство истинное, паче всѧкаго же бл҃гославїѧ хѹдостъ. напасти и многѡ различнаѧ прїетъ[9] ѿ бѣсовъ искѹшенїѧ. нн҃ѣ же желаемїих краи ꙗкѡ достигь. проси намъ миръ и велїю млⷭть: - -

13. Пр҃пбне оч҃е всечстне Іѡанне. окръстъ мощей прѣдъстоѧще твоихъ.[10] похвалѧемъ трѹды и страданїѧ твоѧ, славим равноагг҃лное ти[11] возржанїе.

---

[1] Д Хвалимъ высѡкагѡ твоегѡ житїѧ оч҃е Н . . . твое житїе. [2] Д славнѹю твою. [3] Н почитаемъ и чⷭтныхъ твоихъ мощей. [4] М отечество твое; Д твое. [5] М просвѣти сѧ; Т погрешно просветил сѧ; Д, Н тѣхъ прїемши просвѣти се. [6] Т красѹщїй сѧ; М, Д, Н и красѧщи сѧ. [7] М, Д твой. [8] Н пустыню достиглъ еси. [9] Т, М приѧть; Д, Н прїѧлъ еси. [10] Д окресть мощей твоихъ предстоѧще. [11] М, Д твое.

чтем по пꙋстыни мѣстнаѧ прѣхожденїѧ, дивим сѧ и чꙋдесемъ ими же обогати сѧ. бл҃жим паметъ твою ст҃ꙋю, возвещаемъ честнаѧ прѣношенїѧ,[1] и поемъ днесъ ꙋсердие[2] возвращенїе. и зовемъ согласнѣ въ частнем ти храме.[3] испроси нам ѿ Хр҃та бг҃а съмиренїе[4] и велїю мл҃тъ: - -

14. Прп҃бне оче, равноаггл҃нѣ Їѡанне. по многых и доблїих терпѣных ти и страданих,[5] неделаною ѿ влкы питаеши се пищею. и тѣло ꙋбо сїимъ несеаним семенемъ. дш҃ꙋ же непрестаною мл҃твою питаше.[6] блажение и просвещаше.[7] и бг҃овни приближив сѧ, и собеседникъ ꙗкоже на синаисцѣй Мѡѵсей гѡръ,[8] дѣанїемъ начинъ, видѣнїемъ соверши. въ бл҃женных села[9] достиже дх҃ъ твои свѣте. четное же ти тѣло[10] ꙗкѡ многоценнїи камень въ сокрѡвница прѣносимо бываше. егоже днесъ возвращенїе любезнѣ[11] чтꙋще, просимъ. испроси намъ ѿ Хр҃та бг҃а, очищенїе грѣховъ и велїю мл҃тъ[12]: - -

СЛАВА, ГЛАСЪ : Е҃ :

15. Прїидыте праздниколюбних множаства.[13] прїидите и инѡкъ сословїѧ.[14] прїидите и ликъ составим. тѣло об'стꙋпльше[15] дивнаго Їѡанна, многотерпѣливное, и прославленое.[16] бѣсы посрамившее, и аггл҃ы возвеселившее. возржанмы[17] крѣпкыми и житїемъ жестокїим бг҃ꙋ ꙋгодившее.[18] и лѣтными прѣхѡжден'ми тлѣнїю неподпадше. и[19] нинѣ со вѣрою прихѡдѣщим, прѡшенїѧ исполнѧетъ. видыте любѡвъ бл҃женнаго къ сеи пꙋстыни, и дивите се,[20] радꙋи сѧ горо со иже въ тебе жывꙋщымы[21] инѡкы, се бо прп҃бнїи ѿцъ съ вамы жытелствовати пакы прїидѣ. дерзайте на страсты и подвизайте сѧ добле.[22] имате бо наставника со вамы сꙋща и не боите се. невыдимо бо своими васъ къ бг҃ꙋ ꙋкрѣплѧетъ мл҃твами. Возꙋпїим[23] въкꙋпѣ, того ꙋблажа-

---

[1] Д приношенїѧ; Н пренесенїа. [2] Д ꙋсердное твое. [3] Д, Н твоемъ храме. [4] М миръ. [5] М терпѣнїих твоих; Д терпѣнїи и страданїи твоихъ; Н терпѣнїихъ и страданїихъ твоихъ. [6] Н питалъ еси. [7] Д питаеши бл҃жение и просвещаеши. [8] М Мѡѵсеи бывъ; Т изпуска думата гѡръ: [9] М въ бл҃женных селенїих; Н тѣмже въ бл҃женнихъ селенїихъ. [10] Н тѣло твое, Д твое тѣло. [11] М, Н прѣнесенїе любезнѡ. [12] Н велїа милости. [13] Д Прїидите праздналюбныхъ собѡры множества. [14] Т инокомь сьсловїѧ; Д, Н Їноковъ сословие. [15] Д, Н ѡб'стꙋпивше. [16] Н и нетлѣнїемъ прославленное. [17-18] Н и воздержанїемъ многимъ бг҃ꙋ ꙋгодившее. [19-20] Н съкращава този текст. [21] Н жителствꙋющими. [22] М доблественнѣ. [23-24] М изпуска думата оче; Н тѣмже велегласнѡ возопїимъ къ немꙋ: радꙋи сѧ Їѡанне.

юще. и гл҃юще. радꙋи сѧ оч҃е,[24] тр҃цы бывъ ч҃тое жилище. раѧ жителю и ц҃ртвїѧ Хр҃това наслѣдниче. радꙋи сѧ, чꙋдѣсъ множаствы обгативїи сѧ ѡ Хр҃та бг҃а, мл҃твенниче теплїи, и предъстателю скорїи. и нн҃ѣ ꙗкѡ[1] дерзновенїе имеѥ, молити молим тѧ чтꙋщым тѧ.[2] даровати[3] велїю и бгатою мат҃ъ[4] : - -

И НЫНѢ, БО҃[5] : - -

16. Въ чермнѣмъ мори, неискꙋсобрачныѧ невѣсти . . .

ВЪХОДЪ. ПРО҃, ДНЕ, И ЧЕТЕНІѦ, ТРИ. ПИСАНИ : МЦ҃А. ОКТОВРІѦ, ·ѲІ НА ЛІТІИ СТІХИРЫ, ГЛАСЪ А҃.

17. Гд҃ь оученикъ тїи ѡ маиства бы.[6] ибо кр҃тъ на рамо въземъ томꙋ послѣдꙋвалъ еси. оускїим шествѡвавъ прпбне пꙋтемъ. вся оумети въмѣни,[7] Хр҃та да приобрѣщеши, къ агглѡм ретъ положивъ[8] воздержанїемъ и мл҃твою. къ бѣсом же во всемъ сопротивленїе мꙋжаскїй.[9] Іѡанне всечтнѣ бгомꙋдре. мл҃твенниче о дшахъ нашых : - -

ГЛАСЪ. В҃ :

18. Дх҃а бжественаго сїанїе ꙗвленнѣ приемъ. дꙋхы лꙋкавствїѧ прогналъ еси славне. и ꙗкоже въ воздержаных и терпѣных. тако и въ чꙋдодѣиствых изрѣдѣнь показа се. ѕвѣзда свѣтла ꙗви се мїрови блаженнѣ[10] свщее въ нѡщы грѣха просвѣщаѧ оче. и прошенїѧ к тебе притекающым: съ вѣрою. подаваѧ. чтꙋщым[11] твои свѣтоносиїи молѣбне день.[12] Іѡанне прпбне, иноꙋкꙋющым[13] оукрашенїе. и мл҃твенниче о дꙋшах наших : - -

---

[1-2] Н ꙗкѡ дерзновенїе имеѧ къ немꙋ многое, не престаи молити ѡ насъ чтꙋщихъ тѧ. [3] Д даровати нам. [4] Д твою мать. [5] В указанията за богородичния преписите се различават: Й дава догматика на пети глас Въ чермнѣмъ мори, Т и Д вземат популярната стихира на патриарх Герман Вострꙋбимъ трꙋбою пѣсней, докато М се задоволява само с неопределеното отбелязване Бг҃ородичен. [6] Н былъ еси. [7] Д вмѣнивъ; Н и вся оумеτы вмѣнилъ еси. [8] Д, Н къ аг҃гломъ ревность положивъ. [9] Д сопротивила сѧ еси мꙋжески; Н бѣсѡмъ сопротивила сѧ еси во всемъ мужески. [10] Д ꙗвила сѧ еси мїрови бл҃женне; Н мїрови ꙗвила сѧ еси блаженне, [11-12] Д чтꙋщымъ твои свѣтоносный и молебный день: Н . . . молебнѣ праздникъ. [13] Д иночествꙋющым.

ГЛА́СЪ, Д҃ :

19. Свѣтомъ добродѣтелен, свое[1] оуꙗснивъ бг҃онѡсе жытїе. весъ свѣтозаренъ былъ еси. зарею[2] бж҃ественаго оумнѣ свѣта, дш҃ȣ свою и ср҃це просвѣтивъ. свѣтло прѣиде житїѧ сего поприще.[3] въ свѣтлѡстех ст҃ых достигь[4] оч҃е. и нынѣ свѣтȣ первомȣ и началномȣ[5] ꙗко прѣдьстое. съ свѣтлыми агг҃лскыми чини, и ст҃ых дȣсы. ѡ тми грѣховъ насъ изимае.[6] свѣтом бл҃агодати просвѣщан[7] Іѡанне. и свѣта невечернаго причастники[8] мл҃твами сы[9] сотвараѧ : - -

ГЛ҃А Ѕ҃ :

20. Прѣславных чȣдесъ дѣиствы обогатив сѧ[10] присно паметнѣ оч҃е. въ животѣ же и по смерти. бѣсы лȣкавїѧ прогонѧа.[11] болѧщыѧ исцѣлѧе. невѣрнїѧ оужасае казнїю. вѣрные оуꙗснѧа[12] чȣдеси. землю пройдѣ исправлены твоих множаство, слава же твоѧ по васȣдȣ протече. тѣмже и мы днѣсъ чада твоѧ, собравше сѧ въ частнем ти храмѣ.[13] ст҃ых ти мощен[14] возвращенїе чтѣмъ. и молим' тѧ прилежно молити за дш҃ы наша : - -

21. Въ радостъ агг҃лѡм пожылъ еси прп҃обне. въ облыченїе немощи и подсмѣхъ[15] лȣкавым бѣсѡм. въ ревностъ и похвалȣ оч҃е бг҃а любещым. ва салыкьствованїе[16] ст҃ым и праведным. въ наше веселїе и праздникъ свѣтлъ чадъ твоих. въ наслѣдїе цр҃твїѧ нб҃наго досточȣднѣ : - -

СЛ҃А. ГЛ҃А. Г҃.

22. Праздникъ бл҃агонарочитъ стецѣм се. хр҃толюбцы. Іѡанна бг҃онѡснаго оц҃а мощен возвращенїе. слн҃цȣ бо равнѣ днесъ сїѧетъ, и съ вѣрою приходѧщым, оумы и ср҃ца просвѣщаетъ. и когождо прошенїѧ исполнѧетъ, тѣмже сошедше сѧ въ чт҃нѣмъ егѡ храмѣ, того оублажающе, Хр҃тȣ бг҃ȣ нашемȣ въззовем всы единодш҃но. чл҃вколюбче гл҃юще вл҃ко, воставн сѣнь падшȣю

---

[1] Д твое. [2-3] Д и Н показват общи редакционни особености по отношение на Й : зарею бж҃твенагѡ свѣта . . . свѣтло прешелъ еси житїѧ твоегѡ поприще. От Н Д се отличава само по: оума свѣта ; М житїѧ своегѡ. [4] Д, Н достиглъ еси. [5] Д свѣтȣ первоначалномȣ. [6] М изимаѧ; Н насъ изимай. [7] Д просвѣщаѧ. [8] М липсва думата причастники. [9] Д мл҃твами твоими насъ. [10] Н обогатившȣ сѧ тебѣ. [11-12] Н . . . прогонѧющȣ . . . исцѣлѧющȣ . . . оужасающȣ . . . оуꙗснѧющȣ. [13] Д, Н твоемъ храмѣ. [14] М. Д. Н ст҃ыхъ твоихъ мощей. [15] Н во обличенїе же и посмѣхъ. [16] М въ солнкоствованїе; Д въ ликоствовании.

и не прѣдаждь кѡнечномꙋ запꙋстенїю, еже вратѡм адовим не ѡдолѣти реклъ еси. да не прѣмогꙋтъ наша беззакѡнїѧ пꙋчинѣ твоеѧ мⷭ҇ти. но за бл҃гостъ твою ѹщедри люды твоѧ. мл҃твамы[1] ст҃ыхъ твоихъ апⷭ҇лъ. и сщен-нїих ерархъ.[2] и прпⷣбнаго Іѡанна. и здѣ сошедшым се православнымъ днесъ, дарꙋй велїю и бг҃атою милость: - -

И НЫНѢ : ГЛⷭА ТОⷤ

23. К тебе нн҃ѣ всепѣтаѧ прибѣгаемъ. и[3] въ млтвꙋ призиваем смѣренны рабы твои тебе, ка ис тебе рожденномꙋ чистаѧ бг҃ꙋ нашемꙋ.[4] не прѣзри погибающых[5] ѡ дв҃о. не ѿврати лицѣ твое ѿ насъ прѣблагаѧ. не ѡстави насъ всекѡначнѣ погибнꙋти. да не прѣданны бꙋдѣм вѣчнѡмꙋ запꙋстенїю. согрѣшыхѡм[6] безаконновахѡм и вѣми. неправдовахѡм прѣстꙋпихѡм и ис-повѣдаем. но иного не познахѡм бг҃а. ни поклонихѡм сѧ богꙋ чꙋждемꙋ. припадни[7] къ Хрⷭ҇тꙋ бг҃ꙋ нашемꙋ молѧщи сѧ. простри рꙋцѣ има же того носила еси и правѣднїи егѡ иже на нас носими[8] ѿврати гнѣвъ. благопрѣ-мѣнна того къ намъ влачце сотвори. ѹстави[9] црковное смꙋщенїе прѣнепо-рочнаѧ ѹстави. злых ношенїѧ[10] пресѣци. и спси[11] рабы твоѧ благостыю[12] твоею. обветшахом бо въ ѿчаѧнїи. ниспосли ꙗкоже первее[13] богатаство ми-лости твоеѧ.[14] исправи наше ѿ врагъ сгрѣченїе.[15] и спаси всецрце достѡѧнїе твое[16] спаси; елыка бо хѡщеши можеши: - -

НА СТІВНѢ, СТРЫ . ГЛАСЪ. А҃ :

24. Рилскаѧ горо взиграй. окрьстные созиваюцы горы и холмы. про-свѣтивїи бо тѧ твой жителъ. ѿ многа оставль тѧ врѣменѣ, нн҃ѣ. прїидѣ.

[1-2] Текстът в Н е разширен по следния начин: мл҃твами славныхъ апⷭ҇лъ твоихъ, и сщ҃енныхъ Іерархѡвъ, преподобныхъ же и мꙋченикъ, и всехъ ст҃ыхъ твоихъ. [3-4] Н и въ матвꙋ тѧ призываемъ, ко из тебе рожденномꙋ бг҃ꙋ нашемꙋ чⷭ҇таѧ, смиренїи раби твои. [5] Н насъ погибающихъ. [6-7] Д согрѣшихом бо и безаконовахомъ всѣми, неправдовахоⷨ пред тобою, но и исповѣдꙋемъ иного не познахомъ бг҃а, ни поклонихом сѧ чꙋждемꙋ бг҃ꙋ. развѣ сн҃а твоего дв҃о. и припадни . . . Н ни чꙋждемꙋ поклонихом сѧ бг҃ꙋ. припадни ѹбо . . . [8] Д наносими. [9] Н пропуска ѹстави. [10] Д поношенїе; Н наношеныѧ; в Т погрешно нашеѧ. [11] М, Д обнови. [12] Т, М, Д, Н благодатїю. [13] Д низпосли ѹбо на насъ; Н низпосли ꙗкоже прежде. [14] Д бо-гатыѧ твоѧ мⷭ҇ти. [15] Н слѧченїе. [16] В Н текстът на „славата“ завършва с думата твое:

веселите се и радꙋйте се міра ѿрекшен[1] сѧ. ꙗкоже бо древле міръ, тако и нн҃ѣ градъ оставлъ.[2] къ вамъ въ пꙋстынню притече. да возплещꙋт же въ весели рꙋкама. иже окрьстъ хрⷭ҇тонменити людїе. и вси вкꙋпѣ къ рацѣ оц҃а припаднемъ.[3] любезнѣ лобзающе[4] и Хрⷭ҇та славеще : - -

Сⷯ. Чⷭ҇тна пред Гⷭ҇демъ смерть : - -

25. Ѹскїим и прискꙿрбнїим шествѡвавъ прпⷣбне пꙋтем. въ вечнїи достоинно вошелъ еси живот. широкаго ѿвращати[5] се наказалъ еси, ꙗкѡ въ пагꙋбꙋ ѿводѧщаго.[6] древным[7] великым ревнꙋе ѿц҃ем различїем добродѣтелеи.[8] тѣхъ и дарѡваныем сподобы сѧ славнѣ, и нн҃ѣ своими м҃лтвами[9], наша недостатки исполни : - -

Сⷯ, Бл҃женъ мужъ боѧи се Гⷭ҇а : - -

26. Чиста те д҃шею вѣрꙋемъ[10] и тѣлом. аг҃гла[11] земнаго нарицаем воздержанїем. ч҃лвка нбⷭ҇наго непрѣстанным славословїемъ, и къ горнїим оума оутвержденїемъ. тамо бо твое желанїе оутвержденно бѧше, ѿ онꙋдꙋ же и озаренїе прїемъ. нбⷭ҇наго црⷭ҇твїѧ наслѣдїемъ, ѿ Хрⷭ҇а б҃га прпⷣбнѣ обгатил се еси : - -

Слⷡ҇а гл҃а . и҃.

27. Црⷭ҇каго видѣнїѧ. и събесѣдованїѧ, ѿреклъ се еси треблаженне.[12] црⷭ҇твꙋющих црⷭ҇ꙋ и весѣхъ содѣтелю оугодити желае.[13] и[14] ничтоже забавлѧющее того любвѣ. въ себе имѣти хѡтѣ.[15] смѣреномꙋдрїю образъ бывъ.[16] и пꙋстынножитель изрѣднъ. хꙋждъшее лꙋчшемꙋ въ конецъ покоривъ. и плоть д҃хꙋ порабѡтивъ, еже по образꙋ и по подобїю. сохранилъ еси. тѣмъ тѧ съ ст҃ыми и прпⷣбны почитающе, вѣрою оублажаемъ и молимъ оч҃е Іѡанне. молити сѧ[17] Гⷭ҇двы о д҃шах наших : - -

---

[1] М ѿтрекшій сѧ. [2] Д оставивъ. [3] Д припадемъ. [4] М, Д лобизающе.

[5-6] Н ѿвращати сѧ, ꙗко въ пагꙋбꙋ ѿводѧщагѡ наказал еси. [7-8] М, Д древнымъ ревнꙋѧ ѿц҃емъ различїемъ добродѣтелей ; Н древныхъ ревнꙋѧ оцевъ разиичнымъ добродѣтелемъ. [9] Д твоими м҃лтвами ; Н . . . к бг҃ꙋ молитвами. [10-11] Д и тѣломъ вѣрꙋемъ, и аг҃гла. [12] Т, М, Д, Н пребл҃женне. [13] Т желані [14-15] Д и ничтоже ѿлꙋчающій тѧ ѿ любве его восхотѣлъ еси : Н и ничтоже ѿ разлꙋчающихъ тѧ тогѡ бжественныѧ любве въ себѣ имѣти хотѧ. [16] Н былъ еси. [17] М, Н моли сѧ.

И҆ НЫ́НѢ, БⷢО : - -

28. Безневѣ́стнаѧ дв҃о. ꙗ҆́же бг҃а неизрече́ннѡ заче́нши пло́тїю. . .

ТРОПА́РЪ, ГЛА́СЪ, Д҃, ПІСАНЪ. НА МА́ЛѢЙ ВЕЧЕ́РНИ.

СЛА́ВА И҆ НЫ́НѢ БⷢО : БЦ҃Е ДВ҃О :

НА ОУ҆́ТРЕНИ. ПО А҃. И҆ СТІХОЛО́ГІИ СѢДА́ЛЕНЪ. ГЛА́СЪ. Г҃:

ПО̑ КРАСѠТѢ ДѢⷭТВА : - -

29. Красѡ̀тѣ бжⷭ҇твенѣ̆и[1] жела́е. кра́сных мі́ра ѹ҆дали́ сѧ.[2] стра̑нмы и҆ воздр́ъжа́нїем и҆ мл҃тва́ми[3] а҆́гг҃лы ѹ҆диви́въ, чл҃вкы возвесели́лъ є҆сѝ. тѣ́мъже сме́ртъ поко́и ти бы́стъ, въ вѣ́чное бо пре́шедъ бл҃же́нство, съ вы́ше нази́раеши. че́стное ти[4] о҆бстоє́щых и҆ просла́вленное тѣ́ло дне́съ. про́сѧ ѿ Хрⷭ҇та съмире́нїе и҆ ве́лїю мл҃сть[5]: - - два́жди:

СЛА́ВА, И НЫ́НѢ : БⷢОРОДИЧЕНЪ :

30. Красѡ̀тѣ дв҃ства твоегѡ̀, и҆ пресвѣ́тлой чⷭ҇тотѣ̀ твое́й, Гаврі́илъ ѹ҆диви́въ сѧ . . .

ПО В҃ МЪ СТІⷯОСЛОВИ С̑Ѣ, ГЛА́СЪ. И҃. ПО̑, ПРѢМꙊ́ДРѠСТЫ :

31. Ѿ ю҆̏ности мꙋ́дре всѧ̀ о҆ста́вль,[6] жите́нскаѧ кра́снаѧ же и҆ лѣ́потнаѧ. ѹ҆се́рдно послѣ́довалъ є҆сѝ зва́в'шемꙋ тѧ̀ пр̑пбне, въ по́стѣх и҆ по́двиѕехъ тѣ́ло и҆знꙋ́раѧ. и҆ къ лꙋ́ч'шими при́сно жела́нїемъ взима́ѧ сѧ. ѿ о҆нꙋ́дꙋ же и҆ бл̑гтъ и҆сцѣле́нїемъ по достоѧ́нїю тебѣ̀ да́стъ сѧ[7]. цѣли́ти не́дꙋжные и҆ стра́сти прогони́ти, І҆ѡа҆́нне прⷣебл҃же́не. мо́ли Хрⷭ҇та бг҃а. грѣхо́въ ѡ҆ставле́нїе дарова́ти чтꙋ́щим съ любо́вїю ст҃ꙋю па́мѧть твою̀: - - Вⷲ.

СЛА́ВА И НЫ́НѢ, БⷢО :

3ѿ. Ꙗ҆́кѡ дв҃ꙋ є҆ді́нꙋ въ жена́х. тѐ без'сѣ́мене ро́ждьшꙋю бг҃а пло́тїю всѝ бл҃жим ро́ды чл҃чскии. ѻ҆́гнь бо всели̇ сѧ въ тѧ̀ бжⷭ҇твенны.[8] и ꙗ҆кѡ ма̑ица̀ до́иши зижди́телѧ и҆ гдⷭ҇а. тѣ́м'же а҆́гг҃ла'скии и҆ чл҃чьскы рѡд. досто́йно сла́вим пр҃ѣстое рождьство̀ твое. и согла́сно вопїем’ти, моли Хрⷭ҇та Бг҃а. грѣ́хѡвъ[1] ѡ҆ставлені́е дарова́ти. воспева́ющїим до́инно сла́вꙋ твою[2]; - -

---

[1] М б҃жественныѧ. [2] Д ѹ҆далив сѧ; Н ѹ҆далил сѧ єси. [3] Н и непрестанною молитвою. [4] Д, Н чⷭ҇тное твое. [5] Д ѿ Хрⷭ҇та б҃а велию мать; Н . . . велиѧ милости. [6] Д ѡставилъ єси; Н ѡставивъ. [7] Д даде сѧ; Н б҃лгодать исцѣлениѧ тебѣ даде сѧ. [8] Д б҃жества.

ПО ПОЛЇЕЛЕИ, СѢ̂. ГЛА́СЪ. Д҃. ПО҃. ОУ҆ДЫВИ СѦ І҆ѠСИФЪ : - -

33. Оу҆дыви́ше а҆гг҃лы. вы́ше е҆стествено́мꙋ ти терпѣ́нїю. са́нѡмꙋ же твоих ѻ҆чїю и҆стѡ́чникꙋ, и҆ всенѡщнїимъ[3] на мл҃твѣ стоѧ́нїем, мрачнїе пѣщерѣ вселе́нїем, и бѣсовскым чести́им напад’ѣнїемъ и҆ страхова́ними[4] ꙗ҆же мꙋжественно претѣ́рпевъ,[5] премирнаа до́инно поко́ища[6] дх҃ъ твои достиже. чтнїе же ти[7] мощи посрѣде ча́дъ твоих въ ра́цѣ прѣд’лежа́тъ[8] и҆хже воз’вращенїе съ вѣ́рою и҆ любѡвїю, дне́съ чтꙋще мо́лим тѧ̀ ѻ҆че Іѡа́нне ꙗ҆кѡ дерзновѣнїе и҆мꙋща. мл҃и Хрⷭ҇та Бг҃а ст҃е. ѡ҆ дш҃ах на́ших ; - - Вⷲ.

СЛА̀ВА, И҆ НН҃Ѣ. БⷢО :

34. Оу҆диви́ сѧ І҆ѡсї́фъ, па́че ѥ҆ствено́е зрѐ. и҆ вънима́ше мысл́їю рꙋнов-на́го дожда. . .

ТА́ЖЕ. СТЕПЕ́ННА, А҃ И҃ А҆НТЇФѠНЪ Д҃. ГѠ ГЛА́СА ; ПРОКЇ́МЕНЪ :

ЧТ҃НА̀ ПРЕД’ ГД҃ЕМЪ СМЕ́РТЬ ПРП҃БНЫХЪ Е҆ГѠ. Сⷯ :

ЧТО̀ ВОЗДА́МЪ ГД҃ВИ Ѡ҆ ВСѢ́ХЪ : ВСѦ́КОЕ ДИХАНЇЕ :

СТⷯРА, ПО Н҃. ѰА́ЛМѢ ⁖ ГЛА́СЪ. Ѕ҃.

35. Дх҃а ст҃аго хрⷭ҇тоименниты собра́вше сѧ днесъ[9] бл̂гтїю. ли́къ соста́вл’ше въ чт҃нѣмъ ѻ҆ц҃а̀ храмѣ. прѣбл҃гаго вл̂кꙋ Бг҃а на́шего сла́веще. вино́вникꙋ праздни́ка. прп҃бномꙋ І҆ѡа́ннꙋ мл҃бнѣ рцѣ́мъ.[10] моли́ти[11] сѧ прилѣ́жно Гд҃ви всѣхъ избавити сѧ ѡ҆ всѧ́каго врѣда и ско́ръбы. и҆же ѿ дш҃е свѣтлїи[12] то́го̀ тразднꙋющих, всѐчⷭ҇тнїи де́нешнїи праздникъ[13] : - -

---

[1-2] Краят на този богородичен, който не е оригинален, но принадлежи на византийската традиция, у Н има следният вид: согрѣшенїи ѡставленїе даровати покланѧющим сѧ вѣрою рождествꙋ твоемꙋ. [3-4] М и всеноцїномꙋ на молитвѣ стоѧнїю, мрачнїѧ пещерѣ вселенїихъ и бѣсовских частих нападанїи. и страхованїи; Д . . . мрачнꙋю . . . и бѣсовскимъ частимъ нападенїемъ и страхованїемъ; Н и бѣсовскимъ страшнымъ нападенїемъ. [5] Т, М мꙋжески; Д ꙗже мꙋжески претерпѣлъ еси; Н ꙗже всѧ мꙋжески притирпѣвъ. [6] М достигалъ еси примирнаѧ достоино селенїѧ дхъ твои достиже; Д селенїѧ; Н въ премир-наѧ . . . селенїѧ. [7] Н твоѧ мощи. [7-8] Д твоѧ мощи въ рацѣ прѣд’стоѧтъ посредѣ чадъ твоих. [9] М днесъ собравше сѧ. [10] Д молебно рцемъ; Н молебнѣ воззовемъ. [11] Д моли сѧ. [12-13] Д свѣтло тѡго празднꙋюще всечⷭ҇тный днешнїи его праздникъ; Н свѣтлыи твои праз-днꙋющимъ . . .

КАНО́НЪ, БЦ҃Н НА Ѕ҃: И҆ ПРП҃БНАГО. НА Н҃: КАНО́НЪ ПРП҃БНОМ8 НО́СЕ КРА́ЕГРАНЕ́СЪ СН҃ЦЕ. ПОХВАЛ8́ ТИ О҆Ч҃Е І҆ѠА́ННЕ. ПЛЕТ8҃ ДИМИ҃ТРІЕ. ГЛАСЪ А҃. ПѢСНЪ. А҃.[1]

І҆рмо́с : Твоѧ побѣдите́л҃ дсн :

36. Плестн[2] пѣ́нїе сї́е ма́лое. мо́щен возвраще́нїю. твоего́ Хр҃те мо́н оу҆гѡ́дника. въ ѡ҆верзе́нїе оу҆́стъ свѡ́во да́р8н[3] по досто́инств8 сего́ восп́ѣтн чл҃вколюбче : - -

37. О҆́ч҃е І҆ѡанне. ꙗ҆кѡ жыв8 с8щ8 тн. жывн бо бг҃8 всн пра́вѣдин. тако[4] твонм чтн̃їнм вѣща́ю мо́щем н ма́лю.[5] ра́з8мн пѣ́нїю[6] сем8 ма́твамн сн да́р8н[7] : - -

38. Хва́лю твое́ въ п8́стынꙗ вошествї́е[8]. оу҆блажа́ю н е҆́же въ нен по́двнгы.[9] похвалѧ́ю а҆́гглоподо́бное возде́ржанїе. почнта́ю па́мѧтъ[10] пою́ тн н мо́щем возвраще́нїе[11] : - -

Бо҃ :

39. Вса́къ оу҆́мъ а҆́гглскн н чл҃вческїн. тебе́ хвалнтн ѡ҆ дв҃о достонно не воз҆магаетъ,[12] бг҃а бо паче оу҆ма́ Нсаѡва ро́днла е҆сн : - -

Пѣ҃ Г҃. І҆рмо́съ. Е҆дн́не вѣ́ды :

40. Антонїю велнком8. дре́вле дывным просїѧ́вшым ѡ҆ц҃емъ. оч҃е жытыю поревнова́въ.[13] сы́хъ[14] н ч8дѣ́сем дѣ́латель, бжтвеною бл҃гтыю бы́стъ.[15] тѣм҆тѧ по долъг8 чтѣмъ пр҃пбне[16] : - -

41. Лаѧнїѧ бѣсѡвскаѧ. н мнѡга тѣхъ въ п8стынн нападанїѧ. нн въ чтоже въмѣннвъ бл҃женне. добродѣтелмы на нбса ꙗ҆кѡже лѣствнцею. къ желаемом8 Хрт҃8 вл҃це своем8 взнде[17] : - -

---

[1] В Д канонът за Иван Рилски се преплита с богородичен канон на втори глас. Преписвачът е пропуснал да отбележи акростиха в надписанието на канона. М егоже краеграннесіе. [2] Д плет8щн. [3] Д дар8н мн; Н мн дар8н. [4-5] М тако твоей честностн вѣщаю н молю; Н тако твоей стостн . . . [6] Т погрешно пише раз8мнн; Н къ пенію. [7] Д, Н молнтвамн твонмн даруй. [8] Д ѡшествіе. [9] Д подвнгы твоѧ. [10] М почнта; Д памѧть твою. [11] Д пою твонмъ мощемъ возвращеніе; М мощей; Н пою н чтныхъ твонхъ мощей возвращеніе. [12] Д по достоѧнію не можетъ; М, Н достойно не можетъ. [13] Д жнтію нхъ поревновалъ есн. [14-15] Д тѣхъ ч8десъ дѣлателъ бывъ бжественною блгодатію. Н былъ есн. [16] М, Д тѣмже . . . чтнмъ; Н тѣмже тѧ по долг8 оублажаемъ препбне. [17] Д влце твоем8 возшелъ есн; М, Н . . . возшелъ есн.

42. Ѹдаливъ сѧ члⷡ҇къ,[1] бг҃ꙋ приближил сѧ єси. тлѣнное оставль[2] житїе нетлѣнное притежа.[3] и҆ здѣ ѹ҆бо бг҃ъ тѧ прослави чꙋдеси. таможе цⷭ҇твїемъ ѡ҆бг҃ати нбⷭ҇нїим : - -

Бⷢ҇о :

43. Те роды рѡⷣвъ по долгꙋ[4] похвалѧемъ. по побнѡⷣмꙋ же ваⷣчце не возмагаем̓.[5] єдїна бо невъмѣстимаго вомѣсти[6] гдⷭ҇а. и҆ ѻ҆гнь бжⷭ҇тва въ чрѣвѣ своем неопалнѣ понѣсѧ[7] : - -

Сⷣѣ гⷭ҇л. и҃. ПРѢМУДРОСТИ:

44. Прѣмꙋдрости слова, на бжⷭ҇твеннѣ пѣрсы возлег̓шемꙋ но и҆ въ рѡжденныⷯ женами бѡлшемꙋ прⷣтче. єдїноименствомъ[8] ѻ҆ч҃е Іѡанне ѡ҆бг҃ащ сѧ, ѡ҆бѡиⷯ и҆ житїю поревновалъ єси блаженнѣ. чистотою[9] срⷣца, и҆ въ пꙋстыни пребыванїем.[10] выше єстественїим[11] прпⷣбне воздержанїем тѣмъ достойное покланѧемаго[12] жꙑлище дх҃а былъ єси.[13] чꙋдѣсъ разлꙑчнїиⷯ дѣиствїемъ прославил сѧ єси. мли Хрⷭ҇та бг҃а, грѣхѡвъ оставленїе дарѡвати. воспѣвающым съ любѡвїю[14] ст҃ꙋю памѧтъ твою: - - Вⷮ.

Слⷡ҇а, и҆ нн҃ѣ. Бⷢ҇о

45. Премꙋдрость рождъшїѧ составнꙋю, ѻ҆ч҃ее слово Хрⷭ҇та бг҃а нашего, творца всѧческиⷯ. єдїна всестаѧ прѣнепорочнаѧ бг҃оневестнаѧ. крине благоѹханнїи ѿ ѹдолїѧ израсти[15] смиренїѧ чл҃вчства. ѻ҆блаче[16] свѣтозарнїи и сл҃нцѣвиднїи бжⷭ҇тва ꙗко носило.[17] лѣствицѣ ѹтверждена высѡкаѧ[18] и двери таиннаѧ цр҃а славы. всѧ[19] добра єси и красна, ꙗкѡ єстества цвѣтъ неѹвѣдаеми.[20] тѣмъ въ воню мѵра твоего многыⷯ ти благодѣѧны потѣкъ[21]

---

[1] Д ѿ члвѣкъ. [2] Д, Н оставивъ. [3] Д прїѧлъ єси; Н стѧжалъ єси. [4-5] М . . . по подобїю; Д по долгꙋ восхвалити не возмогаем ваⷣчце; Н по достоѧнїю не возмогаемъ ваⷣчце. [6] М, Д, Н вместила єси. [7] Д во чревѣ твоемъ неопално носѧщи; М, Н во чревѣ твоемъ неопално понесла єси. [8] Н тезоименитствомъ. [9-10] Н Чистотою сердечною и пꙋстинным пребыванїемъ. [11] Д естества. [12-13] Н прест҃аго дх҃а жилище былъ єси. [14] Н празднꙋющимѣ любовїю. [15] М израстшїи. [16-17] Н облаче солнцезрачный бж҃ества ꙗко носило. [18] Н лѣствице высокаѧ. [19-20] Н всѧ добра єси и красна и порока нѣсть въ тебѣ чⷭ҇таѧ. [21] Н потокъ.

влчце. ѿ срца к тебе вопїю, мли егоже родла еси бгѡтроковицѣ. грѣхѡвъ прощенїе и млть подати, вѣрно[1] воспѣвающым прсно славꙋ твою[2] : - -

ПѢСНЬ. Д. Їрмосъ. Горꙋ тѧ блготи б: - -

46. Иже ннѣшнѧго рода православны. и паче инѡкъ съслѡвые. стѣкше сѧ оусерднѣ. къ рацѣ припадающе Їѡанна дывнаго. и кождо даръ равенъ оусердыю прїими[3]: - -

47. Оснѧвъ слнцꙋ равнѣ ѿчьство си.[4] просїѧ же и въ иноколѣннїих чꙋдѣсмы.[5] въ Срѣцъ пакы прїидѣ[6] но и Терновъ облгодѣтел'ствилъ еси.[7] ннѣ же въ пꙋстыню возврати сѧ.[8] въ нейже влце. своемꙋ[9] оугодилъ еси: - -

48. Чъстъ[10] болъгарскаго рода[11] инѡкомъ пꙋстыни же гражданинъ изрѣденъ и о вѣрных млтвеникъ тепалъ.[12] ꙗкѡ чꙋдѣсем[13] истѡчника, тѣ вѣрно оче восхвалѧемъ: - -

49. Еже хѡтѧти ти сѧ и мощи есть.[14] тѣм'ти припадающе молим сѧ. стадо своего сна влчце сохранѧи. и ѿ врагъ видимих и невимых неврѣжденно соблюди чтта: - -

ПѢ. Є. Їрмосъ: Просвѣщей сїѧнием.

50. Їѡанне всечтнѣ; агглѡм равностоѧтелю. твоих мощей возвращенїе чтꙋще, ꙗкоже Двдь прѣд сеним древле ковчегом скачеще[15] дхѡм вѣрно[16] играем веселѧще сѧ: - -

---

[2] Н воспѣвающимъ достоино славꙋ твою. [3] Д оусердно да грїимемъ; Н оусердїѧ да прїиметъ. [4] Н Отечество свое солнцꙋ равнѣ осїавъ; Д . . . отечество твое. [5] Д въ иноплеменныхъ чꙋдесмы; Н въ иноплеменныхъ чꙋдесы; Т след иноплѣменныхъ веднага в скоби добавя (и въ иноколѣннїих), което намираме и в Й. Фактът е показателен за връзката между двата преписа. [6] М Сердецъ; Н пришелъ еси. [7] М, Д ѡблгодѣтелствовалъ еси; Н ѡблгодѣтелствовавъ. [8] М паки возврати сѧ: Д возвратив сѧ; Н паки возвратил сѧ еси [9] Д твоемꙋ. [10] В Н този тропар Неофит Рилски е заменил с друг, който започва с буква Т. Вмъкването на още една буква в акростиха налага и по-нататъшни промени, които преследяваме до края на осма песен. Цитираме Неофитовия тропар с буква Т: Твоѧ обитель, еѧже ты первый ѡснователъ быль еси оче, видѣвши тѧ днесъ ꙗко жива къ ней возвращающа сѧ, возрадова сѧ неизреченнѡ. и съ любовїю прїѧ тѧ многою, ꙗко своего оца и застꙋпника теплаго. [11] Д рода бывъ. [12] Д теплѣишый. [13] Д чꙋдесъ. [14] М еже хотѧти тебѣ и можеши, тѣмже . . . ; Д Еже хощеши и можеши чтаѧ. [15] М скачꙋще; Д скакаше. [16] Д вѣрно и мы.

51. Ѡ желанїѧ велика, твоего оч҃е къ сей пꙋстыни, се бо нн҃ѣ ꙗвѣ сотвори. къ сеи возвраще многострадалнїим си тѣломъ[1] : - -

52. Аще кто стыхъ жаждеть чꙋдесъ. притеци[2] оусердно, и проси[3] вѣрно. се бо прѣдьлежить чтн҃аа сїѧ прпбн҃аго оц҃а рака. притѣкающым вѣрно, независтнѣ бл҃годатъ подавающии[4] : - -

53. Невѣста безмꙋжнаѧ, и мт҃и безневѣстнаѧ. и рженное[5] всѣхъ содѣтелъ естьство обновлѧет сѧ.[6] и дрѣвнѧѧ клѣтва тобою дв҃о потрѣблѧет сѧ: - -

Пѣ҃. ѕ҃: Ірмосъ: Обыде насъ последнаѧ: —

54. На страсти подвизав сѧ мꙋжескїи. бѣсѡмъ сопротивл сѧ добле.[7] плоть покоривъ оч҃е дх҃ꙋ. хлѣбь аггл҃ки по писанномꙋ ꙗлъ еси. блаженство достиже[8] вѣчнꙋюшее : - -

55. Естьства немощное[9] выше естественн желанїемъ. и къ бг҃ꙋ любѡвїю оч҃е оукрѣпль.[10] жестокїе жытель Іѡанне пꙋстыне былъ еси. и ѡчьствꙋ[11] млт҃венинъ къ бг҃ꙋ прпбне показа сѧ[12] : - -

56. Почитаемъ[13] днесъ твоих мощей возвращенїе, и любѡвъ юже к тебе. оч҃е показꙋюще, пѣсньмы тѧ оусердио хвалѧще оублажаемъ : - -

57. Люды и стадо своего[14] сн҃а и бг҃а, кровом своеѧ[15] блг҃сти покриван влчце. и об'стоѧниѧ и всакаго и гнева избави и мꙋкы вѣчнїе чистаѧ млт҃вами си[16] : - -

Ко҃ глас в҃: Въ мн҃т

58. Въ молитвах бод'ръ и не оуснпае былъ еси.[17] пѣнїем непрѣстанним аггл҃ѡм подобе сѧ. въ гробъ вошед къ нб҃ем прѣиде прпбне.[18] ѿ смерти къ жывотꙋ вѣчнѡмꙋ тѧ прѣсели. Хр҃тосъ бг҃ь Іѡанне, ꙗкѡ своего оугодника : - -

---

[1] Д, Н твоимъ тѣломъ. [2] Д притецыте. [3] Д просите. [4] Т, Д подающии. [5-6] Д и рождшаѧ всѣхъ содѣтелѧ всѧческихъ, естество ѡбновлѧетсѧ. [7] Д сопротивил сѧ еси добре; Н сопротивил сѧ еси доблесвеннѡ. [8] Д достиглъ еси; Н достигъ. [9] За да получи начална буква Н за думата Іѡанне от акростиха, Неофит Рилски си служи с инверсия: Немощное естества. [10] Д оукрѣпил сѧ еси; М, Н оукрѣпивъ. [11-12] Д и отечествꙋ твоемꙋ теплый молитвеникъ прпбне, къ бг҃ꙋ показал сѧ еси. [13] За да получи необходимата за акростиха буква Є, Неофит Рилски преработва началото на тропара така: Єже ѿ Тернова . . . [14] М, Д твоего. [15] Д твоеѧ. [16] М, Д твоими. В Н началото на тропара е преработено заради акростиха така: Покривай влчце люди и стадо. [17] Д еси оч҃е. В Н кондакът е друг, вероятно написан от Н. Рилски. [18] В Т и М прпбне липсва.

Їкосъ:

59. Сего ч҃тнаго и блаженнаго о҃ца чтꙋще песньми, и того моцїеи къ нам возврацїенїе, светло празнꙋимъ веселѧцїе се таковаа вецїаюцїе. блаженъ еси о҃че ѿ маⷧнства г҃дви рабѡтавъ. и[1] ничтоже тоговїе прѣпочетъ любве.[2] вса ѹмети въменивъ[3] Хрⷭ҇та да приобрѣцїеши. тѣмъ тѧ несѣѧнїим сѣменем и хлѣбом прѣпита а҃ггаскым. и чꙋдѧсъ дарѡванмы обогати обилнѣ. цр҃а[4] желанника твоего видѣнїѧ показа.[5] и по смрти тѣло твое прослави. и ѿ мѣста на мѣсто прѣнѣсенмы почтѣ. и по въсꙋдꙋ свѣтилника чꙋдѧсъ сиѧнми сиѧюцїа сотвѡри. нынѣ же къ твоемꙋ ѿчтвꙋ и твоей пꙋстыни частие[6] возврати. тѣмъ и въпїют[7] ти чеда твоѧ согласно. намъ тїи еси о҃че б҃гониѡсе похвала и ѹтверждение[8]: - -

П҃ѣ з҃. Їрмосъ: Тебе мысленꙋю б҃це:

60. Єгоже[9] ѿ юности возлюбилъ еси. емꙋже кр҃тъ веземъ послѣдовалъ еси. с тобою о҃че б҃гꙋ нашемꙋ зовемъ. ѡц҃евъ б҃же благовен еси: - -

61. Твоих ч҃тнїих моцїей о҃че къ намъ возврацїенїе. къ твоей насъ подвиже любвы. и къ пѣнию ѹбѣди.[10] и звати наѹчи.[11] ѡц҃евъ б҃же благословенъ еси: - -

62. Ѹмнѣи же и чꙋвъственѣй, мѹжаски противлъ се[12] брани. и изренъ бывъ въ обоих побѣдителъ. со веселїемъ зовеши. ѡц҃евъ б҃же блавенъ еси: - -

---

[1-2] Д и ничтоже предпочетъ любве его ради. [3] Д вмѣнилъ еси. [4-5] М цр҃ѧ желателѧ; Д и цр҃ѧ желанїѧ твоего видѣнїѧ тѧ показа. [6] Д ч҃тнѡ. [7] Д вопїемъ. [8] В Н икосът — особено първата му половина — е претърпял редакционни изменения: Чꙋдодѣнственныхъ твоихъ моцїеи возврацїенїе, свѣтлѡ праздꙋюцїе днесь пр҃пбне, и веселѧцїе сѧ таковаѧ вецїаемъ ти: бл҃женъ еси, ꙗко ѿ младенства б҃га возлюбивъ, всѧ ѹмети вмѣнилъ еси, да того едииаго приобрѣцїеши. бл҃женъ еси, ꙗкѡ несѣѧнным сѣменем и хл҃ѣбом а҃гтаскимъ тѧ препита, и чꙋдесъ дарованми ѡбилнѣ ѡбогати. бл҃женъ еси ꙗко цр҃ѧ желателѧ твоегѡ видѣнїѧ показа . . . [9] Продължавайки преработката на канона, Неофит Рилски вмъква друг първи тропар на седма песен, който започва с буква λ, а първоначалният първи тропар става втори и претърпява съществени промени. Ето тези два тропара

Любовїю къ б҃гꙋ о҃че разжигаемъ, любве мїрскїѧ до конца ѿрекласѧ еси, и кр҃тъ веземъ томꙋ послѣдовалъ еси, зовый емꙋ: о҃цъ нашихъ б҃же благословенъ еси: -

Єгоже ѿ юности возлюбилъ еси б҃га, томꙋ поработалъ еси ѹсердиѡ во всеи твоеи жизни о҃че, и присиѡ звалъ еси къ немѹ: о҃цъ нашихъ б҃же благословенъ еси: -

[10] Д востави. [11] Н и всѣхъ насъ звати наꙋчи. [12] Д противилъ сѧ еси.

63. Да́ждъ[1] на́мъ помо́щь твои́м рабѡ́м влⷣчце. Да́ждъ на́мъ вѣ́рним спⷭ҇е́нїе. зва́ти сн҃ꙋ твоемꙋ̀ чⷭ҇та́ѧ. и̓ бг҃ꙋ на́шемꙋ ра́достно. ѡ҆ц҃евъ б҃же блгⷭ҇ове́нъ е̓сѝ : - -

Пѣ И. Ірмѡсъ: Въ пещи дѣти Іилеви: - -

64. И҆́же[2] зе́млю и̓ мѡ́рѣ потрѣби́ти хвалѣ̀ се. тебѐ приложи́в се о҆́ч҃е посра́млѧнъ бы́стъ. и̓ до кѡнца̀ низложи́[3] се. тѣ́мъ дх҃ом весела̀ сѧ, вопї́ѧще гⷭ҇дви своемꙋ.[4] вса̀ дѣла̀ гⷭ҇нѧ гⷭ҇да пои́те, и̓ прѣвозноси́тѧ[5]: - -

65. Мѡ́рѣ злѣ̀ влиꙋ́щее сѧ све́тнаго жы́тиѧ. добрѣ̀ прѣплꙋ̀,[6] въ кора́бли воздержа́ниѧ. окръмлѧ́емъ вѣ̀рою и̓ надѣ́ждею. ꙗ҆до́илом же нѡ́симъ любвѣ́ Хрⷭ҇тви. и̓ въ приста́нище спⷭ҇е́ниѧ доспѣ́въ. зові́й прпⷣбне.[7] всѧ̀ дѣла̀ гⷭ҇нѧ гⷭ҇да по́й[8]: - -

Бⷢ҇о

66. И҆́же ѡ҆ͭ дѣ́лъ надѣ́жед спⷭ҇е́нїѧ не и́мꙋще. къ твоѐй ма́ти прибѣ́гаем бл҃га́ѧ, и̓ мли́м сѧ из глъби́ни срⷣца̀. грѣхѡ́въ оу҆лꙋчи́ти тобо́ю проще́нїе. и̓ спⷭ҇е́ныхъ че́сти сподо́бити сѧ влⷣчце. и̓ зва́ти ра́достно, всѧ̀ дѣла̀ гⷭ҇нѧ гⷭ҇да: - -

Пⷭ҇ѣ ѳ҃. І҆рмос : О҆́бразъ чⷭ҇тагѡ рождества: - -

67. Тебѐ[9] на зе́мли е̓щѐ живꙋ́щꙋ о҆́ч҃е. Хрⷭ҇то́съ бг҃ъ чꙋдѣ́сными дарѡва́нми просла́ви. и̓ недѣла́нною прѣпи́тѐ пи́щею. твое́ же тѣ́ло нетлѣ́нно по сме́рти

---

[1] В Т този тропар липсва; Н има нов богородичен тропар на седма песен: Оу҆мнїй тѧ горѣ чинове славѧтъ д҃во, долѣ же на земли человечестїи, оу҆блажаютъ роди' с ними же и зовꙋтъ сн҃ꙋ твоемꙋ чⷭ҇тѧѧ радостно: оц҃евъ нашихъ б҃же бл҃гословенъ еси.

[2] Промяната в акростиха засяга и осма песен на канона в Н: първият тропар става втори, за да отстъпи мястото си на следния тропар, започващ с необходимата начална буква Д:

Добродѣтели твоѧ ꙗко кадило бл҃говонное взыдоша къ бг҃ꙋ о҃че, тѣмже и той бл҃гоу҆ханїемъ и нетлѣнїемъ почте твое ст҃ое по смерти тѣло. егоже днесь чⷭ҇тное возвращенїе празднꙋюще радостно зовемъ: бл҃гословите всѧ дела гⷭ҇нѧ гⷭ҇да: -

[3] Н низложенъ. [4] Н гⷭ҇деви своемꙋ взывалъ еси. [5] М и превозносите во всѧ вѣкы: - [6] Д препливъ; Н преплылъ еси кораблемъ воздержанїѧ. [7] Н достиглъ еси прпⷣбне зовый. [8] Т гⷭ҇да поите; М поите и превозносите: - [9] В девета песен акростихът в Н вече следва оригинала на Д. Кантакузин.

соблюде. єгоже твоѧ чеда возвращенїе.[1] съ любѡвїю днесъ оч҃е по сылѣ восхвалѧемъ : - -

68. Рады согрѣшенѣи моих[2] мнѡжесва. дерзнꙋтїѧ же рады къ похвалѣ.[3] но и ненаказанїѧ и неразꙋмїѧ рады.[4] да не прогневав се[5] ѿринеши.[6] насъ же и пѣнїе се малое. но ꙗкѡ благаго вл҃ки оученикъ, оубѣдившїимъ. и съ трꙋдъ показавшꙋ. бл҃годѣтъ єлико волиши бг҃оносе даждъ[7] : - -

69. Їѡанне всечтне. цр҃ковъ свою[8] и сꙋщаѧ въ ней чада твоѧ. ѿ врагъ видимых и невидимых сохранѧи рꙋководствꙋи[9] къ сп҃сенїю, въ страшнїи же дн҃ь сꙋднїи. въ своѧ съ собою. нб҃наѧ прїими селенїѧ : - -

70. Єлыци[10] въ мырѣ ѿ вастока до запада. и[11] по гѡрахъ жывꙋщей и поживше инѡцы, ѿ начела православниѥ до днесъ.[12] тѧ надѣждꙋ стежаше[13] и хѡдатаицꙋ сп҃сенїѧ, горо бж҃їѧ одшевленнаѧ вл҃чцє. вѣрных похвало и непогрѣшное оупованїе прѣнепорочнаѧ : - -

СВЕТ҃ЛЪ : ПО҃. ПЛОТЇЮ ОУСНꙋВЪ : - -

71. Просвѣтила ни есть днесъ сп҃съ нашъ. торжеством, моцей чт҃нїих возвращеннѧ. тѣмъ сошедше сѧ оусердиѣ. Їѡанне всеблаженне инѡкꙋюшымъ оутвержденїе. молим тѧ мл҃и сѧ Хр҃тꙋ бг҃ꙋ о всѣхъ насъ :

72. Бо҃: Свѣтъ приемшїѧ въ оутробѣ бж҃твьнїи и прѣвѣчнїи. просвѣти насъ рабы твоѧ чт҃аѧ дв҃о. и озари наша оумы и ср҃ца, во тмѣ прѣгрѣшены и ѿчаѧнїѧ сꙋщїим. ис тебе бо бл҃гоизволи рѡдити сѧ, єдїнъ темнїе просвѣщаѧи : - -

---

[1] Д возвращенїє твоє. [2] Д нашихъ. [3] Д къ твоєго похваленїѧ. [4] М очевидна грешка: и неказанїѧ . . .; Д и неразꙋменїѧ нашегѡ. [5] Д да не прогнѣваєши сѧ. [6-7] Замяната в Д моихъ/нашихъ в началото на тропара е довела до логично преосмисляне и на втората му половина: ѿриньеши насъ, но прїими малоє сїє наше пѣнїє ѿч҃е. ꙗко бл҃гаго вл҃ки оученикъ, єлико произволиши твою бл҃гдать бг҃оносє подаждь намъ М пѣнїє сїє . . . сей трꙋдъ. [8] М, Д твою. [9] Н рꙋководствꙋѧ. [10] Н иже. [11-12] Д и по горахъ живꙋщїѧ Іноцы ѿ начала и до днесь православныѧ; Т православнє. [13] Д стѧжахѡм прѣнепорочнаѧ.

НА ХВАЛИТѦ. ПОСТАВИМ Сⷯ. Д҃. И ПОЕМ. СТⷯРЫ. ГЛАСЪ. Є҃.

По҃. РАДꙋИ СѦ ПОСТНИКѠВЪ: - -

73. Радꙋи сѧ постникѡм оукрашеніе. Іѡанне треблаженнѣ.[1] радꙋи сѧ храмѣ всест҃го дх҃а. радꙋи сѧ Хрⷭ҇товѡ съ ѡцем чистое прѣбывалище. радꙋй сѧ црⷭ҇твїѧ наслѣдниче и чꙋдасъ истѡчниче. радꙋй сѧ ıакѡ дерзновѣніе имѣѧ къ гдⷭ҇ꙋ. испроси прпⷣбнѣ чтꙋщым тѧ. мыръ и велїю мать: - -

74. Радꙋи сѧ пꙋстыни краснїи жытелю. Хрⷭ҇товъ оугодниче. радꙋи сѧ кроткаго оучителѧ кроткїи оучениче. радꙋи сѧ. землнаѧ оставль съ земными,[2] и нбⷭ҇наѧ достигъ[3] съ нбⷭ҇нїими. радꙋи сѧ свѣтлаѧ ѿ Рили восїавшїа ѕвѣздо. радꙋй сѧ. ѧзыкꙋ своемꙋ похвало и оупованіе, радꙋи сѧ. ıакѡ съ дерзновенїемъ молиши за дш҃и наша: - -

ГЛАСЪ : Г҃.[4]

75. Твоимъ крⷭ҇томъ Хрⷭ҇те сп҃е. Іѡаннъ прпⷣбнїи въорꙋж сѧ. вражым напастѣмъ крѣпцѣ сопротиви сѧ. и тѣхъ нападенїи и мнѡгыихъ страхѡванїи,[5] никакоже бл҃аженнїи оубоѧ сѧ.[6] тѣсних твоихъ заповеден пꙋтѣмъ оусредно шествѡвавъ. въ широтꙋ нбⷭ҇наго достиже црⷭ҇твиѧ. въ прѣкраснїе и вѣчнꙋющее[7] обытели. со иже ѿ вѣка тебе бг҃оугоджъшими,[8] ст҃ыми и прѣпⷣбными и правѣдными: - - Вⷤ҇:

СЛАВА : Глⷭ҇а. Г҃.

76. Ново и чтно нн҃ѣ, рилстей црквы празданъство. Хрⷭ҇тосъ[9] бг҃ъ нашъ ıакѡ млⷭ҇тивъ дарѡва.[10] возвращеніе мощемъ Іѡанна блаженнаго. стецыте сѧ болъгарсты тащателно рѡдовѣ. соберите сѧ православных мнѡжаства. пристꙋпите инѡкъ сослѡвиѧ радостно, прославим Хрⷭ҇та бг҃а нашего согласно. оублажимъ оц҃а прпⷣбнаго пѣсни и возꙋпїймъ всы оусердно, чл҃вколюбче возивающе[11] влⷣко.

---

[1] Т, Д пребл҃аженне; в М е написано премꙋдре треблежене, а след това думата премꙋдре е зачертана като грешка; в Н тази стихира е подложена на редакционни изменения: Радꙋи сѧ монашествꙋющихъ красото . . . дерзновеніе стѧжалъ еси ко гдⷭ҇ꙋ многое, испроси прпⷣбне ѿ негѡ, чтꙋщимъ честное твоихъ мощей возвращеніе . . . [2] М землнаѧ оставлъ съ земными. [3] Д, Н достиглъ еси. [4] В Н липсва стихирата на трети глас, а вместо нея са добавени две стихири по подобен Радꙋи сѧ постникѡвъ, заети от Службата за Сава Вишерски, както беше отбелязано (вж. с. 19). [5] В Т липсва съчетанието мнѡгыхъ страхований. [6] М оубоѧв сѧ. [7] Д вѣчныѧ. [8] М оугодившыми. [9-10] Т, М Хрⷭ҇тосъ бг҃ъ дарова. [11] Т погрешно пише взиваютъ.

м҃литва́ми твоегѡ̀ ѹ҆го́дника и҆ всѣ́хъ с҃тыхъ.[1] ц҃ркви свое́й[2] и҆справле́нїе да́рꙋи. е҆́юже чⷭ҇тною и҆скꙋпи́лъ е҆̀си кро́вїю. и҆ правосла́вным пода́ждъ согрѣшѣ́ныем ѻ҆чище́нїе.[3] ве́лїю и҆ бога́тою вседержи́телю маⷭ҇тъ: - -

И҆ нынѣ. Бⷢ҇ѡ. Гⷭ҇л в҃.

77. И҆̏ное[4] прибе́жище зе́мны. къ творцꙋ̀ и҆ вла̂це не и҆̏мами. тъ́кмо тебѐ бг҃орѡди́телницѣ. не ѿри́ни̏ на́съ те́плаго си предста́тел'ства.[5] нижѐ посрамѝ на́съ вѣ́рою прибѣга́ющых. по́д кро́въ тво́й. м҃ти б҃га на́шего. но пота́щи сѧ въ по́мѡщъ пот щи́ сѧ. и҆ ны́нѣшнѧго на́съ гне́ва и҆ нꙋ́жди и҆зба́ви. и҆ бла́гъ вѣ́чных сподо́бы ра̀бы своѧ̀ да̂чце: - -

Славословїе: Вели́кое. И҆ ѿпустъ: - -

---

[1] Н с҃тыхъ твоихъ. [2] Д твоеи. [3] М, Н согрѣшений прощение. [4] В Н богородичният е друг. [5] М теплаго твоегѡ.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ЧЕРНОРИЗЕЦ ТУДОР И НЕГОВАТА ПРИПИСКА

КАЗИМИР ПОПКОНСТАНТИНОВ, ВЕЛИЧКА КОНСТАНТИНОВА

Повече от 100 години предизвиква интерес въпросът, кой е Тудор, черноризец Доксов, автор на приписката към превода на четирите слова на Атанасий Александрийски против арианите.[1] Дълго време тази дискусия се е водила въз основа на чисто логически разсъждения, без да се опира достатъчно на данните от анализа на фактическия материал.

Според П. Й. Шафарик, един от изтъкнатите ранни изследвачи на старобългарския език, „Тудор Доксов и Дукс са една и съща личност“[2]. Това схващане на Шафарик бе коригирано от И. И. Срезневски.[3] Той извежда името Докс от латинското dux и предполага, че зад него се крие нарицателното име *дукс* (=княз, цар); следователно Тудор черноризец е всъщност княз Борис-Михаил; Сревневски обаче не подкрепя мнението си с повече аргументи. Мнението на този авторитетен познавач на старобългарския език независимо от съмненията оказа влияние върху други изследвачи. Тълкуването не задоволява В. Н. Златарски. В една от своите студии той се връща отново на въпроса за личността на Тудор черноризец Доксов, като привлича много изворови данни — приписката в т. нар. Чивидалско евангелие, „Небеса“ на Й. Екзарх — и достига до извода, че „черноризец се отнася не към Доксов, а към Тудор и е сложено след думата, към която се отнася, както у Ив. Екзарха „доуксъ чрьноризецъ“; така името остава Тудор Доксов, което е съкратено от „Тудор син на Докса“.[4] Според Златарски „всички тия данни говорят, че въпросният Тудор Доксов е бил син на известния вече наш Докса или Дукса, брата на княз Бориса-Михаила, следователно той е бил братовчед на цар Симеона“[5]. Известният историк не се задоволява само с идентифициране личността на Тудор черноризец Доксов, но прави опит да локализира и мястото на споменатата в

---

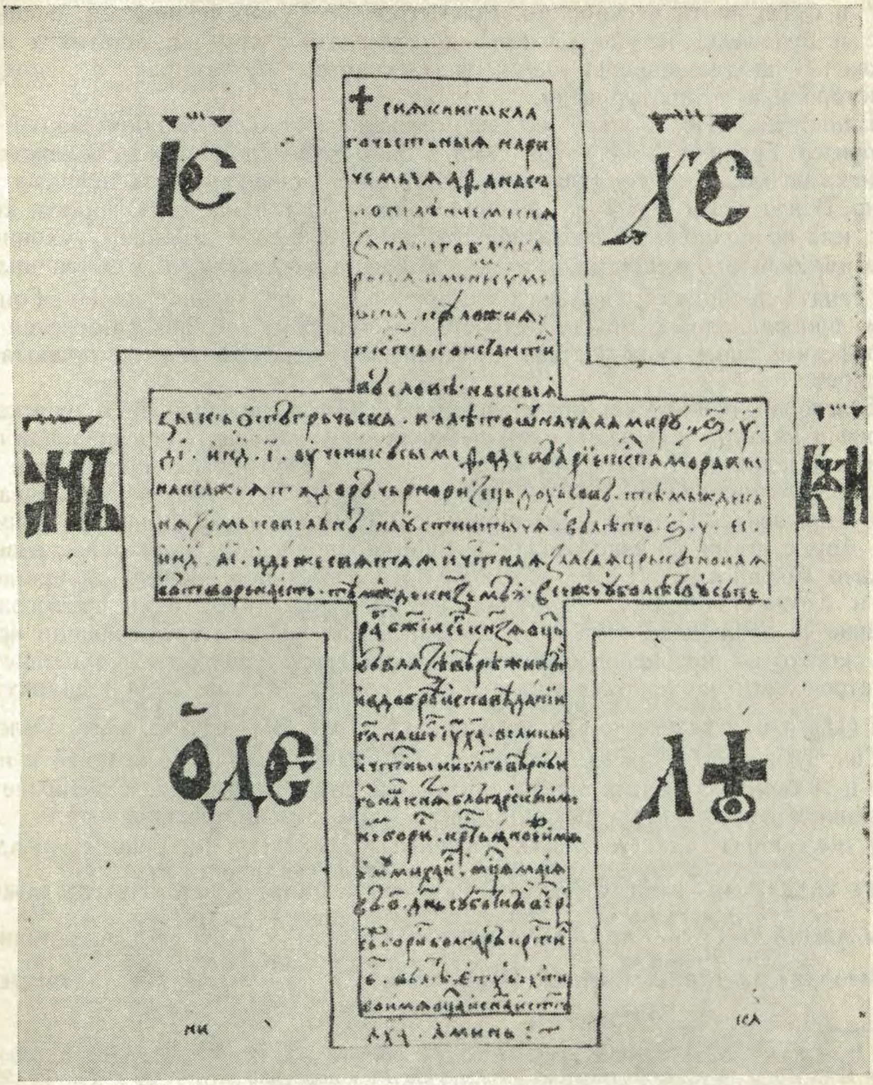
[1] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. II. 2. М., 1859, № 111, 32—42; В. Н. Златарски. Кой е бил Тудор черноризец Доксов. — Български преглед IV, 1897, 2, 42—61; История на българската държава през средните векове. I., С., 1938, с. 371; I, 2. С., 1971, с. 55, 339; И. Дуйчев. Стара българска книжнина. I. С., 1943, с. 214 и цит. там подробно литература. A. Vaillant. Discours contre les ariens de saint Athanase. S., 1954, p. 8 и цит. там литература.; Э. Г. Зыков. О литературном наследии Константина Преславского. — Старобългарска литература, 1978, № 3, с. 36 сл.; Б. Гюзелев. Княз Борис първи. С., 1969, с. 492 сл.

[2] В. Н. Златарски. Кой е бил Тудор... с. 43.

[3] Пак там. с. 44.

[4] Пак там, с. 51.

[5] Пак там.



Обр. 1. Приписката на Тудор черноризец в Погод. 968

приписката „свѧтаа и ч҃тнаа златаа цр҃кы новаа“, построена на устието на Тича“[6]. Този въпрос още повече се задълбочава с откриването на манастира в местността Патлейна (Преслав),[7] по-късно и на Кръглата църква.[8] В. Н. Златарски смята, че на едно от двете места се е намирала упоменатата в приписката на черноризец Тудор църква. Мнението му се споделя от такива авторитетни учени като Б. Филов, А. Вайан, К. Миятев, Е. Георгиев[9] и става почти неоспоримо. Приема се, че Тудор черноризец е син на Докс и братовчед на княз Симеон и Кръглата църква е „златната нова църква". В продължение на години това схващане безрезервно се споделя от историци и литературоведи.

---

[6] Пак там, с. 52; История на българската държава ... I, 2, с. 339.

[7] В. Н. Златарски. Към историята на открития в местността Патлейна стар български манастир. — Изв. Бълг, арх. инст. I, 2. 1921—1922, с. 146 сл.

[8] К. Миятев. Кръглата църква в Преслав. С., 1932, с. 185 сл.

Единствено Ив. Гошев изказва съмнение относно роднинството на черноризец Тудор с Докс.[10] Той само в 5—6 реда споменава: „Бележитата приписка не може да се схваща в смисъл, че става дума за някакъв манастир. В нея става дума за дворцов монах. Братът на княз Бориса, княз Докс, има по подобие на византийските владетели свой домашен духовник-монах (чрьноризець доксовъ) и тъкмо той ще се е подвизавал в някоя килия край самата дворцова „нова златна църква".[11] Това мнение на Ив. Гошев обаче, прокраднало се между редовете на обширния материал, посветен на епиграфските паметници, остава незабелязано въпреки своята правота и логичност.

Безспорно приписката съдържа твърде важни сведения за българската история и култура и поради това е привличала вниманието на различни поколения изледвачи. По-голямата част от тях са работили с приписката на л. 202 б. в ръкопис № 968 от сбирката на М. П. Погодин, съхранявана сега в Държавната Публична библиотека „М. Е. Салтиков-Щедрин"[12] в Ленинград. Други автори са използували препис на приписката в ръкописа, известен като Софийски № 1321.[13] Доскоро бяха известни 5 преписа на приписката и близостта между тях говори, че произхождат от един протограф. Различие се наблюдава само в отбелязването на индиктите, посочващи времето, когато са преписани словата от черноризец Тудор, и съобщението за построяването на „светата златна нова църква". В Погод. № 968 индиктът е а҃і (11), а във всички останали е і҃д (14): Син. 20; Соф. № 1321; Солов. 63; Син. 180, като са разменени местата на единиците и десетиците в индикта и годините.[14] Тези различия са станали повод за различия в датирането на приписката и старобългарския превод на Словата против арианите.[15]

† сиѧ книгы благочьстьныѧ нарицемыѧ аѳанасъ, повелѣнием кнѧза нашего българьска именем Симеѡна прѣвложи ѧ епⷭкпъ Константин въ словѣньскы ѧзыкъ от грьчьска, въ лѣто ѡт начала мирꙋ Ѕ҃. У҃, Д҃і. инⷦд҃. і҃., оученикъ сы Меѳодевъ архіⷭепкпа Моравы. Напса же ѧ Тѫдоръ чьрноризець Дохьсовъ,

---

[9] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, с. 330 сл

[10] Ив. Гошев. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. С., 1961, с. 26, 30.

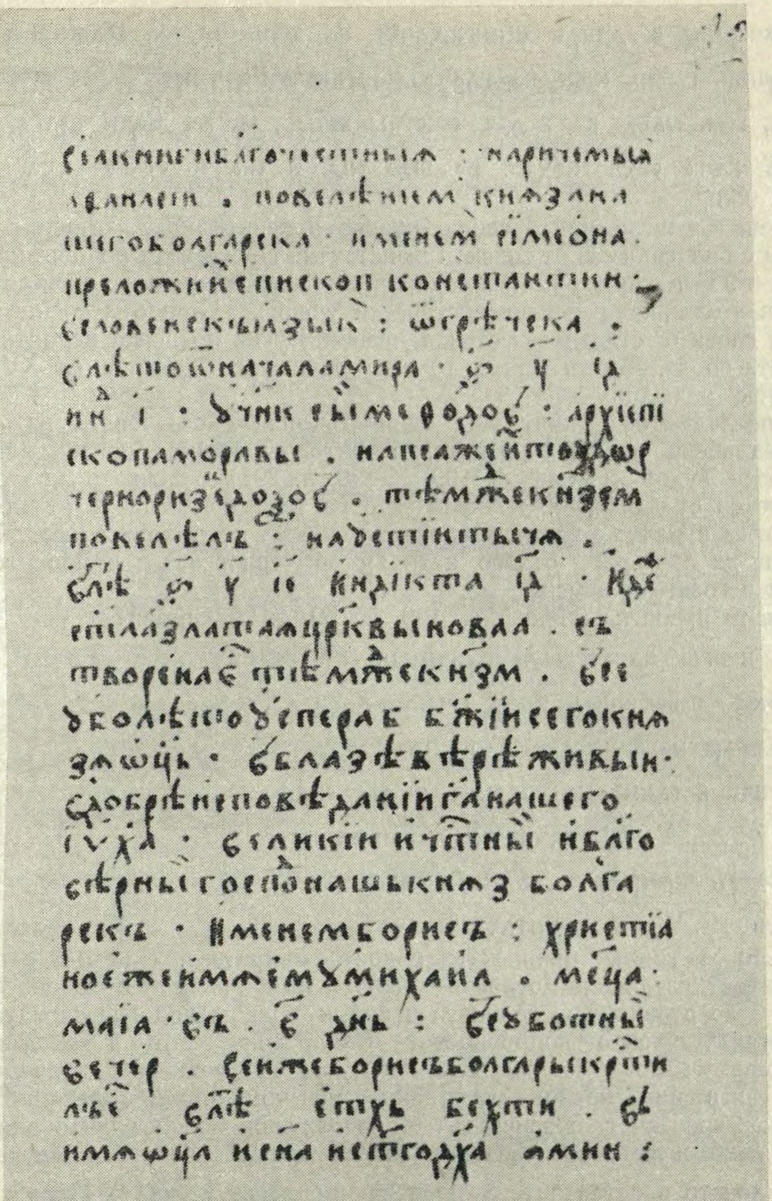
[11] Пак там, с. 30.

[12] В. Иванова-Мавродинова. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. — В: Преслав. I. С., 1968; А. Милев. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите". — Старобългарска литература, 1977, № 2, с. 64,; А. Vaillant. Op, cit., p. 6.

[13] В. Н. Златарски. Кой е бил Тудор... с. 43; И. Дуйчев. Цит. съч., с. 214. 76; К. Миятев. Цит. съч., с. 185; И. Гошев. Цит. съч., с. 30; В. Гюзелев, Цит съч., с. 496.

[14] По време на специализация през 1981 г. К. Попконстантинов работи в хранилищата на ръкописните отдели в Москва и Ленинград и се запазна на място с ръкописите, съдържащи „Четирите слова против арианите". За оказаната ми помощ и съдействие мой приятен дълг е да благодаря на зав. ръкописните отдели И. В. Льовочкин — Държавния исторически музей (Москва Л.), В. Тиганова — Ръкописен отдел на Държавна библиотека „В. И. Ленин" (Москва), и Н. Н. Розов — Ръкописен отдел на Държавна публична библиотека „М. Е. Салтиков-Щедрин" (Ленинград).

[15] И. Дуйчев. Цит. съч., с. 214.



Обр. 2. Приписката на Тудор черноризец в Соф. 1321

тѣмьжде кънѧземь повелѣнъ, на ꙋстии тычѧ, въ лѣто ѕ҃. у҃. єı҃., инд҃, а҃ı, идеже свѧтаѧ и чⷭ҇тнаѧ златаѧ црькы новаѧ сътворена есть тѣмьжде к͠нземъ·х· В се же ꙋбо лѣто ꙋсьпе раб божїи сего к҃нзѧ о҃ць вь блазѣ

вѣрѣ живы и в добрѣ исповѣданїи г҃а нашеⷮ ї҃у хⷭа, великыи и чⷭтныи и бл҃аговѣрныи г҃ь наⷲ кнⷻѧ блъгарꙿскы именем Бори, крⷭтьꙗное же имѧ ему михаилⷭ, мчⷭѧ маїѧ в҃ъ в д҃нь, сѹботны вечерь, Сь же Борис болгаръ крⷭтил есть въ лѣто етхь бехти. Во имѧ о҃ца и с҃на и стаго д҃ха, аминъ:·
(Погод. 968).

Преводът на четирите слова против арианите на Анастасий Александрийски е бил направен от епископ Константин Преславски по поръка на княз Симеон в 906 г.[16] и е бил необходим в борбата срещу ширещите се по това време в България различни еретически учения.[17] Старобългарският превод на тези слова е станал известен в древна Русия по всяка вероятност през киевската епоха. Достигналите до нас преписи се датират от XV—XVI в. и са руска редакция.[18]

Напоследък бе открит още един ръкопис със Словата на Атанасий Александрийски против арианите, в който се намира нова приписка на черноризец Тудор (Никиф. ф. 199, № 59, л. 297), отличаваща се с твърде краткото си съдържание.[19] Откриването на тази приписка и възможността да работим с малко известната досега приписка от ръкописа Вол. № 437 ни подтикна да се върнем отново към Тудор черноризец и въпросите, които повдига неговата приписка.

Новата приписка (Никиф. ф. 199, № 59, л. 297) гласи:

Сїа книгы. бл҃гочⷭтныѧ. нарицемыа
:аѳанаⷭ. повелѣнїемь кн҃зѧ сѵмеѡна
:блъ̑гарьскаго, прѣложї а епиⷭкпъ конста
.нтинъ в словеньскїь ꙗзыкь ѿ грецеска.
·в лѣⷮ. ҂҃s. ѵ҃. д҃і- индикта- ҃і. написа же
·тѹдоръ черноризечь. на ѹстїи тыча
.влѣⷮ. ҂s҃. ѵ҃. е҃і- индикта. а҃і.

Както се вижда, приписката е доста съкратена. Писачът е преписал първата част, следвайки дословно началото на приписката в ръкописа Погод. № 968 — до отбелязване годината и индикта на превода на словата. Той е пренебрегнал някои от подробностите в цялостния текст, но е отразил основните моменти: коя е преписаната книга, по чия заповед е преведена, кой и кога е извършил превода от гръцки език; кой, кога и къде я е преписал. По всяка вероятност преписвачът е използувал преписа в Погод. № 968, защото само в него от познатите досега приписки е отбелязан индиктът а҃і (11), докато в останалите 5 преписа индиктът е і҃д (14). Само в приписката от Погод. №968 и в новооткритата приписка по еднакъв и *правилен* начин са предадени единиците и десетиците в годините и индиктите —

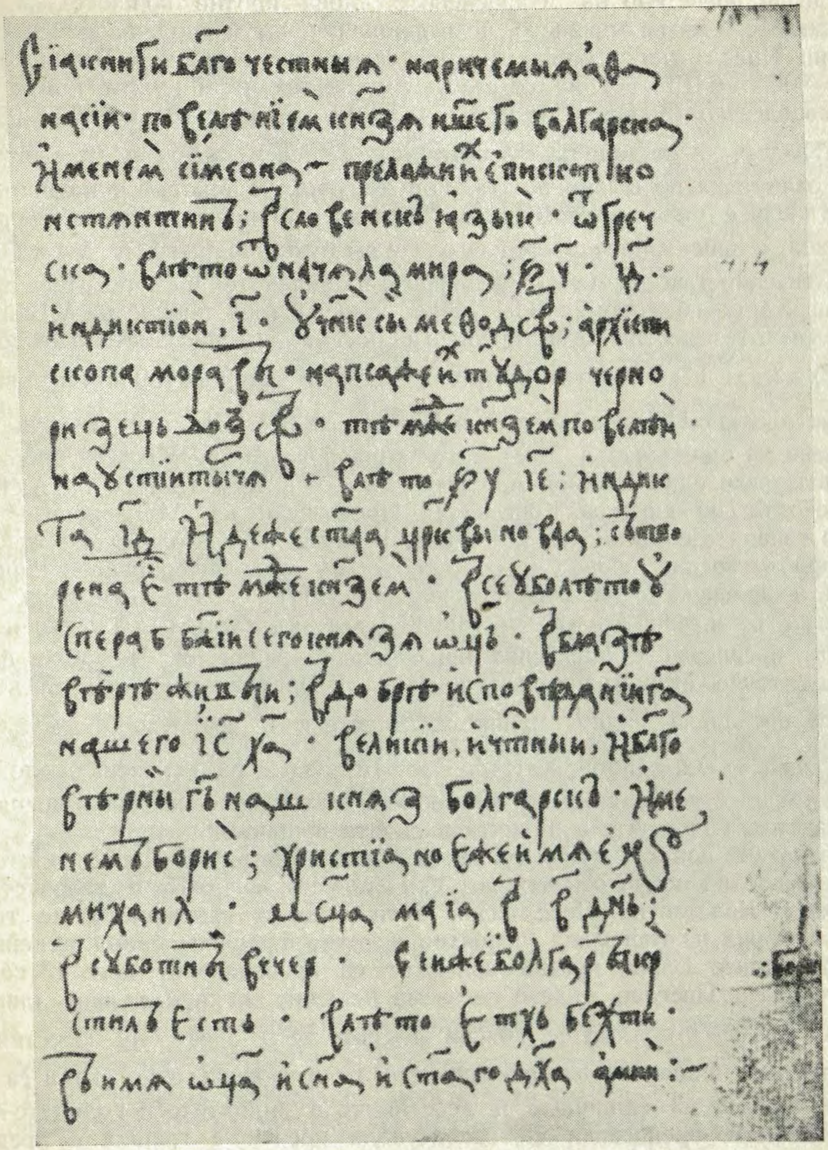
---

[16] А. Милев. Цит. съч., с. 62 и посочената там литература.

[17] История на България. I. С., 1982, с. 284; В. Гюзелев. Цит. съч., с. 492.

[18] Синодален, XV в. (ГИМ, Син. 20); Волокаламски, XV в. (ГБЛ, ф. 113, № 437); Софийски, XV в. (ГПБ, Соф. 1321); Погодински, XV в. (ГПБ, собр. Погодина, № 968); Соловецки, XVI в. (ГПБ, Сол. 63); препис Макариевски четиминеи, XVI в. (ГИМ, Син. 180); Синодален, XVII в. (ГИМ, Син. 112); Никифотов, XV в. (ГБЛ, Никиф. ф. 199, № 59).

[19] Сведенията и снимката от приписката от този ръкопис дължа на завеждащата ръкописния отдел в Държавната библиотека „В. И. Ленин" (Москва) Л. В. Тиганова, за което й изказвам благодарност.



Обр. 3. Приписката на Тудор черноризец във Вол. 437

҂Ѕ̄ Ӯ Д̄І̄ индикт І̄ (годината и индикта на превеждането) и Ѕ̄ Ӯ І Є̄ индикт а̄і (годината и индикта на преписването на ръкописа от черноризец Тудор).[20] В останалите 5 приписки техните места са разменени — Ѕ̄ Ӯ І̄Д̄ индикт І̄ и Ѕ̄ ӮІ̄Є̄ индикт і̄д̄. Несъответствието в приписката между индиктите и съответствуващите им години е дало повод за различни тълкувания. В своето изследване, посветено на Атанасиевите слова против арианите, А. Вайан предпазливо изказва мнението, че първоначалният превод, направен от Константин Преславски, е бил писан на глаголица.[21] Според А. Вайан годините 6414=906 и 6415=907 не се съгласуват с техните индикти, които са 9 и 10. Според него трябва да се чете 6415=907, индикт 10, и 6416=908, индикт 11, т. е. да се даде на буквите д҃ и є҃ числената стойност, която имат в глаголицата, а не в кирилицата. Той допуска, че текстът и на приписката в оригинала е бил на глаголица. Преписвачът, който я транслитерира на кирилица, четейки изписаните с глаголически букви години ҂ѕ҃ у҃д҃і и ҂ѕ҃ у҃є҃і, в действителност видоизменя само цифрите на хилядите и стотиците, а другите две цифри оставя без промяна. Ив. Дуйчев оспорва това мнение на А. Вайан, тъй като в 4 от 5-те известни тогава преписи индиктът на преписването на ръкописа е ід҃ (14), а не ꙗі҃ (11).[22] В новооткритата приписка в Никиф. ф. 199 индиктът на преписването е ꙗі҃=11, така както е в Погод. № 968. Съвпада и начинът на изписване на единиците и десетиците; това показва, че двамата преписвачи са използували един и същи протограф, и подкрепя мнението на А. Вайан, че преводът на епископ Константин Преславски на Атанасиевите слова против арианите е писан на глаголица. В полза на глаголическия оригинал на старобългарския превод и по-късното му транслитериране с кирилица говори и приписката на руския преписвач Митя, който отбелязва, че е преписвал от стари български книги **„слово въ слово“** (така както и българският преписвач е преписвал при транслитерирането). Че Митя е възпроизвел точно старобългарския оригинал, свидетелствува и начинът, по който е предадена самата приписка, вместена в кръст, и формулата і҃с х҃с с҃нъ б҃жи одѣлѣ=Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υιός Νικᾷ, разположена около него Неубедително е да се допусне, че черноризец Тудор е направил грешка в предаването на годините и индикта в своята приписка.

---

[20] Е. Ф. Карский. Славянская кирилловская палеография. М., 1979, с. 217

Напротив, новата приписка, както и направените през последните години извънредно ценни открития от Г. Попов[23] във връзка с творчеството на епископ Константин Преславски, потвърждават схващането, че той е писал и творил на глаголица (вероятно не само в ранния период на дейността си); самите Слова против арианите са преведени от него 13 години след събора в Преслав, където се взема решение за прѣложение книгъ.[24]

Как тогава може да се обясни фактът, че в 5 от 7-те известни досега приписки индиктът на преписването на ръкописа е ід҃ (14) и са разменени местата на единиците и десетиците в индиктите и годините? Вероятно техните преписвачи са използували препис с грешка в предаването на индикта — ід҃ (14) вместо ꙗі҃ (11), което може би се дължи на близостта в графиката на ꙗ и д (напр. в Соф. 1321). Към нашите наблюдения ще добавим и това, че размяната на местата на единиците и десети-

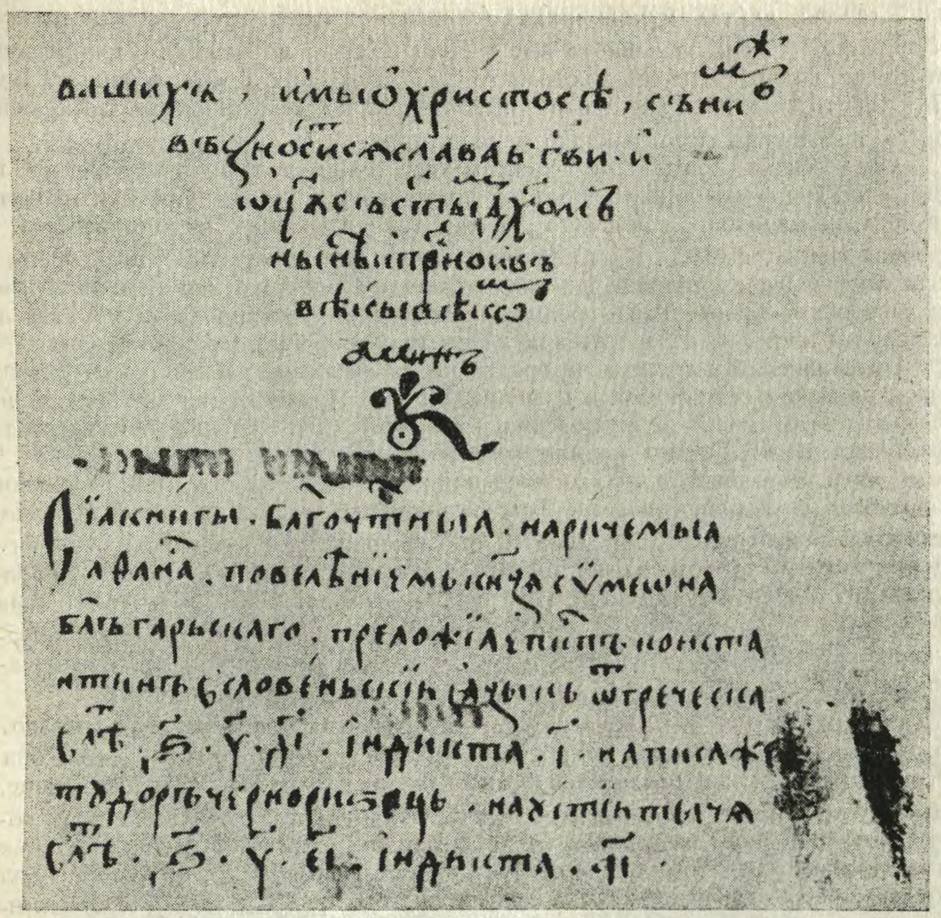
---

[21] А. Vaillant. Op. cit., 7—8.

[22] И. Дуйчев. Цит. съч., с. 214.

[23] Г. Попов. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. — Български език, XXXII, 1982, 1, с. 3 и цит. там подробна литература в бел. 2.

[24] И. Гълъбов. Преслав в историята на стария български книжовен език. — В: Преслав. I. С., 1968, с. 128.



Обр. 4. Приписката на Тудор черноризец в Никиф. ф. 199, № 59

ците в годините и индиктите са установени *само* в преписите, в които е отбелязан индикт ꙇ҃д (14), т. е. в преписите с грешка.

Въз основа на известните данни отново може да се обсъди и въпросът за локализирането на споменатата безименна „свѧтаа златаа цр҃кы новаа (Син 20; Син. 180; Соф. 1321), ст҃аа цр҃кви новаа (Вол. 437), свѧтаа и чс҃тнаа златаа црькы новаа (Пог. 968; Сол. 63, в Никиф. ф. 199 не е упомената), която едни свързват с манастира в Патлейна а други с Кръглата църква в Преслав.[25] Интерес представлява и обстоятелството, че Тудор черноризец дава езическото и християнското име на княз Борис, като допълва, че е баща на княз Симеон — факт, известен всекиму, а пропуска името на „ **свѧтаа златаа цркꙑ новаа**“ (считано от някои изследвачи за съвсем естествено, тъй като нейното име е било познато на всеки). Преписвачът отбелязва годината на покръстването на българите с прабългарските думи **єтхь бєхти**,[26] а не със съответната година по византийското летоброене, както прави това само няколко реда по-горе.

---

[25] И. Гошев. Цит. съч., с. 30 и цит. там литература; Н. Мавродинов. Старобългарско изкуство. С., 1959, с. 152; С. Бояджиев. Архитектурата на Кръглата църква. — В: Изследвания върху архитектурата на българското средновековие. С., 1982, 5—131; по-подробно този въпрос е разгледан от А. А. Медынцева, К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1983 (под печат).

След всичко казано ще се спрем още един път на тълкуването на името на Тудор черноризец, което в почти всички приписки се съпътствува от притежателното прилагателно **Доксовъ** (с изключение на приписката в преписа Никиф. ф. 199). Както бе отбелязано, по-голямата част от досегашните изследвачи са склонни да видят в него фамилното или бащиното име на черноризец Тудор. Това предположение повдига въпроса за появата на фамилните имена — съществували ли са те у нас през Средновековието?[27]

Патрилинейната система за предаване на фамилните имена във Византия и на Запад се появява в края на XII в.[28] Процесът на утвърждаване на фамилните имена в българския книжовен език започва през втората половина на XIX в, но най-интензивен е през неговата трета четвърт.[29] Тези имена възникват чрез осмисляне на притежателните прилагателни, образувани с наставки *-ов, -ев.* Така че формата **Доксовъ** от приписката към старобългарския превод на словата против арианите не се явява патроним на черноризец Тудор. Това в същност е притежателно прилагателно, образувано от лично име (**Доксъ**) с наставка — **овъ**. Наставката — **овъ** е била много продуктивна в старобългарския език; с нея редовно са били образувани притежателни прилагателни от съществителни от м. р. с окончание — **-ъ** в им. пад. ед. ч.: **адамовъ** от **адамъ**, **исоусовъ** от **исоусъ**.[30]

Чрез притежателното прилагателно **Доксовъ** (от **Доксъ**) се определя положението на черноризец Тудор към висшия сановник Докс — той е бил негов домашен монах (**чрьноризьць**), необходим не само като духовно лице, но и като преписвач на богослужебни книги, нуждата от които е била голяма. Подобни примери (наличието на домашни монаси) се наблюдават във византийския императорски двор.[31] Ако приемем, че черноризец Тудор е бил син на Докс, то изразът, разкриващ това, би трябвало да бъде **чрьноризьць Тоудоръ Доксовъ**, а не **Тоудоръ чрьноризьць Доксовъ**. Пълна аналогия има в един староруски надпис от XI в. от Киев: **иванъ дъꙗкъ давыдовъ** (Иван, дяк на Давид).[32]

---

[26] В. Н. Златарски. История на българската държава. Т. 1. 353, 358.

[27] В ранното българско средновековие не е имало традиция хората да се назовават с бащините или фамилните имена. Има достатъчно примери в книжовните и епиграфските паметници. Това важи най-вече за монасите, които при постригването за монах се отказват от всичко светско, включително от бащиното и фамилното име (например надписът върху оловния печат на Георги синкел, ктиторският надпис на Павел хартофилакс от Кръглата църква, ктиторският надпис на презвитер Йоан и Тома от Теке-Козлуджа (Избул), надгробният надпис на Антон от Крепча, надгробният надпис на чъргубиля Мостич, Самуиловият надгробен надпис и много други).

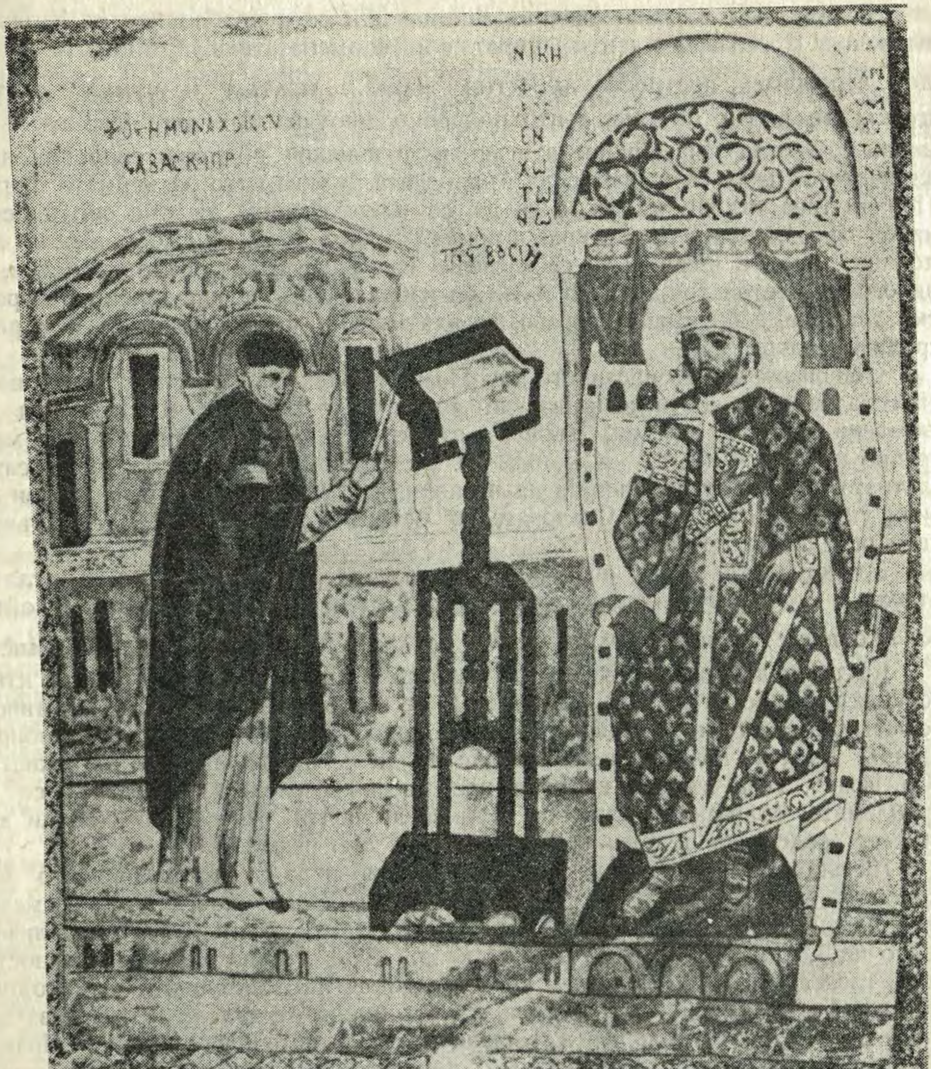
[28] А. П. Каждан, Социальный состав господствующего класса Византии XI—XII вв. М., 1974, 18—19.

[29] Р. Русинов. Отношение между прозвищни и фамилни имена в българския език през Възраждането. — Onomastica, 1975, 20, 231—238.

[30] A. Villant. Manuel du vieux slave. Paris, 1948, p. 129.

[31] И. Гошев. Цит. съч., с. 30, обр. 31.

[32] С. А. Высоцкий. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966, с. 58.



Обр. 5. Никифор III Вотаният (1078—1081) и неговият дворцов презвитер схимонах Сава

Поради всички тези съображения считаме за неприемливо схващането, че черноризец Тудор е син на Докс. Досегашните мнения по този въпрос не се опират на фактите, точно предадени в текста на приписката.[33] А там ясно е казано: Тудор, черноризец на (при) Докс. Посочена е недвусмислено точно връзката между тези две личности, които не са в роднински връзки — поне от текста това не личи.

---

[33] За различните мнения по този въпрос вж. В. Н. Златарски. Кой е бил Тудор…, 43—45.

Голяма част от изследвачите, занимаващи се с проблемите на Кръглата църква в Преслав, я идентифицират със споменатата в приписката на Тудор черноризец, построена **на ѹстии тычѧ . . . свѧтаа и ч҃стнаа златаа цр҄ькы новаа.** Кр. Миятев, който подробно проучва Кръглата църква, с основание отбелязва: „Приписката не дава никакви по-точни сведения нито за мястото, дето се е намирала въпросната църква, нито за нейната форма. Поради това твърде мъчно може да се идентифицира тя със сигурност с някоя от откритите преславски църкви.“[34] Към тези си съображения той добавя: „Ако в приписката се касаеше за тази църква, Тудор Доксов, за да означи местонахождението й, не би избрал едно неопределено географско понятие, а би казал направо, че златната и нова църква се намира в града Преслав.“[35]

Общоизвестно е описанието на Йоан Екзарх за Преслав, запазено в „Шестоднева“, в което се казва, че дворците и църквите в този град са украсени отвън с камъни, дърво, а вътре — с дърво, бои, мрамор мед, сребро и *злато*[36] (к. а. — К. П. и В. К). От това описание е ясно, че не само златната църква от приписката на черноризец Тудор, но и други църкви са били украсени със злато. Следователно белегът „златна“ не е достатъчен като определящ признак.

Единственото пряко писмено свидетелство за строежа на Кръглата църква е ктиторският надпис, врязан върху стената на кръщелната, в който се съобщава: **цьркы с҃тааго иоана дѣлаѥна пауломь хартофулаѯомь.**[37]

Както се вижда, сведенията от приписката на черноризец Тудор и ктиторският надпис на хартофилакс Павел не само са неясни, но и противоречиви. От текста на приписката не е ясно как следва да се разбира изразът „златна нова църква“ и може ли да се отъждестви тя с църквата „Св. Йоан“. Този въпрос е стоял пред всеки изследвач, занимавал се с проблемите, свързани с Кръглата църква, и почти всички са склонни да отнесат сведението от приписката именно за тази църква.

Началото на дискусията за идентифицирането и локализирането на „златната нова църква“[38] от приписката може да се отнесе към времето след откриването на руините в Патлейна, които се намират приблизително на 1,5 км южно от „устието“ на р. Тича. Тогава двама от ревностните изследвачи на Преслав — Й. Господинов и К. Шкорпил — мимоходом споменавам този израз от приписката, но никой от тях не се осмелява да отъждестви откритата църква в Патлейна със „златната нова църква“[39]. Пряко отношение към въпроса за нейното локализиране има В. Н. Златарски, който без колебание я свързва с манастирската църква в Патлейна, построена според него от княз Борис, но разрушена при маджарското нашествие в 895 г.[40] и възстановена, богато украсена по-късно от княз Симеон и наречена от черноризец Тудор „нова“.

---

[34] К. Миятев. Цит. съч., с. 186 сл.

[35] Пак там.

[36] К. Миятев. Два поетични фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извор. — Археология, 1959, I, 1—2, 12—16.

[37] А. А. Медынцева, К. Попконстантинов. Ктиторская надпись из Круглой церкви в Преславе. — Старобългаристика, (под печат).

[38] К. Миятев. Кръглата църква, с. 186 сл.

[39] Пак там.

[40] Б. Филов. Кръглата църква в Преслав и нейните предшественици. — СпБАН, 1933, XLX. 75—104; В. Н. Златарски. Към историята на откритія в Патлейна манастир. — Изв. Бълг. арх. инст., I., 2, 1921/22, 146—148.

След откриването през 1927 г. на Кръглата църква в Преслав обяснението на В. Н. Златарски и предположението на Й. Господинов не удовлетворяват Б. Филов, който я отъждествява със споменатата в приписката „златна нова църква“[41]. Към това примамливо предположение на Б. Филов В. Н. Златарски и Кр. Миятев се отнасят с недоверие. Както отбелязва Кр. Миятев, „съображенията са от общ характер и не допринасят нищо ново към въпроса“. Допирните точки между „златната нова църква“ в приписката и Кръглата църква в Преслав си остават нереални и неопределени и могат да се отнесат към всяка добре украсена църква в околността на „устието“ на р. Тича или на Преслав.[42]

В противовес на мнението, изразено от Кр. Миятев и други изследвачи, е хипотезата на Н. Мавродинов, който категорично отъждествява Кръглата църква със „златната нова църква“, упомената от черноризец Тудор.[43]

В последно време по отношение на досега приетата в археологическата литература теза за времето на построяването на Кръглата църква — 906—907 г. според приписката на черноризец Тудор (?) и етапите на изграждането ѝ Ст. Бояджиев изказва ново мнение.[44] Във връзка с нейното датиране той се позовава също на познатия вече израз от приписката, като изказва без основателни аргументи мнението, че върху основите на старата златна църква е издигната „златната нова църква“.

Основната причина за липсата на единство и неопровержимост в мненията на досегашните изследвачи, занимаващи се с историята и проблемите на Кръглата църква, е отсъствието на точно датирани находки. Самата църква и теренът около нея не са проучени цялостно. Затова и много от въпросите остават нерешени и спорни и в традиционни се превръщат мненията, изказани от автори, чийто авторитет ги прави трудно оспорими. Както видяхме, идентифицирането на Кръглата църква със „златната нова църква“ се основава на приписката на Тудор черноризец. Той споменава събития, които не противоречат на историческата действителност и е примамливо да се свърже сведението от тази приписка с Кръглата църква, но трябва да отбележим още веднъж, че тя не дава никакви точни данни за мястото на старата и новата постройка, нито за наименованието ѝ. Във връзка с това Кр. Миятев основателно отбелязва, че „нашата църква (Кръглата църква — бел. наша) се издигала наистина близо до „устието“ на Тича, но тя се е намирала същевременно и в града Преслав“[45]. Интерес представлява и фактът, че ктиторският надпис от Кръглата църква дава името на храма — „Св. Йоан“ и името на нейния ктитор — хартофилакс Павел. Съпоставим ли сведенията от приписката и надписа, ще установим, че авторите на двете известия дават различни наименования на един и същи храм. Някои автори се опитват да обяснят липсата на името на църквата с това, че „златната църква“ е била известна сред населението с това име и затова не е било отбелязано името на храмовия светец. Буди недоумение и това, че черноризец Тудор характеризира църквата с отделни нейни външни и вътрешни белези, а не с името на храмовия светец, както подобава на монах-книжовник. При повнимателно анализиране на текста на приписката се установява още, че никъде не се посочва мястото, където черноризец Тудор е преписвал Атанасиевите слова против арианите — в манастир, дворец или в дома на Докс, затова може да се оспори „заселването му“ около Кръглата църква,[46] а също и твърдението, че е син на Докс.[47]

---

[41] Б. Филов. Цит. съч., с. 78 сл.

[42] К. Миятев. Цит. съч., с. 187. Напоследък в Преслав и неговите околности се откриха доста нови църкви.

[43] Н. Мавродинов. Цит. съч, с. 152.

[44] С. Бояджиев. Цит. съч., с. 120 сл

[45] К. Миятев. Цит. съч., 186—187.

---

[46] И. Гошев. Цит. съч., с. 30: С, Бояджиев. Цит. съч., с. 121 и посочените там резултати от проучванията, направени през последните години.

[47] По този въпрос вж. В. Ягич, Рассуждение южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — В: Исследования по русскому языку. Т. 18, СПб., 1895, с. 325. Там той отбелязва: „Упоминаемый в статье честный человек Дукс или Докс, по желанию которого Иоанн Екзарх взялся за перевод Богословия, был братом князя Михаила-Бориса. по свидетельству записей на полях евангелия Чивидальского. Тот же Докс участвовал еще в одном литературном предприятии, по крайной мере настолько, что заставил *одного из своих черноризцев,* он же был и сам монах, по имени Тудора, списать, если не даже перевести, слова Афанасия против Ариан.“ На това сведение ни обърна внимание Ж. Икономова от Института за български език на БАН, за което й благодарим.

НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ПО ЧЕТЕНЕТО НА ПРОТИВОБОГОМИЛСКИЯ НАДПИС ОТ СРЕДНОВЕКОВНАТА ЦЪРКВА ПРИ С. ГИГЕН

АРА МАРГОС

Безспорно един от интересните старобългарски надписи е публикуваният от Иван Гошев надпис от средновековната църква върху развалините на античния Ескус, който той нарече „Противобогомилски надпис на монах Ананий“[1].

При откриването на каменния блок, вграден в северната стена на наоса на църквата, върху който е издълбан надписът, той е бил силно напукан и ръководителят на разкопките Теофил Иванов добре е съобразил да му направи фотозаснемане на място (обр. 1). След изваждането на блока и пренасянето му в Археологическия музей в София той е бил почистен и сглобен, но за съжаление някои негови малки късове с отделни части от надписа били изгубени (обр. 2). Поради това фотозаснемането на Т. Иванов спомага изключително много за допълването на някои липсващи места в надписа.

Надписът е прочетен от Ив. Гошев така (обр. 3):

† . . . [а] иже . . . . .

проу[ьтет]ъ [еже нап]иса̽ъ [да прокль]
нетъ [ере]тика аще бои не про[кльнетъ]
то д[а бѫ]детъ самъ проклѧ[тъ]
[аще ж]е прокльнетъ еретика то
[с]его б҃ъ г҃ь помилоуетъ †
се же написа ананиѣ мо̽.[2]

Това четене вече се възприе в историческата литература.[3] При сравнение обаче на четенето на Ив. Гошев с оригиналния надпис се виждат на места очебийни различия, които заедно с някои неправилни допълвания от Ив. Гошев на липсващи места са довели до неточното му четене и грешки при интерпретирането на съдържанието му.

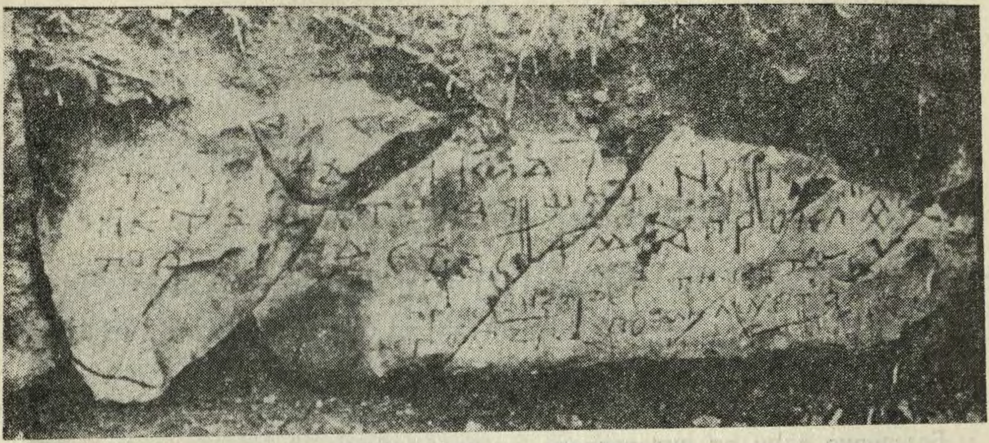
Началото на надписа е липсвало още при откриването му. От найгорния запазен ред се вижда само а иже. На втория ред след началното

---

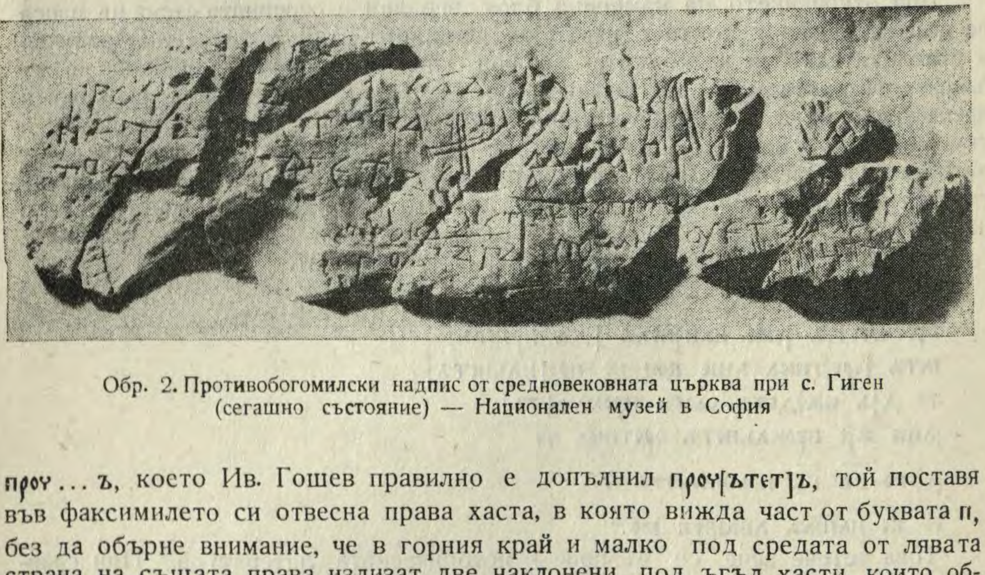
[1] И. Гошев. Старобългарски глаголически и кирилски надписи. С., 1961, 79—83, обр. 71 и табл. XVI.

[2] Пак там, с. 81.

[3] Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969, с. 164, бел. 52; Е. Генова. Средновековната църква в с. Гиген, Плевенско. — Музеи и паметници на културата, XIV, 1974, № 1, с. 15; История на България, II, 1981, 382—383.

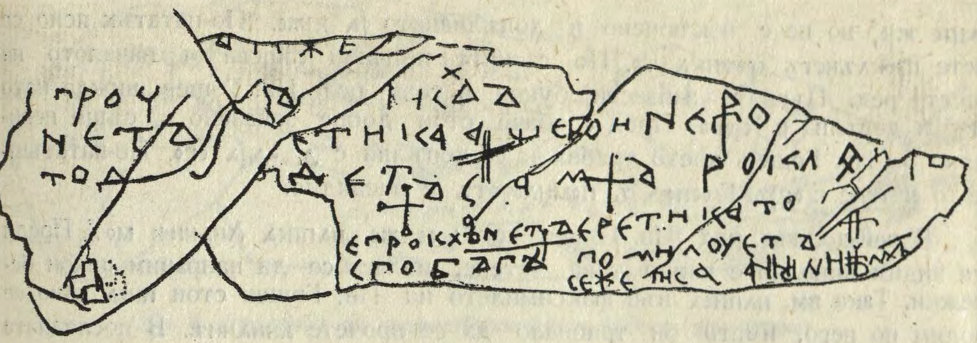


Обр. 1. Противобогомилски надпис от средновековната църква при с. Гиген (при откриването му)



Обр. 2. Противобогомилски надпис от средновековната църква при с. Гиген (сегашно състояние) — Национален музей в София

проу … **ъ**, което Ив. Гошев правилно е допълнил **проу[ътєт]ъ**, той поставя във факсимилето си отвесна права хаста, в която вижда част от буквата **п**, без да обърне внимание, че в горния край и малко под средата от лявата страна на същата права излизат две наклонени под ъгъл хасти, които образуват характерната петлица на буквата **л**. След нея той вижда друга по-къса отвесна хаста, към средата и отляво на която поставя началото на хоризонтална линия и смята, че се касае за буквата **н**. Но от снимката на Т. Иванов (обр. 1) и от тая на днешното състояние на надписа (обр. 2) личи, че такава хоризонтална линия няма. Следват две сключени под тъп ъгъл хасти, отворени надясно, които Ив. Гошев взима за **с**. Но както се вижда в думата **самъ** на третия ред, **с** -то резачът предава като правилно заоблена дъга. В същност тези сключени под ъгъл хасти са дясната част на буквата **к**, чиято лява част — отвесната права, е предадена отделена. По същия начин е изписана тази буква на още четири места в надписа: **єрєтика** — в 3 и 4 ред, **проклѧ[тъ]** в 4 ред и **проклънєтъ** в 5 ред. Следва



Обр. 3. Факсимиле на противобогомилския надпис (по четенето на Иван Гошев)

л, а не а, както вижда Ив. Гошев, тъй като тук ясно се забелязват двете сключени под ъгъл хасти на тая буква, а не права и петлица. На края стои също отчетливо ъ. Надредното х у Ив. Гошев е очевидно резултат от подвеждане от пукнатините върху блока над к и л. Така че тук трябва да се прочете сричката клъ, която добре се връзва със следващата сричка в началото на трети ред — нєтъ, т. е. клънєтъ.

Допълването, което прави Ив. Гошев към видяното от него нсахъ — [єжє нап]нсахъ, е невъзможно, тъй като между проѹ[ътєт]ъ и това „н" няма място за 6 букви. А за да върже смислово несъществуващото [єжє нап]нсахъ със следващата част на надписа, Ив. Гошев допълва с [да прокль]нєтъ. Но както от неговото факсимиле, така и особено от фотоснимката на Т. Иванов се вижда добре, че на този ред по-нататък полето е чисто и няма следи от букви. Четенето на следващото [єр]єтнка ащє бо н нє е сигурно. След крайно є има дълбока драскотина от две дъговидно извити и съединени в горния си край линии, които Ив. Гошев основателно не е взел под внимание, тъй като те са дело на друга ръка и нанесени порано.[4] Това се потвърждава и от факта, че езичето на є преминава през лявата линия. Следва буквата п, която подобно на тая в думата проѹ[ътєт]ъ в началото на втория ред е със силно удължен ляв стълбец и наподобява г, Резачът очевидно е забелязал това и допълнително се е опитал да удължи и десния стълбец, но резецът е попаднал малко вляво и продължението не е съвпаднало с началото на стълбеца. Тук обаче липсва буква р, предадена от Ив. Гошев преплетена с п. р-то, със значително по-малки размери е вмъкнато между п и о. След о блокът е отчупен, като по-нататък се виждат само долните краища на няколко отвесни хасти, но допълването на про в про[клънєтъ] е очевидно. Четенето на четвъртия ред то д[а бѫ]дєтъ самъ поклѧ[тъ] е съвсем сигурно. Началото на петия ред липсва поради обрушване на лицевата част на блока. Пред є все още е запазена дясната част на ж, която не е била видяна от Ив. Гошев. Тук той допълва

---

[4] По лицевата страна на блока има и на други места следи от по-стари графити. Така буквите т и н в думата єрєтнка в ред 5 преминават отчасти върху думата аꙁъ, издълбана по-плитко и предшествуващ нашия надпис. Такъв е и кръстът с двойни контури между редове 3 и 4 под думата ащє, както и кръстът, върху който минават последните 3 букви на думата помнлоѹєтъ.

[аще ж]є, но не е изключено и допълването [а и]жє. По-нататък ясно се чете прокльнєтъ єрєтика то. По същите причини липсва и началото на шести ред. Първите запазени букви в този ред Ив. Гошев вижда като єго[5] и допълва в [с]єго. Пред є обаче стои добре запазено а, също невидяно от Ив. Гошев, което трябва да се допълни с д, -д]а єго. По-нататъшното четене б(ог)ъ Г(оспод)ъ помилоуєтъ е очевидно.

В най-долния ред Ив. Гошев чете: сє жє написа Ананиѣ мо̽.[6] Преди да видим доколко е вярно това четене, налага се да направим някои бележки. Така вм. написа във факсимилето на Ив. Гошев стои пиcа. Ако се водим по него, името би трябвало да се прочете аннаниѣ. В последните букви трудно може да се види мо̽. Всъщност то е изключено, тъй като тази дума в старобългарски би трябвало да бъде предадена мнихъ или мънихъ.

В началото на този ред ясно се чете єжє, а не сє жє. Пред є няма с, което добре се вижда както в оригинала на надписа, така и при внимателното разглеждане на първото фотозаснемане (обр. 1) Следва дъговидна извита линия, от вътрешната страна на която ясно се забелязва началото на хоризонтално езиче. Тази буква може да бъде само є, но в никакъв случай п — началото на думата пиcа, която Ив. Гошев е видял, при това с п и и лигирани. Наличието на такава лигатура е много съмнително, тъй като в целия надпис никъде няма такъв случай, а освен това лигирането не е характерно за ранните надписи от X в. В снимката на Т. Иванов на това място може да се видят г, о с по-дребно очертание, а след тях к и л. Следващата буква поради това, че на това място блокът е леко обрушен, трябва да се възстанови. Като се има предвид, че следващите букви са н и и, тук следва да се допълни ъ — кл[ъ]ни. Лигатурно вързано а с предния стълбец на н няма. Ив. Гошев, който очевидно е четял надписа не от оригинала, а по снимката на Т. Иванов, е бил подведен от пукнатината, която идва косо от горния край на блока, и от запазения с полукръгло очертание завършек на блока при отчекнатото място пред н, в което той е видял петлица на а, лигатурно вързана с н. След н ние сме склонни да видим и, а не н, както дава Ив. Гошев, тъй като средната хаста между двата стълбеца е много къса и съвсем слабо наклонена, което не е характерно при предаването на н. От това място нататък повърхността на блока е добре запазена. Тук най-напред се очертават контурите на едно не особено сигурно а. Следват н и и, но ѣ няма. Следващата буква съвсем ясно се чете като т, а подир нея най-вероятно стоят о и д.

И така в последния ред ние четем:

єжє ого кл[ъ]ни а? ни тод...

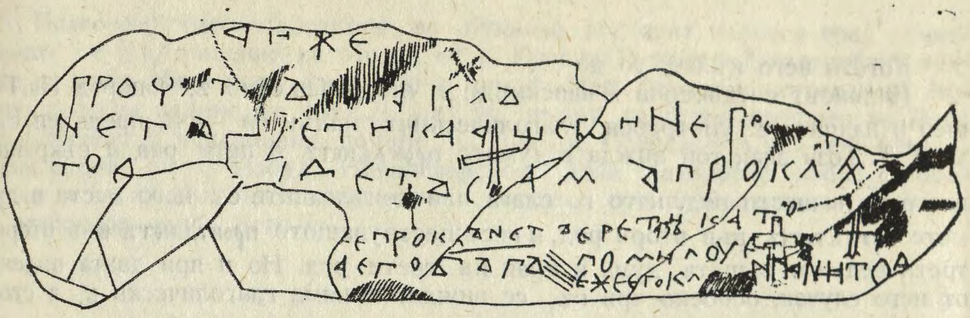
Срещу четенето на този ред от Ив. Гошев се явяват следните положения:

1. В началото на реда стои єжє, а не сє жє.
2. Липсва думата пиcа.

---

[5] Във факсимилието си Ив. Гошев погрешно е отбелязал с вм. є.

[6] И. Гошев. Цит. съч., с. 81.



Обр. 4. Факсимиле на противобогомилския надпис (мое четене)

3. Видяното от него лично име ананнѣ не съществува.

4. Няма никакви податки за наличието на думата мннхъ.

Към всичко това трябва да добавим още едно много важно съображение срещу твърдението на Ив. Гошев, че надписът е писан от „монаха Анани“. Още при пръв поглед прави впечатление, че буквите на най-долния ред са писани от друга ръка. Това се потвърждава от следните особености:

1. Те са по-плитко издълбани.

2. Съществуват различия в начертанието на някои букви от този ред с тия от горния надпис. Така долният край на извивката на є е пречупен под ъгъл. ж не е с отвесна, а с хоризонтална хаста. Средната наклонка на н започва от горния край на левия стълбец и завършва при долния край на десния.

В надписа от последния ред ние виждаме опит на друга ръка да предаде перифразирана част от горния надпис. Съдържанието му обаче дава податки да се допусне, че той може би е реплика срещу автора на противоеретическия надпис, в смисъл „който него прокълне, да (бъде простен)“.

Независимо доколко това наше предположение може да е вярно, приведените дотук съображения ни дават основание категорично да отхвърлим твърдението на Ив. Гошев, че надписът от средновековната църква от с. Гиген е писан от „монаха Анани“.

Крайното четене на целия надпис според нас добива следния вид (обр. 4):

... а нже ...

прꙋ[ъ]т[ет]ъ [д]а клъ-
нетъ [ер]етнка аще бо н не про[клънетъ]
то д[а бѫ]детъ самъ проклѧ[тъ]
[а нж]е проклънетъ еретнка то
[д]а его б(ог)ъ г(оспод)ъ помнлꙋетъ †
еже его кл[ъ]нн а? ннтод...

Превод: ... а който ... прочете, да кълне еретика, защото, ако не прокълне, то да бъде сам проклет, а който прокълне еретика, него бог господ да помилва.

---

[7] И. Гълъбов. Водач на изложбата старобългарски надписи. С., 1963, с. 8, № 4, най-общо отбелязва, че надписът е с отделни глаголически букви, без да посочи кои са те.

Когото него кълне, то да ...

Надписът е едноеров — навсякъде е употребен само ъ.[7] Според Ив. Гошев в надписа е употребен глаголическият малък ер — Ⱐ, предаден със знак ꙏ. Този знак той вижда в думите прокльнєтъ в пети ред и съкращението г҃ь в шести ред, като го слага и в допълваните от него места в думите проѵ[ьтєт]ъ във втори ред, в несъществуващото прокльнєтъ във втори-трети ред и в същата дума в края на трети ред. Но и при двата видени от него случаи, особено при гъ, се вижда, че няма глаголически ь, а стои добре оформен кирилски ъ.

В запазената част на надписа са употребени 21 знака от кирилската, азбука, общо 88 пъти.

а — (употребена 7 пъти) е с отвесна мачта и изострена под ъгъл петлица.

б — (2) има малка триъгълна петлица и удължена горна хоризонтална със сравнително голяма напречна в края на й.

г — (2) с удължена мачта и напречна в края на хоризонталната част.

д — (2) горната част е като равнобедрен триъгълник, а страничните напречни издатъци на хоризонталната са наклонени навътре.

є — (12) полуокръжност с дълго хоризонтално езиче, което понякога излиза извън очертанията на дъгата.

ж — (1) е с две кръстосани прави хасти, пресечени при точката на кръстосването им от отвесна права.

и — (5) се състои от две сравнително къси успоредни отвесни прави, съединени по средата с хоризонтална.

к — (5) съставена от отвесна мачта и дясна част като ъгъл или дъгичка, която е винаги отделена от отвесната.

м — (2) средните две наклонени хасти достигат до основата на буквата.

н — (3) наклонката, която свързва двете мачти, е поставена по-горе или по-долу.

л — (4) две къси сключени в една точка наклонени хасти.

о — (4) със стеснена или заоблена конфигурация.

п — (5) при някои случаи е с удължен ляв стълбец.

р — (5) е с малка ромбоидна или по-често триъгълна петлица и удължена отвесна мачта.

с — (1) е предадена като широко отворена дъга.

т — (9) с напречни хастички в двата края на хоризонталната.

оу — (1) у-то с извити като куки два горни края.

ѵ — (1) с добре оформена чашка.

щ — (1) без особености.

ъ — (10) с триъгълна петлица като хоризонталната, която е удължена, започва от горния връх на петлицата или малко над него.

ѧ — (1) хастите на вътрешния ъгъл продължават след точката на пресичането.

Палеографските особености на буквите поставят надписа сред паметниците от X в.[8]: надпис на Михал от с. Крепча, Поповско,[9] надгробния надпис на инок Манаси от градището при с. Цар Асен, Силистренско,[10] Добруджанския надпис от 943 г.,[11] надпис върху глинения прешлен на Лола от Преслав, [12] надгробния надпис на Ана от Преслав[13] а най-вече ктиторския надпис от с. Избул, Новопазарско.[14] Тази датировка добре се подкрепя и от археологическия материал, открит при разкопките на църквата и некропола около него.[15]

---

[8] Твърдението на Д. Ангелов (Богомилството в България, с. 164, бел. 52), че „обстоятелството, че в него не се споменава името „богомили", също свидетелствува за ранния му произход", едва ли може да се приеме като аргумент за ранната му датировка. Думата „еретик" се употребява и в много по-късни писмени паметници като Синодика на българската църква, житието на св. Теодосий Търновски и др. вж. И. Дуйчев. Из старата българска книжнина. II. С., 1944, с. 158, § 52, 79, с. 223.

[9] К. Константинов. Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговищки окръг. — Археология, XIX, 1977, № 3, с. 23, обр. 5.

[10] Н. Ангелов. Старобългарски надпис от края на IX в. от с. Цар Асен, Силистренски окръг. — Археология, XXII, 1980, № 2, с. 36, обр. 1. Вж. също А. Маргос. Епиграфски оправки и добавки. — Археология, XXIV. (Под печат).

[11] Д. Богдан. Добруджанския надпись 943 г. — Romanoslavica, I, 1958, с. 88 сл.

[12] К. Миятев. Кръглата църква в Преслав. С., 1932, с. 173, обр. 277.

[13] Т. Тотев. Нов старобългарски писмен паметник от Преслав. — Изв. Археол. инст., XXIX, 1966, с. 52 и обр. 2.

[14] В. Иванова. Старобългарски надпис от с. Теке Козлуджа. — Изв. Археол. инст,, VII, 1933, с. 320 и обр. 88.

[15] Е. Генова. Цит. съч., 14—16. Откриването на блока с надписа, вграден в стената при подовото ниво на църквата, потвърждава категорично, че тя е била преустройвана.

ЕДИН НЕИЗВЕСТЕН ФРАГМЕНТ ОТ АПОКРИФЕН СБОРНИК И НЯКОИ ПРОБЛЕМИ НА АПОКРИФНАТА ЛИТЕРАТУРА

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

През есента на 1982 г. се запознах с един практически непознат на славистичната наука фрагмент от апокрифен сборник, съхраняван в сбирката на Семинара по византийска и новогръцка филология при Атинския университет.[1] Тази сбирка се състои в момента от 73 ръкописа (вкл. фрагментите), от които 70 гръцки, 1 славянски и 2 латински (единият от тях е фрагмент, само 1 л.). Основната част от сбирката (№ 1—50, но ръкописи № 28 и 34 сега липсват) е описана през 1964 г.,[2] а постъпилите след това ръкописи все още не са сигнирани). Началото на тази ръкописна сбирка е поставено при поне са обработени (дори стъпване в университета на личната колекция на известния гръцки учен Спиридон Ламброс (ръкописи № 1—40). Именно от тази колекция произхожда и интересуващият ни славянски ръкопис (фрагмент), описан в каталога под № 39(41) по следния начин (с. 78, цитирам в превод на български цялото описание): „39(41). Пергамент, 0,175×0,115, XII в., 8 л. Ръкопис с църковно съдържание [букв. материал — К. С.] от монах Епифаний, на славянски език (без начало и край). Заглавия и инициали в червено. Ръкописът е неподвързан.“ Това описание, колкото и да е бегло и неточно, дава някаква първоначална информация, но — доколкото ми е известно — никой славист не се е занимавал с фрагмента. Поради това тук давам подробно описание на този ръкописен фрагмент, издавам текста му и по повод на много интересното му съдържание в края искам да споделя някои по-общи мисли върху историята на апокрифната ни литература през X—XIII в.

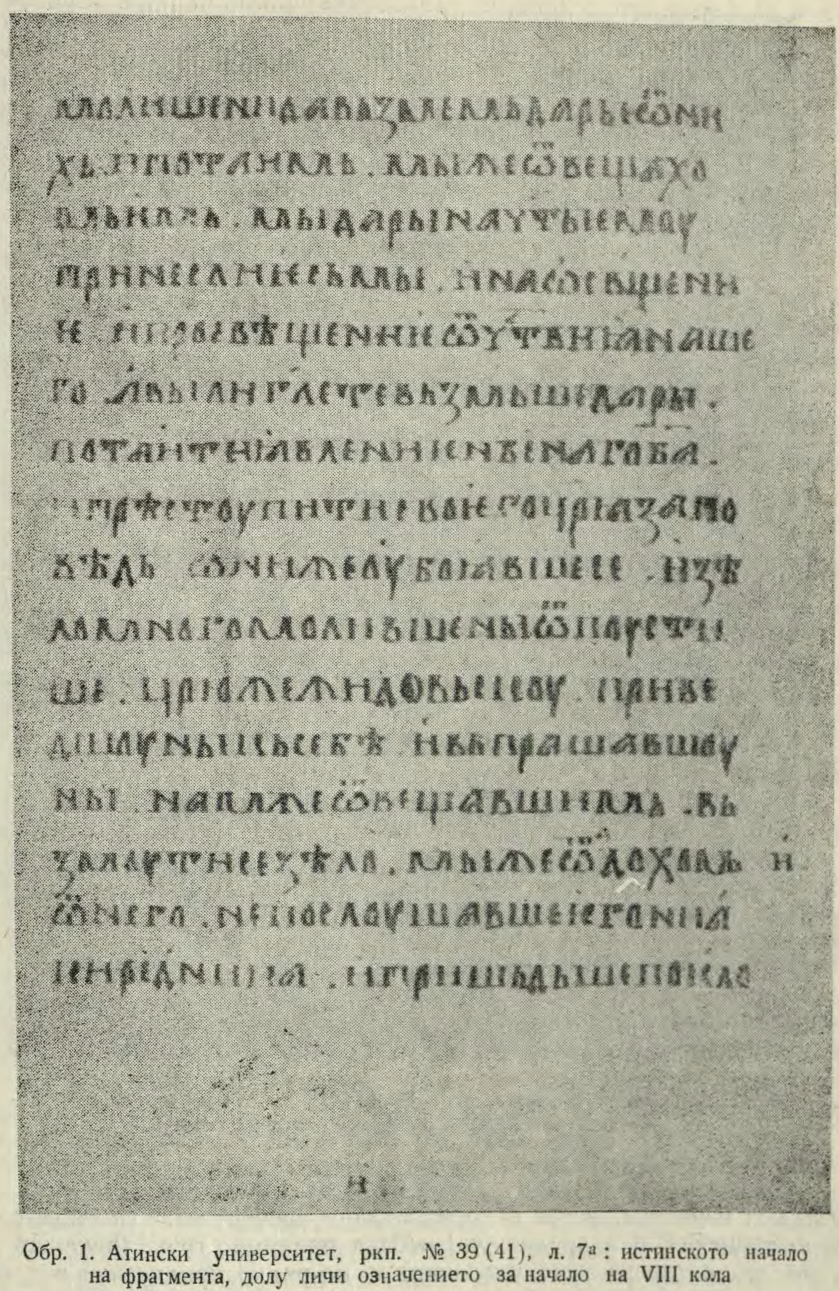
I. ОПИСАНИЕ НА РЪКОПИСА

8 л. пергамент с размери 165×125 мм. (в описа размерите са дадени неточно), текстово поле 115×85 мм, разлиновка $1+1\frac{1}{1}$, по 16 реда на страница. Запазена е VIII кола от ръкописа, като при подвързването (извършено в университета очевидно след 1964 г.) листата са разместени — сегашен лист 7 е началото на фрагмента и в долното му поле в средата на $7^а$ ясно личи

---

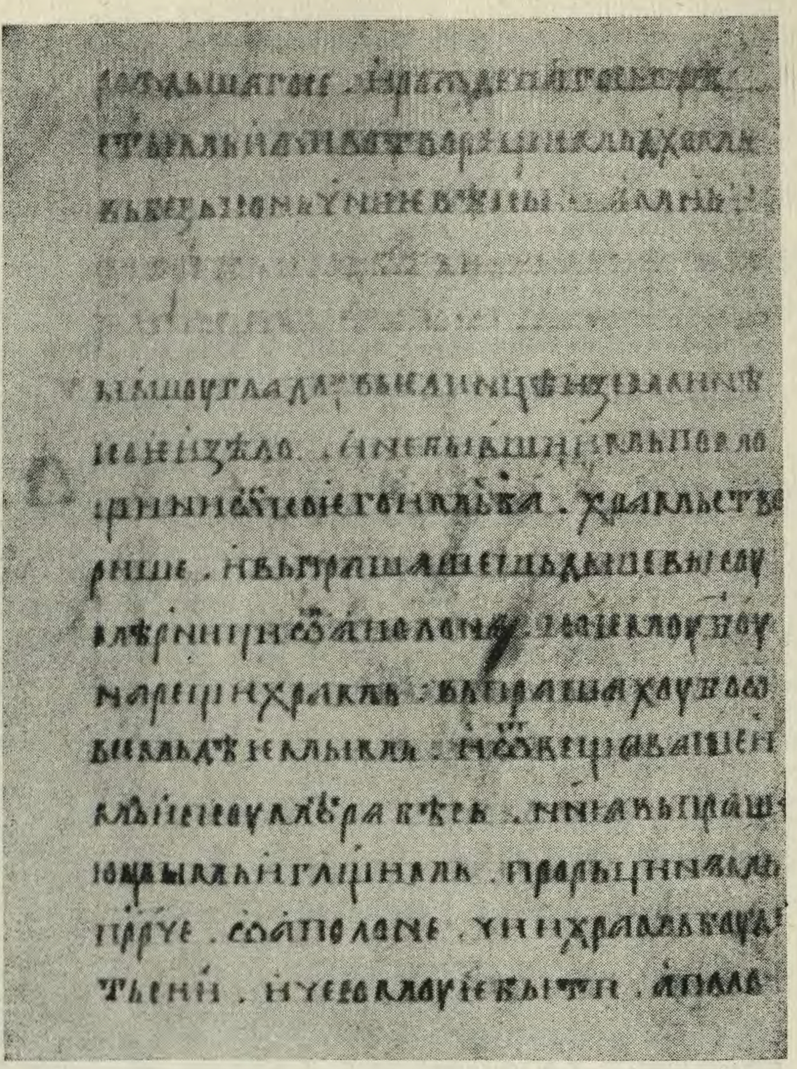
[1] Към ръкописа ме насочи колегата Андрия Яковлевич от Патриаршеския институт за патристични изследвания в Солун, а да работя с него и да го заснема ми даде възможност Фотис Димитракопулос от Атинския университет. И на двамата благодаря сърдечно.

[2] Вж. в края на описанието.



Обр. 1. Атински университет, ркп. № 39 (41), л. $7^{а}$: истинското начало на фрагмента, долу личи означението за начало на VIII кола

номерацията на колата: н҃ (=VIII), така че естественият ред на листовете при сегашната пагинация е 7—1—2—3—4—5—6—8. Л. $5^{б}$ е оставен празен, тъй като пергаментът е по-тънък и мастилото от $5^{а}$ е избило и на гърба — пропускането на листа е означено от преписвача с особен знак, нанесен в средата на страницата.



Обр. 2. Атински университет, ркп. № 39 (41), л. 2б : началото на Пророчеството за Христос в кумирницата на Аполон

Писмо: кирилица, устав с хоризонтално пречертаване на хастите наляво, редки съкращения, в надредие употребява предимно точка (понякога разтеглена, но не третирана като ударение) и по-рядко придихание над съседни гласни, над диграфи и над букви с широко начертание. Буквите пазят доста старинни начертания и се спазва еднаквата им височина в реда с неизбежните (сведени до минимум) изключения — з, р, х, ц, щ. Характерни са начертанията на л (на места силно наподобяващо малка носовка), ж (с практически ликвидирана горна част), к (без допиране на двете части), м (с широко начертание). Текстът е сегментиран с малки точки (от основното мастило), лежащи долу на реда. Пропуските бележи с три точки на мястото в текста и в полето на нивото на реда изписва пропуснатата буква.

Правопис: безюсов (правилна замяна на юсовете по сръбски образец), едноеров (само **ь**); сравнително редовна йотация на **а** и **є**, стремеж към етимологична употреба на **ы** и **ѣ** с неизбежните за XIII в. отклонения от етимологичния принцип; употребява епентетично л, но африкат дз навсякъде е заменен със **з**. Правят впечатление случаите на престараване в употребата на **ь** (или заместващ го паерчик); редките случаи на замяна **ь—а** (напр. **внфлєѡмаскыѥ** — л. 7^б); замяната **є — н** (демонстрирана както от **ню** вм. **ѥю** — л. 2^а, така и от обратния случай на престараване — замяната на **н** с **є**, изразено чрез **ѣ**, в старинната дума **коумнрннца**: в текст II тя е изписана правилно в заглавието, но вътре в текста срещаме формите **вь коумѣр'ннцн** и **нє коумѣра** — л. 2^б); замяната **в-оу** (напр. **оудовоующоу** = вдовствуваща, л. 6^а); сръбската форма **свѣмь** (л. 1^б). Пази се двойственото число. Има случаи на затвърдяване на **ю** (**бывшоуоу** — л. 1^б). Като цяло езиково-правописните особености насочват към сръбски икавски говор.

Украса: геометрични инициали в червено (височина 2 до 3 реда от текста), изнесени в полето, както плътни, така и с двойноконтурирани хасти и вътре незапълнени (л. 4^б), в някои случаи хастите са обогатени с пъпковидни елементи (л. 3^б, 5^а). Заглавия в червено (но с редовна големина на буквите), маркирани в полето с елементарни червени указалки.

Въз основа на съвкупността от палеографски особености като най-вероятна *датировка* на фрагмента може да бъде предложена втората половина на XIII в. Въпреки направените издирвания засега преки палеографски паралели не мога да посоча.

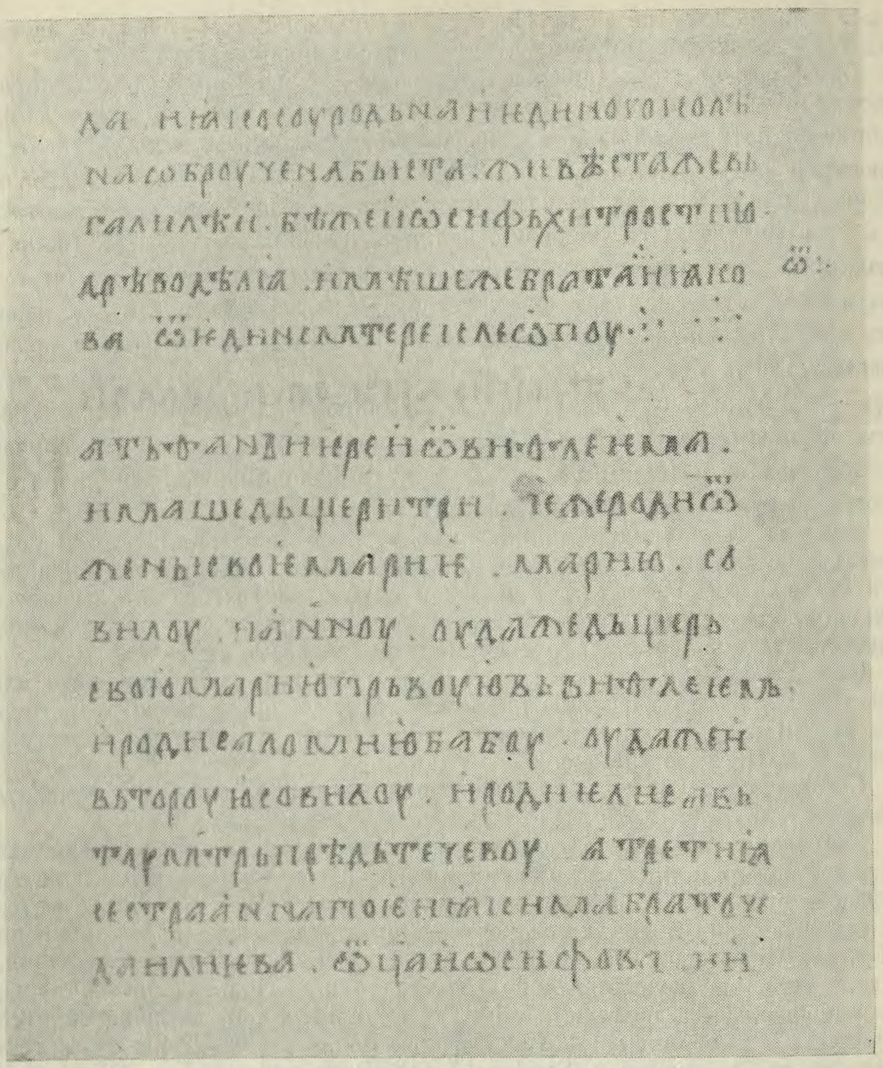
Съдържание: Л. 7^а — 2^б (както бе отбелязано, на л. 7 е началото на фрагмента):

Сказанието на Афродитиан без начало — липсват около 2/3 от текста. В славянската ръкописна традиция досега са известни 73 преписа на Афродитиановото сказание (срвн. А. де Сантос Отеро, т. II, с. 33—48), отразяващи два самостоятелни превода (първи, по-стар, представен с най-стар препис от XIII в. в ГПБ — Ленинград, издаван от Пипин и от Тихонравов, и втори, по-късен, известен в науката главно по издадения от Поливка препис от Пражката национална библиотека, XVII в.) и един превод на компилативно слово, включващо и Афродитиановото сказание (вж. Сантос Отеро № 1, текстът е издаден от Новакович в Starine IX (1877) по ръкопис от XV в., който е унищожен през 1941 г.). Гръцкият текст на сказанието ми е достъпен по изданието у Мин (PG 10, col. 97—108, за други издания и критически анализи вж. Сантос Отеро, с. 33 и BHG III, 115—116).

Новооткритият препис, макар и непълен, се нарежда до най-стария, известен на науката (ГПБ—Ленинград, XIII в.). Това наложи да бъде потърсено мястото му в ръкописната традиция. Не става дума за пълно критическо проучване, а за първоначални текстологически наблюдения, основаващи се на текстовете, издадени от Пипин и Тихонравов (нататък ПТ), Новакович (Н), Поливка (Пл), Порфирьов (Пф) и Франко (Ф).[3] Преписите ПТ, Пф,

---

[3] А. Н. Пыпин. Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862, 73—75; Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863, 1—4 (и двамата издават текста по ръкопис от XIII в., ГПБ—Ленинград, ф. Толстой, отд. I, 8, F. п. I. 39, л. 56—62); И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890, 149—155 (по ръкопис от последната четвърт на XV в., ГПБ, ф. 717, Солов.



Обр. 3. Атински университет, ркп. № 39 (41), л. $8^{\text{а}}$: началото на втората част от Родословието на Богородица

Н и Ф се отнасят към две различни разклонения на традицията, свързана с първия превод на сказанието, като се групират така: ПТ+Пф и Н+Ф. Текстът у Пл представя втория превод (а и целият сборник, както ми обърна

---

637 (804), л. $167^{\text{б}}$ —174); I. Франко. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. 2 Апокрифи новозавітні. Львов, 1899, 3—11 (по препис от XVI в. — Замойски ръкопис — Лвов, Držж. университет „Ив. Франко", I. F. 15, 769—779); S. Novaković. Afroditijana Persijanina priča o rogienju Hristovu. — Starine, X (1878), 72—80 (по ръкопис от XV в. от манастира Шишатовац, сега с неуточнено местонахождение); G. Polívka. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. VII. Afroditijana Persijanca priča o rgjenju Hristovu, — Starine, XXII (1890), 195—200 (по ръкопис от XVII в., сега в Националния музей музей в Прага, IX. H. 16 [Šafařik 19], л. $306^{\text{б}}$ —$313^{\text{б}}$).

внимание колежката А. Милтенова, се отнася към по-късните състави, включващи по принцип вторите преводи и редакции на апокрифите). Компилацията, издадена от Новакович през 1877 г. (Starine IX, с. 2—7), тук не ни интересува, тъй като Атинският препис (нататък А) няма пряка връзка с нея.

Наблюденията показват, че в 41% от случаите на разночетения А се различава от останалите преписи, като 75% от различията се дължат на липси в А (пропуски или съкращения). В 25,6% от случаите А показва текст, близък или еднакъв с Ф+Н и ПТ+Пф и различен от този у Пл. В останалите случаи наблюдаваме по принцип по-голяма близост на А до Ф+Н, като при различия между Ф и Н А се оказва по-близък до Ф. На пръв поглед би могло да се предположи, че А се отнася към първия превод, и то към разклонението, представено от Ф+Н, като прави някои съкращения. Някои разночетения обаче дават основание да се постави въпросът, дали А не се отнася към *друг превод* и ако е така, дали този превод е по познатия ни гръцки текст или по друг. Ще приведа само две характерни разночетения.

I:

А (л. 7, п. 4—6); и на ѡсв҃щениѥ. и просвѣщениѥ ѿч҃(с)твиꙗ нашего. ПТ, Пф, Н, Ф (по Тихонр., с. 3, р. 31—33): ꙗко же проповѣдѣти бывшеѥ (Н: вьнеш'нѥѥ, Ф: вышнее) чюдо в нашеи странѣ и величьство внегда ражаше сѧ Пл (с. 198, р. 34—35): вь ꙗже выше величїа егда родити се емꙋ. гр. (col. 105 B): πρὸς τὸ κηρύξαι, ἅπερ ἔγνωμεν ἐν τῇ χώρᾳ ἡμῶν, μεγαλεῖα ἐν τῷ γεννᾶσθαι αὐτὸν.

Вижда се, че и в двата известни досега превода повече или по-малко е запазен смисълът на гръцкия текст, макар и не съвсем добре разбран, докато в А смисълът е съвсем друг. Ако е превеждано от същия тип гръцки текст, промяната вероятно се дължи на погрешно разбиране на гръцкия глагол κηρύσσω (=„известявам, съобщавам“, новозав. „проповядвам“), чиято инфинитивна форма κηρύξαι изглежда е била смесена със съществителното κηρίον (=„свещ“), от което се е изменил и смисълът, а краят на изречението е изпуснат, тъй като е влизал в противоречие с така разбраната му първа част. Такава грешка очевидно може да стане само при два различни превода (повтарям: ако е ползуван същият тип гръцки текст).

II:

А (л. 7, р. 6—9): а вы ли гл҃ете вьзьмьше дары. потаити ꙗвлениѥ нбс҃наго б҃а. и прѣстоупити своѥго цр҃ꙗ заповѣдь.

Гр. (col. 105 B): καὶ λέγετε λαβόντας ἡμᾶς δῶρα, τὰ ὑπερουρανίου θεότητος δημοσιευθέντα κρύψαι καὶ τὰ τοῦ ἰδίου βασιλέως ἀντάλματα παριδεῖν.

След като предават с несъществени различия тази фраза, останалите преписи продължават с текст, който липсва и в А, и в гр.: ПТ, Пф, Н, Ф (по Тихонр., с. 3, р. 33—34): или нѣсте почюли (Н: слышали) колико искушениѥ приимше асуриниско.

Пл (с. 198, р. 37): или невесте колики ѿ асурен прїесте мꙋкы.

Характерът на продължението е такъв, че не можем да предполагаме добавка в славянския текст — изглежда става дума за ползуване на друг тип гръцки текст.

Няма да увеличавам броя на примерите, нито ще правя опит да давам отговор на поставените въпроси — до пълното критическо проучване на ръ-

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

кописната традиция (гръцка и славянска) на Афродитиановото сказание проблемът, дали А представя друг превод, изпълнен евентуално по друг гръцки текст, различен от публикувания в PG, остава открит.

За преписите и изданията на сказанието освен цитираната библиография вж. А. de Santos Otero, Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. B. II, Berlin—New York, 1981, 33—48. Новобългарски превод: Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература в примери, преводи и библиография. С., 1922, 199—206 (превод по текста на ПТ): Д. Петканова. Апокрифи (= Стара българска литература в седем тома. Т. I). С., 1981, 133—137 (преводът на Ангелов – Генов с някои допълвания и добавки по Пл), 370—371 (бележки).

Л. $2^{б}$—$3^{а}$: *Пророчество за Христос в светилището на Аполон.* Текстът на това апокрифно произведение засега ми е познат в още три славянски ръкописа, все късни и от руски (украински) произход: препис от XVI в. в Замойския ръкопис (Лвов), с. 779—780, непосредствено след Афродитиановото сказание, публикуван от І. Франко. Апокріфи і легенди, II, с. 2—3; препис от края на XVI в. в сборник от Мелецкия манастир (Киев, ЦБАН, Мел. м./п. 119), ръкописът е описан от У. Федер. Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы — Старобългаристика, VI (1982), № 3, с. 154—165; препис от средата на XVIII в. в сборника на с. Яремецки-Билахевич (Киев, Институт за литература, сбирка на Ив. Франко, ф. 3, № 4760, с. 404—405), ръкописът е описан от І. Франко. Карпаторуська лїтература XVII—XVIII вв., Львів, 1900, с. 103—116, за пророчеството — с. 113; преписът е използуван от Франко за разночетения към изданието по Замойския ръкопис. Гръцки текст на пророчеството не успях да издиря нито в достъпните ми в София материали, нито в Солун, където издирванията ми бяха подпомогнати от сътрудници на Патриаршеския институт за патристични изследвания.

Сравнението между А, текста, печатан от Франко (нататък Ф), и текста, поместен в сборника на Яремецки-Билахевич (нататък Я), показва, че между тях няма съществени различия и по принцип се отнасят към един и същ гръцки първообраз. Както и при Афродитиановото сказание, А се отличава с някои пропуски (съкращения?), които на места правят текста не съвсем ясен, например:

А: аз' бо трьѥдиного выш'наго цр҃ꙗ.

Ф: азъ бо проповѣдаю триєдино вышнѧго цр҃ѧ бг҃а.

Я: ...повѣдаю вам єдинаго бг҃а вишнꙗго цр҃ꙗ.

По- значително съкращение и явно неразбиране на текста показва А в края:

А: имень же дв҃ци. о҃. ѕ҃. се же по два крати ва анонѣ [?] речено ѥсть. и то ѥ(с) вь мраморныхь подь бо ихь вьписано. вь незабываѥмꙋю память. б҃оу же нашемоу сла(в) вь вѣкы.·. ам(и)нь.

Ф: имѧ же дв҃ци два крати седмьдесѧть шесть. се же имѧ протолкоует сѧ Мр҃їа. се же пророченїе въваꙗно есть Афинѣнми въ мраморѧны подбоѧ въ незабываемоу памѧ(т) на славоу ст҃ѣи тр(о)ци и на похвалоу Бц҃и Мр҃їи,..

Я: [имѧ же дв҃ци] дважди [седмьдесѧть] дважди шесть. ѡни же сотвориша кумиръ и нарекоша его нев домъ Бг҃ъ. Того пророчество нн҃ѣ вписанно во Аи·ѳ·инѣхъ на подбои церковнѣмъ [под 8].

Преписвачът на А (или на неговия протограф) явно не е разбрал числовото пророчество, свързано с името Мария[4], и изглежда го е приел за споменаване на апокрифните имена на Богородица (които са 72), а от неразбирането на топонима „Атина“ се е получила безсмислената форма „ва анонѣ“ (срвн. формата в Я). Всичко това изглежда е ставало на славянска почва, което предполага доста дълъг живот на текста до времето, когато е възникнал преписът в А.

По повод на пророчествата за Христос и Богородица, споменавайки и разглеждания тук текст, Цв. Вранска (Романска) пише, че те са особено популярни между народите на Западна Европа, откъдето проникват и у западните славяни. „В противовес на това популярността им между източните и южните славяни е извънредно малка. Намерени са само тук-таме преводи на отделни текстове, и то предимно в Русия, с явен западен произход, проникнали чрез посредничеството на полската апокрифна писменост.“[5] Атинският препис очевидно идва да коригира едно такова мнение. Впрочем в цитираната си публикация У. Федер допуска старобългарски произход на целия цикъл, в който е включено и пророчеството, а за самия Мелецки сборник със сигурност утвърждава, че в съответния дял, включващ пророчеството, ползува среднобългарски извод (с. 159). Въпросите имат по-общ характер, но за това ще стане дума в третата част на настоящата публикация.

Л. $3^{б}$—$4^{б}$: *За нрава, облика и възрастта на Богородица, от Епифаний монах и презвитер*. Текстът на този апокриф е печатан по препис от края на XIII—нач. на XIV в. в Берлинския сборник от Ягич, по препис от XVII в. от Франко, а един фрагмент (само началото) издава Новакович.[6] Има го и в Мелецкия сборник, а по повод на него Федер сочи още няколко ръкописа от съветски книгохранилища, включващи този текст (вж. Федер, с. 160).

Апокрифът е съставен от два откъса от известното „Житие на Богородица“[7], написано към края на VIII—нач. на IX в. от презвитер Епифаний, монах в Калистратовия манастир в Константинопол.[8] Засега не е ясно дали обособяването на текста на настоящия апокриф от цялостното житие е станало на гръцка или на славянска почва.

---

[4] Ако името Маріа се изрази чрез числовите стойности на съставящите го букви и те се съберат, ще се получи следното: 40 [м] + 1 [а] + 100 [р] + 10 [ї] + 1 [а] = 152 = 2×76 (два крати седмьдесать шесть).

[5] Ц. Вранска. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. С., 1940 [=СбБАН, кн. XXXIV], с. 23. Именно с непопулярността на пророчествата Вранска обяснява и отказа си да се занимава с тях, като преминава направо към Сказанието на Афродитиан (с. 24), докато в три от четирите известни ми преписа пророчеството е в пряко съседство с Афродитиановото сказание (А, Ф и Мелецкия сборник).

[6] V. Jagić. Opisi i izvori iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. VI. Nekoliko pričica iz bugarskoga zbornika. — Starine, V (1873), 60—61; I. Франко. Апокріфи і легенди, Т. 2, с. 151; S. Novaković. Apokrifske priče o Bogorodičinoj smrti i još neke sitnice apokrifske o Bogorodici. — Starine, XVIII (1886), s. 201.

[7] Срв. И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 96—99 (бележки), 295—311 (текст на житието по руски препис от XVI в.), откъсите, от които е съставен настоящия апокриф, вж. на с. 298—299 и 310—311. Гръцкият текст на житието е издаден PG, т. 120, col. 186—216, по-нова библиография вж. в BHG, III, 125—126.

[8] У някои изследователи животът на Епифаний и респ. написването на житието се отнасят към XII в., като се смесва Епифаний Константинополски (авторът на житието) с Епифаний Агиополит от XII в. Интересуващият ни Епифаний (кр. VIII—нач. IX в.) е бил монах и презвитер в манастира τῶν Καλλιστράτων (което се отбелязва и в някои от славянските пре-

Сравнението с текстовете по Берлинския сборник (Б), по изданието на Франко (Ф) и фрагмента на Новакович (Н) показва, че и тук А показва някои съкращения (макар и не особено съществени), например:

А: **въꙁрастом' жє срєднимь.**

Б: **въꙁрастомь срѣднимь, нѣціи жє рѣшє больми пачє срєднаго въꙁрасть имѫщии.**

Ф = Б

В житието (по Порфирьев): **воꙁрастомь срєднимь..**

В гр. текст на житието (PG 120, col. 193 A): τὴν ἡλικίαν μέση· τινὲς δέ φασιν αὐτὴν πλέον ἔχειν τοῦ μέσου.

Л. $4^{б}$ —$5^{а}$: *За облика на Исус Христос.* Текстът също така е част от Епифаниевото житие на Богородица,[9] обикновено съпътствува предходния текст, но се появява и самостоятелно. В Берлинския сборник идва след описанието на Богородица и заглавието му е идентично с това в А, но в края има някои разлики, а в Б след свършването на същинското описание идва един друг кратък текст, също заимствуван от житието на Богородица. Във фрагмента на Франко описанието на Исус също идва непосредствено след това на Богородица (вж. Франко, с, 204) и финалът му е същият, както в Б. Т. е., и тук А се отличава от Б и Ф по линия на някои пропуски (съкращения) в А. Описвайки Мелецкия сборник, Федер (с. 160) говори общо за двете описания (на Богородица и на Исус).

По повод описанието на Исус Христос Франко пише: „До нас сей апокріф приишов правдоподібно з Польщі, да він від давна був популярний, часто переписуваний і друкований“ (с. 205) и като пример цитира един полски текст от руски ръкопис (с. 205—206). Както и в случая с пророчеството в светилището на Аполон, тази теза се разколебава от настоящия препис.

Л. $5^{а}$, $6^{а-б}$, $8^{а-б}$: *От същия Епифаний монах, за родословието на Богородица.* Текстът също произхожда от Епифаниевото житие на Богородица (срвн. Порфирьев, с. 296—297). Разделен е на две части — на лл. $5^{а}$ —$8^{а}$ е дадено родословието на Йосиф, а на л. $8^{а-б}$ (без край) — родословието на Богородица по майчина линия. Този текст, организиран по същия начин, е известен в преписи от XV в. насам (вж. Федер, с. 160), вкл. в Мелецкия сборник (там заглавието предполага по-обширна творба, включваща и други моменти и разделена на 5 части) и в сборника на Яремецки-Билахевич (срвн. тук при пророчеството за Исус в светилището на Аполон). Последният препис е издаден от Франко (цит. съч., с. 102—103). Между А и Я има разлики, които — противно на предходните текстове — се изразяват в пропуски (съкращения) в Я. Има и промени спрямо текста на житието, като по някои съществени пунктове А е по-близък до изходния текст, отколкото Я.

писи на житието) в Константинопол. Вж. К. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur, II Aufl., 1897, p. 192 (целия параграф 87); Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία 5ος τόμος. Ἀθῆναι, 1964.

[9] Срв. изданието на И. Я. Порфирьев (с. 305), което не се покрива напълно с текста на самостоятелното описание, но Порфирьев изтъква и разликите между изданения от него текст и други преписи (напр. в Макариевите четиминеи) на житието, които вероятно ще дадат по-близък паралел.

Като цяло апокрифният цикъл, представен от Атинския фрагмент, не е засвидетелствуван в други ръкописи (поне от намиращите се в научно обращение).

Приписки в сегашния си вид ръкописът не съдържа.

Историята на Атинският фрагмент засега е невъзможно да се проследи. Направените справки не дават възможност да бъдат идентифицирани други части от ръкописа, към който е принадлежал. Няма данни и за това, кога и откъде фрагментът е попаднал в ръцете на Спиридон Ламброс.

Библиографията за Атинският фрагмент, както вече казах, се изчерпва с непълните и неточни данни в описа на сбирката: Γ. Θ. Ζώρα, Φ. Κ. Μπουμπουλίδου. Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων Σπουδαστηρίου Βυζαντινῆς καί Νεοελληνικῆς φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1964, σ. 78

II. ТЕКСТ

Текста на Атинския фрагмент публикувам при спазването на следните правила:

запазвам оригиналната пунктуация на ръкописа;

изоставям надредните знаци (освен титлите) — представа за тяхната употреба дават приложените снимки;

сравнително редките случаи на съкращения с изнасяне букви над реда предавам, като надредната буква свалям в реда в обикновени скоби, а ако е била под титла, запазвам титлата над съответната буква, над която е поместена — така се постига улеснение при печатането и същевременно се запазва нужната палеографска информация;

главна буква поставям само там, където в текста има инициал, както и при собствените имена;

пропуските в текста, маркирани с триточие и пропуснати букви допълнително изписани в полето, попълвам, като в случая пропуснатите и изписани в полето букви поставям в правоъгълни скоби;

редовете в ръкописа не отбелязвам, а края на всяка страница означавам с две успоредни вертикални линии, като номера на страницата отбелязвам отстрани.

* * *

[Сказание на Афродитиан за чудото в персийската земя]

[7^а] молнше нн да вьзмемь дары w(т) инхь. н потанмь. мы же w(т) вещахомь нмь· мы дары на ч(с҃)ть ѥмоу прннеслн ѥсьмы, н на wсвщ҃енніѥ. н просвѣщенніѥ w(т) ч(с҃)твнꙗ нашего. а вы лн гл҃ете вьзьмьше дары. потантн ꙗвленніѥ нб҃снаго б҃а. н прѣстоупнтн своѥго цр҃ꙗ заповѣдь, wнн же оубоꙗвше се. н ѕѣло много молнвше ны w (т)поустнше. цр҃ю же жндовьскоу. прнведшоу ны кь себѣ. н вьправшоу ны. нам же w(т)вещавшнмь· вьзмоутн се ѕѣло. мы же w(т) [н]дохомъ w(т)

[7^б] него. непослоушавше ѥго нн акн рѣд'нка. н прншьдьше покло//нхомь се рождьшон. н рожденомȣ. звѣздѣ оуказающн вл(д)чнын мьладѣньць. рекохомь же мт҃рн. како се прнзнваѥшн прѣславьнаꙗ. wна же

рече Мариꙗ мнѣ име. ѡ(т) коѥ чеды. ѡна же рече. ѡ(т) виѳлеѡмаскыѥ страны· не имѣ ли оу[бо] никого же моужа. ѡна же р(ч)е. тьчи ѡбещана бѣхоу. и са҃нцоу ишьдьшоу. приде а҃нгль благовѣствꙋѥ мнѣ рождьство нѣкоѥ. азь же вьзоупихь. како се боудеть моужа бо не знаю. и извеща ми. ꙗко изволениѥмь б҃жиѥмь рожденоѥ [sic!] имѣти·
[1а] мы же рекохомь· вси роди перьсции те оублажають. хвала//твоꙗ велика. прѣвьзнесла бо се ѥси паче всѣхь славныхь. ѡтроче же сѣдѣꙗше на земли. вьтороѥ лѣто ѥмоу. и кыждо нась подрьжавь иа лонѣ. и поклонывьше се дахомь дары. злато и змирноу и ливань. рекоуще ѥмоу. тебѣ творимь любьз'ноую ч҃(с)ть. н҃бсни ц҃рю. инако не быше оустроѥна была неоустроѥнаꙗ· аще не бы и ты пришьль. ни смѣсила се бы нижнꙗ сь вышними. аще не бы ти сышль· не тольма бо спѣѥтсе слоужба. аще кто раба поустить. ѥльма же аще кто самь придеть.
[1б] лѣпо ѥсть то и прѣмоудро и хитро. ѡтроче же//смѣꙗше се. и плескаше хвалениѥ ѡ словесѣхь нашихь. и поклонивьше се м҃три. та же ны поч'това. и мы же ю славивше. придохомь на мѣсто идѣже бѣхомь ѡбитали. бывшоу оубо вечероу. приде к намь. страшнь и оужаснь [гл҃а(с)] г҃ле· скоро изидѣте· да не подънимете сего свѣта на се. мы же сь оужасомь ѡ(т)рекохомь. кто ѥсть творе свѣть сь. ѡ великы воѥводо б҃жии. ѡнь же рече Иродь. нь вьставше абиѥ идѣте с миромь сп҃саѥми. мы же оускоривше. и вьсѣдьше на сы[ль]ны коне· ѡ(т)идохомь ѡ(т)тоудоу. сь свѣмь тьщаныѥмь вь стране своѥ. прѣписав'ше ѡбли-
[2а] чиꙗ ѡбою.//Мариѥ же и ѡтрочете. исповѣдающе в'са. ꙗже видѣхомъ вь Ѥ҃рлмѣ. ц҃рь же нашь Кирь. пославы нась. сь великою любови бѣжды нась. ког'да придемь. и ꙗко же видѣ нась гредоуще. абиѥ скочи сь прѣстола· мы же показахомъ ѥмоу ѡбразы ѡблiчиꙗ ню. написана. ѡнь же падь поклони се ѡблобыза ѥи г҃ле. б҃гдарю славоу дрьжавы твоѥѥ. ц҃рю нб҃(с)ны. ꙗко сподобиль ме ѥси видѣти таины смотрениꙗ твоѥго. и поклонити се прѣ҃чтомоу и б҃жтвномоу ти ѡбразоу. и повелѣ написати на златныѥ дьскы. положити вь ч(с)҃тныхь мѣс-
[2б] тѣхь домоу своѥго. на славоу//рождьшаго се· и рожденаго сь прѣ҃стымь и животворещимь д҃хомь вь безьконьчниѥ вѣкы ⁖ ами҃нь ⁖

проре(ч)ниѥ ѡ х҃(с)ѣ вь коумирници ѥлин'скаго б҃а.

ѡ҃че бл҃г(с)ви.

Быв'шоу гладоу вь ѥлиницѣи [sic!] земли нѣкоѥи зѣло· и не быв'ши имь помощи ни ѡ(т) коѥго имь б҃а. храмь створише· и вьпрашаше шьдьше вь коумѣр'ници ѡ[т] Аполона. коѥмоу б҃оу нарещи храмь·

въпрашахоу бо ѡ всемь дѣѥмымь. и ѡ(т)вещаваше имь не коумѣра
бѣсь. инꙗ въпрашающымь и глщимь. прорьци намь пррче. ѡ Аполо-
[3а] не. чии храмь боудеть сии. и чесомоу ѥ(с) бꙑти. Аполо//ноу же не-
ı.оущаѥмоу мль(ча)ти, нь женомоу* ѡ(т) ѡбоюдоу ѡ(т) неиз'гланьныѥ
слꙑ. ѡ(т)вещꙗ имь гле сицѣ. ѥлико ѥсть на добрь н'равь. и на крас-
ноѥ наречено творити творите. аз'бо трьѥдиного выш'наго цриꙗ. ѥго же
слово безь истлѣниꙗ. а вь ч(с)тѣѥи двци носимь боудеть. ѥго же
слово аки рожаникь ѡгнь. нь посрѣдѣ прошьдь вь мирь оуловивь,
ѡцоу принесе дарь. томоу боудеть храмь. имень же двци .о.ѕ. се
же по два крати ва анонѣ речено ѥсть. и то ѥ(с) вь мраморныхь подь
бо ихь въписано. вь незабываѥмꙋю паметь. боу же нашемоу сла(в) вь
вѣкы.˙. ам(и)ь. //

[3б] стго Ѥпифаниꙗ мниха и прозвитера ѡ знамениихь н'рава и ѡбраза
и възрааста прѣстыѥ вл(д)чце наше бце при(с)двы Мриѥ⁖ Бѣше
оубо ѡ(т)лоучено мѣсто вь храмѣ г(д)ни. близь лѣвыѥ страны жрьть-
вника. идѣже стоꙗхоу тькмо. двы ѥдины. ины же оубо двы по
ськоньчании пѣниꙗ. ѡ(т)хождахоу кыждо вь свои Домь. Мариꙗ же
ѡстаѥше блюдоущи цркьве и жртвника. слоужещии ѥрѣѡмь. н'рав'же
ѥѥ сицѣ бѣ. тиха по всемоу. малоглива. скоропослоушлива. блгопри-
[4а] ветлива. стꙑмива кь всакомоу члвкоу. несь//мѣхлива. несмоущена. нег-
нѣвлива. поч'тива. покла/нꙗ/юци се всѣмь. възрастом' же срѣднимь.
смагла лицемь. роуса власы. блголѣп'нѣ чрьнѣ брьви. нось похиль.
роуцѣ и прьсти дльзи. блгдти бжиѥ испльнена. небоуꙗва. неве[лі]чава
ризами. нь ѡ(т) самороднꙑѥ вльнꙑ. ꙗкаже сама вльна бꙑваѥть ѡб-
разомь. а не хитристию [sic !] ѡбагрена. ꙗкоже свѣдѣтельствоуѥть стꙑ
ѥѥ ѡмофорь. рек'ше маньтиꙗ. сицѣ же лѣта ѥѥ. з лѣть соущи ѥи.
приведоста ю родитела вь црквь гни. и створи вь цркви. лѣ(т) ѕ. и
[4б] ѕ. мць. а вь домоу Иѡсифо//вѣ .ѕ. мць. и блговѣщениѥ приѥть вь
.еі. лѣто. а сь сномь своимь сь бгомь нашимь. лѣть .лг. и по въз-
несении вь домоу Иѡна [sic !] Бгословьца. прѣбꙑ(с). лѣть .кд. доньдѣже
прѣстави се, ꙗкоже бꙑти всѣхь лѣть живота ѥѥ .о. и .в.⁘

знамениꙗ га нашего іс х(с)а

---

* На това място в *я* също се чете но женомꙋ, докато Ф предлага четене роженомоу.

Мои же х(с)҃ь. б(г)ь. бѣ ѡбразомь красьнь зѣло. възрастомь же рекше выстостию
телесною шесть стопь сврьшенꙑх. нароусь власꙑ. не вельми
гоустꙑ. паче же кь выи приложенꙑ. брьвꙑ же чрьнꙑ не зѣло присоупленꙑ.
ѡчи нароусь радостнѣ. и бл҃глѣп'нѣ. нось похиль. брадоу дль//
[5а] гоу имꙑи. ибо николиже брꙑтва вьзиде на главоу и на брадоу ѥго,
ни роука чл҃вча вьзиде на нь свѣнь мт҃ре ѥго ѥгда бѣ младь. мало
напокло[не]нь вꙑѥю. ꙗкоже и проста не зѣло имѣти протежена
вьзраста телеснаго. смагло. и не кроугло имѣѥ лице. мальмѣ нароуменьио.
ѡбꙑчаѥмь же крот'ка. и ѡ(т)ноудь безьтнѣвьнь. бл҃гь и
прѣмл҃(с)тивь.·:

тогож(д)е Ѥпифаниꙗ мниха ѡ родословии прѣст҃ꙑѥ бц҃е.·.

Дв҃дь д'ва сн҃а имѣ. Соломона. и Наѳана. ѡ(т) колѣна оубо Соломониꙗ.
[6а] роди се Матьѳань. иже по//ѥ женоу Ѥстаноу. и роди ѡ(т) неѥѥ [sic!]
Иꙗкова. и оумрѣ Матьѳань. пакꙑ же ѡ(т) колѣна Натаниꙗ. сн҃а
Дв҃два. роди се Левьгии. иже роди два сн҃а. Паньѳира. и Мельхиꙗ. Паньѳирь
оубо роди. Иꙗкима ѡц҃а бц҃е. Мельхии же поѥть. женоу оудовоующоу
Ѥсьѳаноу. Матьѳаноу женоу. мт҃рь Иꙗков'лю. и роди Илии быста оубо ѡ(т)
ѥдине мт҃ре ѡ(т) Ѥсьѳанꙑ. Иаковь же и Илии. раснѣю же ѡцоу. ꙗко же прѣдь
гл҃ахомь. Ꙗковь оубо ѡ(т) Матьѳана. колѣна Соломониꙗ. Илии же ѡ(т)
[6б] Мельхиѥ. ѡ(т) колѣна Наѳаниꙗ. //ѥсть же пакꙑ разоумѣти. ꙗкоже
Ꙗкимь ѡ(т)ць бц҃е. и Илии двѣю братѣн'цоу ѥста чедѣ. Иꙗкимь
оубо ѡ(т) Паньѳира. Или[и] же ѡ(т) Мельхиѥ. и бꙑваѥта братоучеда
прьва. Иꙗкимь и Илии. пакꙑ же Илии. ѡженивь се оумрѣ бесчедьнь.
и поѥ женоу ѥго Иꙗковь брать ѥго. и роди Иѡсифа ѡброучника бц҃е.
тѣмже Иѡсифь ѥствомь оубо ѥсть сн҃ь Ꙗковль. по законоу же Илиѥвь.
ꙗкоже бꙑти, Иѡсиф [sic!]. и бц҃а. прьвью братоучедоу чеда. Мариꙗ
оубо ѡ(т) Иꙗкꙑма. Иѡсифь же ѡ(т) Илиі. Иѡсифь же и бц҃а втора
[8а] братоуче//да. и ꙗко соуродьна и ѥдиного колѣна ѡброучена быста.
живѣста же вь Галилѣи. бѣ же Иѡсифь хитростию дрѣводѣлꙗ. имѣше
же брата [ѡ(т)] Иꙗкова. ѡ(т) ѥдине мт҃ре Клеѡпоу.·:·:

по мт҃ри же бц҃а сиицѣ.·:

Матьѳань иѥреи ѡ(т) Виѳлеѥма. имаше дьщери три. ѥже роди ѡ(т)
женꙑ своѥ Мариѥ. Марию. Совилоу. и Ан'ноу. оуда же дьщерь свою
Марию прьвоу вь Виѳлеѥмь. и роди Саломию бабоу. оуда же и вьторую
Совилоу. и роди Ѥлисавьтоу мт҃рь прѣдьтечевоу. а третиꙗ сестра
Ан'на поѥ Иꙗкима браточеда [sic!] Илиѥва, ѡ(т)ца Иѡсифова. и и//
[8б] де Анна невѣста вь Галѣю [sic!] вь градь Назарьть. и бы(с) сь

Иꙗкимомь. лѣ(т) .и̅. и чеда не бѣ има. и ѥгда бы̅(с) вьзити има на праздникь ѡбновлениꙗ вь Ѥроусалимь. и мл̅ещима се има вь ц̅ркви. и бы̅(с) гл̅а(с) к нима имѣти има чедо. и ѡ(т) того славна боудета. и родиста же̑ньскь поль и нарекоста име ѥи Мариꙗ. сестриинѣмь именемь. тѣм'жо Саломи баба. и Ѥлисавьть. и Мариꙗ б̅ца. прьве братоучеде ѡ(т) трехь сестрѣниць. Иѡ̅нь же кр̅(с)тль. и Х̅(с)ь. вьтора братоучеда. по матерю Иѡ̅нь оубо ѡ(т) Ѥлисав'ти. Х̅(с)ь ѡ(т) Мариѥ б̅це. подь//

III. АТИНСКИЯТ ФРАГМЕНТ И НЯКОИ ПРОБЛЕМИ ИЗ ИСТОРИЯТА НА АПОКРИФНАТА НИ ЛИТЕРАТУРА

Кодикологическите наблюдения над Атинския фрагмент показват, че включените в него апокрифни произведения са *препис*, а не пряк превод от гръцки език. Къде трябва да търсим източника на този препис? Още през 1878 г. Ст. Новакович, обнародвайки Шишатовацкия препис на Афродитиановото сказание и установявайки, че той отразява същия превод, който намираме в ръкописа в ГПБ — Ленинград от XIII в., пише; „Zajednički izvor i jednom i drugom valja dakle tražiti u kakvome starijem od XIII vijeka rukopisu bugarsko-slovenskom.“[10]

По повод пък на Берлинския сборник, в който намираме включените и в Атинския фрагмент текстове за облика на Исус и Богородица, В. Ягич през 1873 г. пише следното: „Cjelokupni zbornik vjerno izražava pravac duševnoga života bugarskih popova 11, 12 i 13 vieka.“[11]

В наши дни, проучвайки Мелецкия сборник от края на XVI в., в който са засвидетелствувани *всички* текстове от Атинския фрагмент, У. Федер пише по повод на раздела, включващ Афродитиановото сказание и Пророчеството за Христос в светилището на Аполон: „я думаю, что небесплодно будет спрашивать себя, не имеет ли он в целом древнеболгарский протограф. Антиграф четвертого раздела Мелецкого сборника, во всяком случае, судя по орфографии и лексике, был среднеболгарским, возможно молдавским.“[12]

Наличието на български, руски и сръбски преписи от XIII в. на част от произведенията, включени в Атинския фрагмент, свидетелствува, че както самите произведения, така и циклите, към които те принадлежат, са преведени значително по-рано — в периода X—XII в. — в България, където още през X в. апокрифната литература пуска здрави корени (достатъчно е да припомним делото на поп Йеремия). Известният днес материал, част от който цитира в публикацията си У. Федер, значително по-богат от познатото през 70-те години на миналия век, само подкрепя убедително мислите на Ягич и Новакович, изказани преди повече от сто години. Днес обаче пред нас възникват други въпроси: за етапите в развитието на апокрифната литература в България през X—XIII в. (а и изобщо неофициалната литература не е намерила своето място в хронологията на старобългарската литература) и за литературните механизми, обуславящи характера на апокрифчите цикли и на сборниците, в чийто състав те се включват. Ще започна с някои мисли по втория въпрос, който напоследък започна да става актуален в славистиката.

---

[10] S. Novaković. Afroditiana Persijanina priča. . ., p. 73.

[11] V. Jagič. Opisi i izvori. . ., p. 46.

[12] У. Федер. Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы. — Старобългаристика, VI, 1982, № 3, с. 159.

Известно е, че проблемите за творчеството и за авторството през Средновековието не стоят така, както в Новото време. И ако днес в термина *компилация* влагаме негативен оценъчен смисъл, то през Средновековието компилирането е основен способ за създаване на нови текстови цялости — било на нивото на даден жанр, било на макрожанрово ниво (цикли, сборници). В това отношение напълно може да бъде подкрепена следната мисъл на Р. Пикио: „Компилацията и композицията могат да бъдат разглеждани като две нива на авторство. Това, което ги свързва, е общата техника на комбиниране на лексикални единици за предаване на нови съобщения.“[13] Композицията на всяко средновековно литературно произведение включва ред „общи места“, библейски и патристични цитати и други „готови“ елементи, чрез които създателят на произведението постига неговата информационна стойност. (Пряк израз на схващането за компилацията като основен метод за композиране на произведението дава Йоан Екзарх в предговора на своя „Шестоднев“.) По същия начин се създава и един сборник — или поне протографът на дадена група сборници. А повечето средновековни произведения битуват в състава на различни типове сборници, които имат своя цялостна композиция и функционират като макрожанрове. [14] Изграждането на една такава макрожанрова единица също е творчески процес, в който съставящите сборника произведения се подлагат на различни операции, улеснени от принципната отвореност на композицията на средновековната литературна творба.[15] Това с особена сила важи за народните сборници със смесено съдържание (както впрочем и за официалните енциклопедични сборници), част от които несъмнено е и Атинският фрагмент. Той ни предлага най-малко два типа манипулации с изходните текстове (разбира се, говорим за протографа, а не за самия Атински фрагмент, който очевидно е препис): съкращаване на по-значителни части от текста (целенасочен пропуск) и съставяне на отделни малки текстове от едно по-голямо произведение (като се извършат и някои промени, а не само механическо ексцерпиране и обединяване на сегменти от текста).

Пример за целенасочено съкращение ни дава текстът на Афродитиановото сказание в Атинския фрагмент. На л. 1^{а} четем: вьтороѥ лѣто ѥмоу. и кыждо нась... Между тези две изречения и в другите славянски преписи, с които по-горе бяха правени сравнения, и в гръцкия текст (PG 10, col. 108 A) стои един доста голям пасаж, в който накратко се описва ликът на Богородица (понеже Исус отчасти приличал на нея), и се съобщава, че двама юноши-живописци, които маговете водели със себе си, нарисували образите на майката и на младенеца. В нашия текст описанието е пропуснато, тъй като през един текст нататък следват подробните описания, извлечени от Епифаниевото житие на Богородица. А съобщението, че били нарисувани образите, е пренесено в края (след завършека на текста в останалите преписи и в гръцкия оригинал), като е разгърнато в кратък разказ как тези „рисунки от натура “били изписани „на златни дъски“ и положени „в честните места“ на двореца на цар Кир, т. е. как са се превърнали в икони.

---

[13] R. Picchio. Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition. — Cyrillomethodianum, 1981, V, p. 2.

[14] Срв. Д. С. Лихачов. Старославянските литератури като система. — Литературна мисъл, XIII, 1969, № 1, с. 22 сл.

[15] К. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 83.

Изяснил в края на Афродитиановото сказание как са произлезли иконите на Исус и Богородица, авторът-компилатор нататък включва Пророчеството за Христос в светилището на Аполон, за да обясни не само това, че древният бог, комуто „не подобавало да мълчи“, предсказва раждането на новия триединен бог от девица на име Мария, но и за да съобщи как е бил построен първият храм на новия бог още преди въплъщението му.

По-нататък логически следват описанията на Богородица и Исус и Родословието на Богородица, извлечени от Епифаниевото житие. И тук манипулацията с изходния текст не е просто ексцерпиране, а именно създаване на нови текстове от изходния. Използувани са фрагменти от различни места на житието, в тях са направени някои промени, добавени са някои необходими въвеждащи, интермедиални и заключителни формули и пр.

Именно целенасочената творческа преработка, на която са били подложени изходните произведения за оформянето на една логически свързана последователност от текстове, на един *цикъл* от повествования за Богородица и раждането на Исус Христос, позволява да се говори за особен вид *авторство*, да се разглежда оформянето на този цикъл (и на всички подобни цикли) като творчески процес, издържан в духа на характерната за Средновековието компилация. Разбира се, до осъществяването на по-пълни изследвания остава открит въпросът, дали този творчески процес е протекъл в България, или цикълът се е оформил на византийска почва и е бил преведен в готов вид. Някои съображения обаче ме карат да мисля, че става дума за формиране на цикъла на българска почва. Едно такова мнение може да бъде подкрепено и с теоретичната постановка на У. Федер, формулирана по повод именно на подобни случаи на „елементарна компилация“ (по неговия израз). За нея Федер пише: „Тя се различава от по-изтънчените форми на компилация по семплостта на своите способи (ексцерпция и наслояване, justaposition) и тяхното на вид механично прилагане към вече съществуващи текстове, което по мое мнение показва че нейният произход трябва да се търси не толкова пряко в гръцки модели, а по-скоро в повече или по-малко независимото откриване от славяните на една забележителна черта на текстовете, попаднали в ръцете им: тяхната *разчленимост* [*segmentability*].“[16] Че циклизацията на апокрифи и други произведения на низовата литература за нуждите на определени типове сборници се извършва на българска почва, показва и материалът, събран и анализиран в последно време от А. Милтенова по повод проучването на народните сборници със смесено съдържание от малко по-късно време — XV—XVII в.[17]

Ако приемем тезата за формиране на циклите от типа на този, представен в Атинския фрагмент, на българска почва, можем да обособим два етапа в тяхната история: 1) формиране на цикъла (на базата на вече преведени изходни текстове или при използуване на гръцки текстове); 2) разпадане на битуващия цикъл и включване на някои негови части в новоформиращи се цикли. Като илюстрация на втория етап могат да послужат някои от приведените по-горе паралели към произведенията, включени в Атинския фрагмент. Вече бе изтъкнато, че в три от известните засега четири преписа на Пророчеството за Христос в светилището на Аполон този апокриф идва непосредствено след Афродитиановото сказание. Описанията на Богородица и на Исус също обикновено вървят заедно, както и двете части на Родословието на Богородица. А в Мелецкия сборник намираме всичките тези произведения, като Афродитиановото сказание и Пророчеството са поместени едно след друго в един от разделите му (всъщност, новосформирани цикли), а останалите — в друг, като между Родословието и описанията са вмъкнати три текста. Впрочем, описвайки сборника, Федер отбелязва, че в някои сходни ръкописи не съществува ясно разграничение между двата раздела (цикъла)[18]: още едно доказателство, че те са вторични образувания от първоначално монолитен цикъл, към който — по израза на Федер — е приложена манипулацията „наслояване“.

---

[16] W. Veder. Elementary Compilation in Slavic. — Cyrillomethodianum, 1981, V, p. 49.

[17] А. Милтенова. Към характеристиката на българската литература през XV—XVII век (Сборници със смесено съдържание). Кандидатска дисертация, машинопис. С., 1983.

Наличието на обнародвания тук цикъл от апокрифи в ръкопис от XIII в., като паралелно с него в същата епоха съществуват и свидетелства за разпадането на цикъла (Берлински сборник и др.), поставя въпроса за хронологията на явленията и — по-общо — за *историческия живот на апокрифната литература в България.* Въпросът е сложен и решаването му изисква проучвания, каквито досега не са правени. Затова ще се ограничa с някои по-общи бележки.

Началният етап в развитието на неофициалната (вкл. апокрифната) литература в България се отнася към времето на цар Петър (927—967). Творчеството на поп Йеремия и свидетелствата на Презвитер Козма са само част от доказателствата, че до края на X в. и по-точно до падането на България под византийска власт (1018) апокрифната литература се разпространява широко в България във вид на преводи, преработки и компилации. Това е базата, върху която през XI—XII в. се стига до един *разцвет* на неофициалната литература в България при почти пълното отсъствие на официални българоезични произведения. През това време се оформят някои цикли (вероятно на базата на вече преведени изходни творби) и се групират в сборници, като същевременно възникват и нови апокрифни произведения — както преводни и компилативни, така и оригинални или преработки (напр. Българският апокрифен летопис, Солунската легенда, Словото за Сивила и др.). Тринадесетият век заема по-особено място както изобщо в историята на българската литература, така и в частност в развитието на апокрифната литература. През XIII в. в България се наблюдават две паралелни тенденции (и в официалната, и в неофициалната литература): от една страна — антологизиране на произведения, създадени в предходните епохи (IX—X и XI—XII в.), от друга страна — натрупване на нов тематичен материал, който едва през XIV — нач. на XV в. ще намери своята нова жанрово-композиционна и стилова обработка. По отношение на официалната литература всичко това лесно може да се докаже чрез произведенията на агиографията и химнографията преди всичко. Но очевидно то важи и за низовата литература, вкл. за апокрифите. А. Милтенова вижда в сборниците от XIII — нач. на XIV в. (Поп Драголов, Берлински) „типологически предходници“ на народните сборници със смесено съдържание от края на XIV в. нататък. Мисля, че връзката е и по-пряка, и по-сложна. Сборниците от XIII — нач. на XIV в. отразяват етапа на разпадане на циклите, формирали се през XI — XII в., на трансформирането им в нови цикли или пък на изместване на произведенията от някои стари цикли в периферията на по-късните сборници, извън техните относително устойчиви „ядра“ (А. Милтенова). Така че новият тип сборници възникват на основата на едно *трансформиране* на старите, включващо както наследен литературен материал, така и нови произведания, преводи и редакции. По същия начин през XVII в. се извършва нова трансформация, като на базата на популярните през XV—XVI в. сборници и на превода на „Съкровище“ на Дамаскин Студит се оформя новият тип народни сборници, които ще битуват чак до средата на XIX в. и които носят малко условното название „дамаскини“.

---

[18] У. Федер. Мелецкий сборник..., с. 160.

С други думи, в историята на народните сборници със смесено съдържание, представляващи основното средство за разпространение на низовата и неофициалната литература, можем да обособим три етапа, свързани с три основни типа сборници (които, разбира се, имат и своето вътрешно разчленяване на подтипове): X—XIII в., XIV—XVIв., XVII — средата на XIX в. Разбира се, представители на предходния тип могат да бъдат репродуцирани и в следващия етап, а извън пределите на България до късно могат да запазят първоначалния си вид. Очертаните граници също са донякъде условни, тъй като в периодите на трансформиране (ср. XIII—ср. XIV в. и после през XVII в.) естествено ще срещаме явления и от предходния, и от новоформиращия се тип.

Проникнал в балканския Запад вероятно в един сравнително ранен период (до средата на XIII в.), съставът, отразен частично в Атинския фрагмент, пази този си вид, който е придобил в България най-вероятно в епохата на византийското владичество. Това именно го прави важен за проучване историята на неофициалната литература в България, макар че като книжовен факт сборникът, от който е този фрагмент, безспорно има пряко отношение към сръбската писмена култура от втората половина на XIII в.

СЛАВЯНСКИ РЪКОПИСИ В БИБЛИОТЕКАТА НА ПЛОВДИВСКАТА МИТРОПОЛИЯ[1]

ЕЛЕНА КОЦЕВА

В библиотеката на Пловдивската митрополия между 1977 и 1982 г. са постъпили още 8 нови ръкописа.[2] По произход те всички са от Пловдив или от Пловдивско. За дългото им използуване в тези краища свидетелстват особености от палеографско и археографско естество, което дава основание[3] да се поставят и някои по-общи въпроси за книжовната дейност в Пловдивско през XV—XVII в.

Номерацията на ръкописите в предлагания опис е според съдържанието, след което е отбелязан инвентарният им номер и годината на регистрацията им в библиотеката на Пловдивската митрополия. При предаване на съдържание или при пробите от текста са спазвани правописът и надредната система на оригинала; в някои случаи при начална лигатура -ѡт-, „т“ е свалено в реда.

1. ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ, ИНВ. 8490/77 Г.
ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVI В.

Ръкописът съдържа 231 листа с липси и повреди в началото и на места — извътре. Запазена е част от оригиналната пагинация по тетради. Обемът на тетрадите и пагинирането им са частично заличени при вторичното подвързване на ръкописа. Подвързия — дъски с добре обработена кожа. Тя е украсена с щампосано Разпятие (лице) и Богородица на трон (гръб). Лицевият медальон на щампата напомня енголпие. Под островърха арка (купол) в горния край е представена условно фасадата на храм.

Размери: 26×16,3 см, по 25 реда на страница.

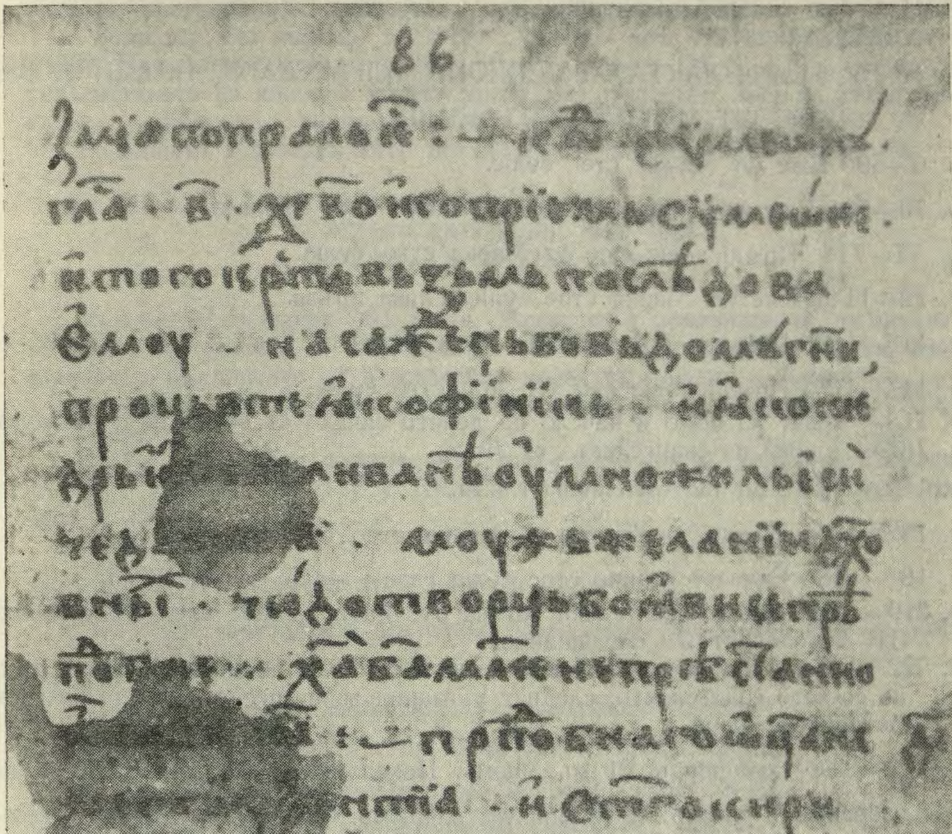
Водни знаци: котва с кръстовидна звезда; контрамарка трифолиум с есовидна форма с двоен контур (Briquet, № 524 от 1552 г.); волска глава със змия и кръст отгоре (В. Николаев, № 78 от 1573 г.); кръг с високо

---

[1] Под същото заглавие са описани още три ръкописа — К. Станчев. Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия. — Език и литература, XXXII, 1977, № 1, 78—80.

[2] Разрешение за работа и съдействие при заснемането получих от негово Високопреосвещенство Пловдивския митрополит Варлаам и секретар-библиотекаря на Митрополията Любен Попов, за което искрено им благодаря.

[3] К. Станчев. Опис на славянските ръкописи в Пловдивскаса народна библиотека „Иван Вазов“, постъпили след 1920 г. С., 1982.



Обр. 1. Месецослов с избрани тропари и типикарски указания от края на XV в., л. 86

звездовидно кръстовище — липсва у Briquet и Лихачев (вж. Триод 43 БАН, София с подобна хартия).

Съдържание:

л. 1б–5б ѲЕѠ҃ФИЛАКТА А̓РХІЁПКОПА БЛ҃ГАРСКАГО, ПРѢДИСЛО́ВІЕ Е̓ЖЕ ѠТ МАТѲЕА СТ҃ГО ЕѴ҃ЛІА:

л. 6—69б Е̓же ѡт Маѳ҃еа ст҃ое еѵ҃лїе.

л. 70—70б Е̓же ѡт Марка ст҃го еѵ҃ліа́ гла́вы — до 48 глава.

л. 71—71б Прѣдїсло́вїе е̓же ѡт Марка ст҃го еѵ҃ліа́.

л. 72—114б Е̓же ѡт Марка ст҃ое еул҃їе. Глава прѣва.

л. 115—116б Е̓же ѡт Лоу̑кы ст҃ого еѵ҃лїа главы.

л. 117—117б Прѣдисловı̈е е̓же ѡт Лоу̑ ст҃го еѵ҃лїа.

л. 118— краят на осмо и начало на девето зачало от евангелието на Лука

л. 181б — край на евангелието от Лука.

л. 182 — Е̓же ѡт Ї̈ѡ҃ ст҃го еѵ҃лїа главы.

л. 182—183б Прѣдисло́виӥе е̓же ѡт Ї̈ѡанна ст҃го еѵ҃гліа:~

л. 184—218б Е̓же ѡт Ї̈ѡанна ст҃ое е̓ѵ҃ліе главы — до зачало 61-во.

л. 219 — Неделните евангелски четива от 3-ата неделя след Възкресение (На мироносците) и следващите.

л. 222 — След типикарски бележки, че в сряда и петък на Великия пост не се чете евангелието, следват указания за евангелските четения през Четиридесетница.

л. 223—229б Събо́рникь. В҃І мь мц҃емь. Показоуѫ главы ко́емоуждо еѵ҃лїю избраннымь ст҃ымь, и̓ пра́зникѡм вл҃чнымь. Следва: Еѵ҃ различна въсь пот (така!)

л. 230. Сказанїе ка́ко по҃баеть обрѣтати е̓ѵлїа.

На 13. II отбелязан Симеон.

Уставно *писмо*: Височината на буквите в текста е 0,4—0,5 см. Употребяват се О, Е и С широки. Везаното писмо и малките „тънки“ инициали са в неовизантийски стил. Височина на големите инициали — К — 9 см, 3—5 см, В — 8 см.

Правопис: среднобългарски. Ръкописът е вероятно молдавски по произход.

Текст: Мат. XII, 1. Въ врѣмѧ ѡно̀. И̓де І̓С҃ въ сѫ́боты скрозѣ сѣа́нїа, оу̓ченѝци ӥже е̓го въза́лкашесѧ. и̓ начѧшѧ въстрѣѕати кла́сы и̓ ӏасти. фарісе́и еже вӣдѣвше рѣшѧ е̓моу.

Украсата (заставки, везано писмо и инициали), както и текстът по език, правопис и оформяне на текстовата колона, възпроизвеждат Търговищкото печатно четвероевангелие от 1512 г. Екземплярът от това издание (ПНБИВ, РЦ II. 32) има ръкописна добавка върху хартия с воден знак „котва в кръг“, идентична с посочената тук. (Вж. К. Станчев. Опис на славянските ръкописи, с. 81.).

Мастило: черно с кафяви избледнявания, прогорило хартията. Цветни мастила, употребени за украсата — червено, жълто, синьо.

Приписки: На първия лист (I) „4302/16 май 1922“. Под него — „Д. V 93“. На същия лист с късен гръцки почерк (?XIX в.) — приписка за съдържанието на книгата. Върху последния подлепен лист на задната подвързия — бележка с молив за новата пагинация: 231 листа/5. VII. 76.

Ръкописът е заведен като постъпил от Пловдивската семинария.

2. ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ, ИНВ. 9045/78,
ОТ ВТОРАТА ЧЕТВЪРТ НА XVII В.

Ръкописът съдържа 263 листа. Запазена е оригиналната пагинация по тетради и по раздели. В полетата са отбелязани и зачалата. Подвързията е типична за ръкописите от Кукленския манастир „Козма и Дамян“.

Размери: 14,9×10 см. Текстова колона: 10,4×5 см, по 22—23 реда на страница.

Водни знаци: три полумесеца. Добре личи обаче само един. (Вж. сходството с Требник 149(319) у Кр. Станчев. Опис на славянските ръкописи, с. 24).

Съдържание:

л. 1—3 Ёже ѡт Матѳеїа ст҃го еѵⷢїла оглавленїе.

л. 3б—7 С҃тго ѳеѡфилакта архїепкⷭпа бльгарскаго прѣⷣсловїе. еже ѡт Матѳеа ст҃го еѵⷢлїа:

л. 7б — Фронтисписна миниатюра на евангелист Матей.

л. 8—73б — ѡт Матѳеїа ст҃ое Благовѣстїе. Глава прьва.

л. 75—76 — Предсловıе (така!) ёже ѡт Марка ст҃аго еуⷢлїа:

л. 76б — Фронтисписна миниатюра на евангелист Марко.

л. 77—116б — ѡт Марка ст҃ое Бл҃говѣствованїе.

л. 117—118б — Е́же ѡт Лоуки ст҃о (така!) еуⷢлїа оглавленїе:~

л. 119—184б — Прѣⷣсловїе ѡт Лоукı ст҃го еѵⷢлїа. Един лист с началото на евангелския текст липсва.

л. 185 — Ёже ѡт Їѡанна ст҃го еѵⷢлїа оглавленїе;~

л. 185б—187 — Прѣⷣсловїе еже ѡт Їѡанна ст҃ого елⷢѵїа.

л. 187 б — Фронтисписна миниатюра на евангелист Йоан.

л. 188—236б — Ёже ѡт Їѡанна ст҃го бл҃говѣствованїе.

л. 237—252 — Съборникь дванадесети така! мцⷭем сказуе зачела коемуждо ап҃лу и еѵⷢлїю. и избранным ст҃ымь, и празникѡм.

л. 252 б—259б — Сказанїе главам еѵⷢлскым оутрънимь. апⷭлѡмь и еуⷢлїамь, извѣстно сеⷣмицамь въсего лѣта:

л. 260—261 — Начело великои четвoресеⷣтници суботам и неⷣлїамь ст҃ого великаго поста.

л. 261б—263 — Еуⷮлїа въскⷭрна на оутръны: ~ С червенослов отбелязани: 14. X преподобна (Петка) Параскева, 19. X Йоан Рилски, 21. XII Петър Митрополит (Московски), 14. I Сава Сръбски, 14. IV Георги Мали, 3. V Теодосий Киевски, 12. VI Михаил Маленски, 15. VII Успение на великия княз Владимир, 24. VII Борис и Глеб.

Текст: Мат. XII, 1. Въ врѣме оно и́дє І҆С҃ въ су́боты ско́ѕѣ сѣанїа оу҆ченици єго̀ възалкаше се, и начеше въстръза́ти кла́сы и ӏа҆сти. Фарисее́ же ви́дѣвше рѣше е҆му. сѐ оу҆ченици твоӣ творет е҆же не достоӣт твори́ти въ су́боты.

Полууставно *писмо*: Височината на буквите в текста е 0,2 см. Вязаното писмо е в стила на „тънките“ инициали с дребни растителни елементи, пръснати предимно в междубуквеното пространство. Главните букви в текста са повлияни от първопечатни образци. Височина на инициалите — от 3 до 1 см. Указанията са писани с червено мастило.

Правопис: ресавски. Редовно се употребява ѕ. Твърде последователна и издържана надредна система. Изпуснатите звучни и беззвучни ерове се отбелязват съответно с > и z. Стиховете са отбелязани с големи точки и голямо междубуквено разстояние. Междубуквените разстояния са увеличени и при другите пунктуационни знаци и забележимо — с около половин до тричетвърти буквен знак — между отделните думи.

Текст: Мат. XII, 1. Въ врѣме оно и́де І҆С҃ въ су́боты скоѕѣ сѣанїа оу҆ченици е́го̀ възалкаше се, и́ начеше въстръза́ти кла́сы и ӏа҆сти. Фарисее́ же ви́дѣвше рѣше е҆му. сѐ оученици твоӣ творет е҆же недостоӣть твори́ти въ соу҆боты.

Украса: Украсата, както и писмото са изработени с фино подострено перо. Заставката и текстът на лл. 1, 8, 77 са заградени в двойна рамка по подражание на първопечатан образец. С двойни рамки са оградени и заставките на лл. 3б, 117, 185, 188 — частично. Плетеничният мотив е образуван от двойноконтурна лента и е комбиниран с растителни, зооморфни и антропоморфни мотиви. Освен тънки инициали с богато разгънат в основата на инициала растителен орнамент с птица са разработени и плетенични мотиви. Миниатюрата-заставка на л. 8, както и останалите миниатюри са работени само с перо и черно мастило. В заставките са употребени червена, жълта и зелена багра и много пестеливо в някои инициали — злато. Характерните орнаментални композиции в балкански стил, както и калиграфските похвати свързват ръкописа с книжовното дело на Авраам Димитриевич от Карлово (Сушица).

Приписки: л. 3 — старателно заличена приписка от 9 реда. Четат се отделни думи и изрази: 1. ҂АѠОЅ [1876] месѧцъ априлии Кѯ денъ 3. тѧ подъ... 4. ... подпали. 5... затворени...красно село Перущица 8... да ги затворѧтъ въ черковата и отъ тамъ? 9... да са бранатъ. л. 264б Зна́тисѧ како при́дохъ азъ грѣ'шнїи во Ї҆еромона̀сѣхъ Ї҆ѡна̀:- пострижени̋ ст҃ыѧ оби́тели Хилендарстѧ обрѣтаю̀щїяся во Ст҃ы́ѧ Го́ры а҆ѳо́нскыѧ: въ лѣ́то ѿ ржⷭства Хрⷭтова ҂АѰОГ (1773): оу село Брѣстовица: ~ л. 263б: Свещеник Василий Цвѣтков родом от с. Потоп Новоселска околия священнодействувам в с. Брестовица Пловдивска околия от месец Септемврий 1929 год. 9. IX. 1949 год. с. Брестовица.

Ръкописът е постъпил от църквата „Св. Тодор“ в с. Брестовица, Пловдивско.

3. МИНЕЙ ЗА МЕСЕЦ АВГУСТ, ИНВ. 9044/78, ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVII В.

Ръкописът съдържа 197 листа в много добро състояние. Запазена е оригиналната пагинация по коли. Подвързия — дъски, облечени с добре обработена кожа. Първата корица орнаментирана със седемлъчева розета, образувана от мотив „концентрични кръгове с растителна пъпка“.

Размери: 29,3×20,2 см. Текстова колона: 21,2×13,5 см по 25 до 26 реда на страница. Линиран с мрежа откъм гланцовата страна на листа. Разчертани са само външните полета с по две вертикални.

Водни знаци: 3 полумесеца с контрамарка трифолиум; корона със звезда и полумесец с контрамарка кръгче с V-овидна вписана форма (или ЕВ? Вж. К. Станчев. Опис на славянските ръкописи, с. 26). Ножици — най-близки до вида, посочен у Briquet 3689 от 1463 г.

Съдържание: Служебен миней за м. август. Текстът слабо се отличава от печатните издания (срв. Московското издание от 1630 г.) — съкратени са някои служби.

Съдържание и текст: Мⷭ҇ца то́го. К҃Н. пр̑побнаго о҃ца наш҃его Сі́мона Мурина́ поⷭ҇ с.ⷯ ѕ.ⷯ ст҇ры (така!) глⷭ҇а. Н҃.

по
мн҃и Мѡѵ́си (така!) много нарочити мирское укра́шенїе оста́вль му́др҃е. болезньми възрьжанїа крѣпкими. стрⷭ҇ти поко́ри пльтскїе неизложи много къзнаго.

Полууставно *писмо*: Височината на буквите в текста е 0,3–0,4 см. Слято декоративно изписване в краесловията предимно на -М, -ѡ или -ѡМ-. Предпочита се -ȣ- вм. -ОУ-. Везаното писмо и инициалите са еднакво високи — до 1,5 см.

Правопис: ресавски с последователно спазвани надредни знаци. При пропускане на звучните и беззвучните ерове се употребяват съответно < и Z. Почти последователно се оставя разстояние между отделните думи. Сложносъставни думи като: (л. 70) славословие, първострадален, светоносно, всечестен са предадени „слово сло́вıе“, „пръво стр̑а́лне“, „свѣто носное“, „вьсе чⷭ҇тне“. Предлозите обаче и други служебни думи се изписват слято.

Украса: В началото на ръкописа (л. 2) квадратна заставка в рамка. Мотивът е вписан кръст, изграден от двойноконтурна лента. Горе, симетрично обърнати към центъра, са разположени две палмети, а самият център е увенчан с усложнен трилистник. В дясното поле високо флангиращо клонче с лилиевидни цветове и птиче. Заставката е неоцветена. Везаното писмо и инициалите са в стила на „тънките“ неовизантийски заглавни шрифтове, слабо орнаментирани с растителни мотиви. В заглавията и за някои маргинални указания се използува червено мастило.

По украса и калиграфски похвати и този ръкопис се отнася към Кукленско-аджарския център.

Приписки: На форзаца и на л. 1 са правени различни проби на перо, копиран е орнамент. Вероятно същото лице пише на л. 1б: + Да се знае кога зель та́ѩ книга мене́а м҃ць август предложихь ст҃ыи мница Фот҃еніе с ро его велик и ма́ли. Август А҃ днь ҂АѰНГ (1753 г.). На л. 197б — опитна ръка пише на турски благопожелание (четеното на А. Велков). На задната корица — с късен почерк „Донесе игумень деѡи . . . ь“, няколко пъти името Георги. На л. 2: „свещеник Василий Цвятков свещенодействувам от септемврий 1929 год. в с. Брястовица, родом от с. Потоп Новоселска ок. 10. IV. 1945 г. с. Брястовица“.

Ръкописът постъпил от църквата „Св. Тодор“, с. Брястовица, Пловдивско.

4. ПОСТЕН И ЦВЕТЕН ТРИОД, ИНВ. 11523/82, ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVII В.

Ръкописът съдържа 182 листа. Началните листове са откъснати и са приложени отделно в папката на ръкописа. Ръкописът е бил твърде употребяван и при вторично подвързване са били изрязани някои маргинални бележки и отчасти — оригиналната пагинация, направена по коли. Подвързията липсва.

Размери: 26×17,2 см. Текстовата колона е с размери 21,5×13,5 см, по 25—26 реда на страница.

Водни знаци: три полумесеца, корона със звезда и полумесец и контрамарка трифолиум с букви F (контурът ѝ е доста неясен) и V.

Съдържание: неприкрепените към сегашното книжно тяло листове съдържат част от текстовете за Събота, преди Месопустна неделя. Ръкописът е непълен и завършва с Неделя (6-та) след Възкресение.

Л. 1 Н҃е мепу — краят на кондака към 8-ма песен. Ирмос.

Произходить краснѣиши, ѡт ч҃тыхь ло́жеснь тво́ихь Х҃С. їко ц҃рь одѣа́нь бг҃оıавлıе́нною багрьни́цею.

Край л. 164 — Нелıа. Ѕ҃. Ѡ рожде́нїи слѣпемь въ соуботу ве́черь на Г҃и възвахь. по ст҃ры и пое́мь ст҃ры гл҃а. Е҃.+Ч҃тнымь кр҃томь твои́мь Х҃е дїа́вола посрами́ль е́сй, и въскр҃сенїемь твои́мь же́ло грѣхо́вное притоупи́ль е́сй.

Полууставно *писмо:* Височината на буквите в текста е 0,3—0,4 см. Употребява широки Е и С. Византинизирани В и Р, употребявани като малки инициали. Те, както и везаното писмо, са еднакво високи — до 1,2—1,5 см, а инициалите — 3 см.

Правопис: ресавски, с последователно спазвани ударения. При пропускане на звучните и беззвучните ерове се употребяват съответно L и Z. Почти последователно се спазва и увеличеното разстояние между отделните думи.

Украса: Естетическото оформяне на ръкописа е постигнато чрез въвеждане на малки инициали, писани на един и същи лист с различни цветни мастила — червено и синьо. Малките инициали, както и везаното писмо, са в стила на неовизантийските „тънки“ инициали с дребни растителни мотиви. В полетата, до заглавията са направени показалци, в които са разработени различни плетинични, неовизантийски и тератологически мотиви, лл. 4, 9б, 16б, 21б, 24б, 47б, 60б, 47, 74б, 113, 119, 131б, 140, 149, 157, 164, 174б, 179. От плетеничните заставки датиращо и локализиращо значение има тази на л. 52 — П-образна с две глави, чиито сложни фризури се оформят от двойноконтурна лента. Заставката е центрирана от „неовизантийски цвят“. Освен тънките неовизантийски инициали характерни са плетеничните лл. 72б, 73, 74, 106б, 108, 180, 181.

По украса и калиграфски похвати и този ръкопис се отнася към Кукленско-аджарския кръг. Най-вероятно е обаче той да приднадлежи на Авраам Димитриевич от Карлово (Вж. Б. Цонев. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. С., 1920, №115).

Приписка няма. На места текстът е попълван в полето от ръката на книжовника, написал ръкописа.

Ръкописът е намерен в Митрополитската библиотека.

5. СЛАВИ ОТ ТРИОДА И ПЕНТИКОСТАРА, ИНВ. 10685/79, ОТ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIX В.

Ръкописът съдържа 213 листа синя, доста плътна хартия. Подвързията е късна, картонена. Цялата книга е в отлично състояние.

Размери: 16×11 см, по 16 реда на страница.

Водни знаци не се откриват.

Съдържание: л. 5 Сла́вы [сла́вницы] (скобите — според оригинала) Трїѡди и Пентї костарѧ̀, пѣсносочинéны оубѡ ѡт Петра̀ Лампада́рıа, преложены́ же на Славѧ́нскıй ıа̓зы́къ ѡт Неофѵ̈та П. П. ры́лца.

Следват стиховни и хвалитни слави за посочените в оглавлението годишни цикли. (Вж. С. Куюмджиева. Музикалните ръкописи в библиотеката на Рилския манастир. — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, 266—272.[4]) Песнопенията към други чинопоследования определят ръкописа като *аколутиен сборник*.

Полууставно *писмо*: височината на буквите в текста е до 0,2 см. Често се употребяват „главни“ букви с височина до 0,5 см. Книжовникът подражава както почерка на Неофит Рилски, така и печатни образци.

Правопис и език — черковнославянски.

Украса: На л. 5 — заставка, подражаваща печатан образец, но без графично разграничаване на отделните „пояси“ от цветове. Декоративен ефект е постигнат чрез последователно полагане един след друг на зелени и червени цветове. Инициали — до 1—1,5 см високи, изписани с червено или черно мастило с дребни растителни орнамети. Оглавленията са писани с червено мастило.

Мастило: черно със специфично кафяво избледняване. На много места хартията е проядена от него.

Приписки: макар и да липсват, ясно четливият печат на Араповския манастир „Св. Неделя“, поставен на много места в текса с дата 1858 г., посочва както възникването на ръкописа преди тази дата, така и неговият дългогодишен престой в този манастир, откъдето постъпва в Пловдивската митрополитска библиотека.

---

[4] Идентификацията на ръкописа като рилски музикален препис от превод и музикална обработка на Неофит Рилски беше направена с помощта на С. Куюмджиева, за което ѝ благодаря.

6. МЕСЕЦЕСЛОВ С ИЗБРАНИ ТРОПАРИ И КОНДАЦИ И С ТИПИКАРСКИ УКАЗАНИЯ ИНВ. 9043/78 ОТ КРАЯ НА XV В.

Ръкописът съдържа 181 листа, 13,5×10,5 см, по 17—18 реда на страница. Книгата е силно обрязана и преподвързвана. Сегашната подвързия е от дъски, обвити в кожа. Кожата е вторично използувана и на гърба на подвързията е изкърпвана. По запазените лилиевидни орнаменти може да се определи като кукленска направа. Някои страници са подлепвани, други са пострадали от влага. Лл. 8, 100, 107, 127 са преписани и включени в ръкописа през XVII в. Оригиналната пагинация е запазена след л. 24 — от кола 29 (л. 155), а наместа при вторично подвързване е изрязана. Датите са писани в полето.

Водни знаци: поради малкият формат на ръкописа водният знак се проследява във фрагментарен вид. Това е ножица от типа, посочен у Пр. Матеич, 136, XV в. Към XV столетие насочват и другите ѝ качества — дебелина, видимост, разстояние и дебелина на вержорите и пуантьозите.

Съдържание:

л. 1—2б Краят на статия, обясняваща съдържанието и предназначението на богослужебните книги.

л. 111 ѱалтирьже сьсъ нимьже бжⷭ҇твныи прⷭ҇ркь Дв҃дь поѩ́ше. Си́мь сьчинителїмь чи̑новомь. и҆ члановоⷨ писцовны съвы̏ше и҆маⷮ вини̑.

л. 2б Здѣ і҆есть бг҃словїе сьврьшéнно. прореⷱ҇нїе е̏же пльтїю пришьствїа Хв҃а.

л. 3 Пропа́рникь (така!) вьсего лѣта наро́читїмь ст҃ыⷨ. пра́зникѡⷨ. Началото на индикта, 1. IX, съответни памети и възпоменание за големия пожар (в Цариград).

л. 22—22б Памети за 13 и 14. X. Тропар — Мученици твои Господи и кондака към него, глас 2-ри. Следващо: И҆ прп̑обнѣи. Кѡ̑. глаⷭ. Г҃. По̑. Дваа дн҇ⷭь. С҃тоую вьсй застопницу, соущоую вь бѣдаⷯ. бл҃гоⷱтно вьспоймь Петкоу ст҃ую та бо житїе ѡ̑ставльши, нетлѣемое прїе това вь вѣкы. Сего радѝ славу ѡ̑брѣте чюдесемь. Блг̑ть бж҃їемь велѣнїемь:~

л. 24—24б Пророк Йоил и мъченик Уар 19. X. И҆ прп̑обнаго ѡ҃ца нашего Ї̑ѡ҆а́нна Рылскаго. След тропар, глас 1-ви, идва: Кѡ̑. глаⷭ.Ѕ. Роукопиⷭ (така!). Блг̑тїю бжїею ѡ̑богатиль се ⷭ҇еси и дѣлы и҆звестиль е́си званїе и і҆ави се Ї҆ѡ̑анне о҆угодникь Х҃а б҃а. вь мⷧ҇тваⷯ и҆ вь постѣ, даровани̇и бж҃їа дх҃а и҆сплънисеⷭ и быⷭ недоугѡⷨ прогонитель. и застоупникь дш҃амь нашиⷨ;~

л. 25—25б След Иларион Велики, 21. X, идва; И прѣнесеніе мощемъ, стго Іларіѡна епкопа мѡгленскаго. Тро. Сльзами твои. Се. Г. Иларїѡну, мѡглıеньскому. Тро. Гла. Г. Чюдо ıави се извѣщенїа. дѣлы вьсїа добродетелїи бжıи. иночьствующи лйкь оупась. архиıереискаа сѣ'далища исчисти. и еретичьскаго нападанїа неусьмнѣсе. црквы вьзвиже Хвы прпобне Іларıѡне. оумрѣже ıако спе (така!) цѣль сьблюдень бы:~

л. 28—28б 26 октомври: Стго и славнаго великомника Димитрїа. Тро Гла. Г. Велика ѡбрѣте тебѣ вь бѣда възбранника вьсеселıенна стртотрьпче езйкы побѣждающа. ıако оуболїевоу низложиль есй грьдйню, на повигь укрѣпивь Нестора. Тáко сте Ха ба мли даровати намь велїю млть: Кѡ гла. В. Кръвıи твои струıáми Димитрıе, црковь бь(така!) ѡ багриль е давы ти дръжавоу непобѣдıмоую. И сьхранїаїе градь твои неврѣдимь. томоу бо есй оутврьженıе;~

л. 85 13 февруари: Прпобнаго ѡца нашего Мортинїана (така!) Вь тьже днь прпнаго ѡца нашего Сѷмеѡна срьбскаго новаго мѷроточца... Тро Сѷмеѡноу· Гла. Г. Бжтьвною блгтїю просвѣтѣвсе. и по сьмрьти показоуеши свѣтлость житїа твоего. истачае(ши) мѷро блгооуханїа притькающимь кь рацѣ мощеи твои. и люди своеи наставиль еси кь свѣту бгоразоумїа. Сѷмеѡне ѡче нашь. мли Ха ба даровати нам велıю млть;~Кѡ. Сѷмеѡну. Гла. В. Хво иго прїемь Сѷмеѡне. и того крть вьзмь послѣдова емоу насаждень бо вь дому Гни, процьвте ıѫко фїнїкь. и їако кїедрь иже вь Ливанѣ оумножиль есй чеда твоїа. моужь желанїи дховны. чюдотворць бо ıависе прѣпобне. Ха ба млїе непрѣстанноѡ вѣсь на:~

л. 137—181 б Указания за песнопенията от началото на Великия пост до 6-та неделя след Пасхата, синаксар и множество указания по Типика, от които следва, че ръкописът е бил за манастирско ползуване.

Писмо: Полуустав с редки бързописни елементи. Височината на буквите в текстовата колона е 0,2 мм. Везаното писмо е от традиционен геометричен тип. Употребени само малки червени инициали, отговарящи по предназначение на „главни букви“ в началото и вътре в текста. Писмото на втория книжовник от XVII в. е също полууставно, но по-едро — до 0,4—0,5 см.

Правопис: ресавски в целия ръкопис. Първият книжовник е склонен към прейотация на Е пред и след ѣ — исцѣлїенїа, идѣıе, вьселїеннѣ: ы често прехожда в И. Анафоричното местоимение за ж. р. тв. п. ед. ч. еїѭ се предава редовно с „ню“. Надредни знаци; ̀, ̆, ̄„ ̔, ̓, Z — непоследователно спазвани. Най-вероятно е ръкописът да е светогорска направа, съдейки от писмото и общата подредба и предназначение на текста. Езикът му отразява сръбско-българските преходни говори.

Писмото и езикът на втория книжовник (XVII в.) допускат ръкописът да е бил възстановен в кукленско-аджарския кръг.

Приписки: на много места в полетата има различни опити с перо, направени от късни книжовници (XVIII в.), но тези приписки не са със съществено съдържание.

л. 14—15б в полето: „тая стара книга не намерихъ знакъ коя година е свѣщ. Василий Цвѣтковъ родомъ с. Потопъ Новоселска ок. священнодѣйствувалъ на IX. 1929 г. въ Брѣстовица“.

Ръкописът е постъпил от църквата „Св. Тодор“ в с. Брястовица.

През 1979 г. в Митрополитската библиотека са регистрирани и два ръкописа от XIX в. — Акатист на св. Тихон Задонски (инв. 10684/79) и Параклис на Стефан Дечански, подвързан заедно с Наставления от патриарх Калиник за изповедта при ръкополагане и Поучение за изповедта по въпроси и отговори (инв. 10683/79). Новата направа на подвързиите и различни приписки показват, че ръкописите са възникнали през 20-те години на XIX в. в Рилския манастир, били са изпратени в Араповския, откъдето постъпват в Пловдивската митрополия.

* * *

Най-съществената черта, обединяваща 3-те описани от Кр. Станчев ръкописа, постъпили до 1977 г. в Пловдивската митрополитска библиотека, и описаните тук 8 е, че те всички са обслужвали в продължение на няколко столетия местни селища или манастири. Една нова страница от историята на Рилския манастир като просветно средище и дарител на книги през епохата на Възраждането разкриват трите ръкописа — Славник по превод на Неофит Рилски и в негова музикална обработка, акатист на Тихон Задонски и Параклис на Стефан Дечански, подвързан с Наставления за изповедта на свещениците при ръкополагане. Твърде вероятно е последното съчинение да е също дело на риломанастирските преводачи — съвременници на Неофит Рилски и негови ученици. Ръкописите са подарени на Араповския манастир „Св. великомъченица Неделя“, основан през 1856 г. край с. Арапово на 6 км от Асеновград (дн. с. Златовръх). Отбелязани в манастирския печат от 1858 г., книгите е вероятно да са изпратени във връзка със завършването на манастирската църква през 1859 г.

Именно количеството и съдържанието на произхождащите от Пловдив и Пловдивско ръкописни и първопечатни книги поставят въпроса за просветното дело в този район на страната в широк хронологически обхват — от XV до края на XIX в. Така в библиотеката на Пловдивската митрополия са прибрани и няколко гръцки печатни книги, които поради извънредно лошото им състояние и необходимостта от дезинфекция и спасителна реставрация още не са обработени археографски. На първо място е един печатан във Венеция миней за м. август от 1548 г. от Андрей Корнилис с приписки от 1702 и 1711 г. На титулната илюстрация е изобразена Богородица, около която „картинно“ са представени имената (епитетите) ѝ. Всяка картинка има пояснителен надпис. Така вляво долу е показан кладенец, а под него се чете: AQVA VÏVÏTÏVM, т. е. „жива вода“. В общо книжно тяло са подвързани миней за ноември и декември. Подвързията е дъски с кожи. И двата екземпляра са без титулни страници, но извътре се чете отпечатана годината: ͵AX̃M (1740) и ͵AX̃B (1702). В лошо състояние е и един постен триод —

без подвързия и начални листове. Цветният триод с подобен печатан шрифт и подредба е също без титулен лист, но с подвързия от типа на кукленските. Както минеите от XVIII в., така и триодите е допустимо да са лайпцигска направа.[5] Последната новонамерена гръцка книга е един Параклитик. И тази книга е силно повредена, което е наложило подлепването, а вероятно и преподвързването й. При това подновяване са използуване са използувани изрезки от кирилски и гръцки ръкописи, писани на хартия (XIV—XV в.?). На предната и задната корица отвътре са подлепени листове от гръцки ръкописи (хомилиари ?). И тези листове са допълнително окъсани при опит да се отлепят, но съдейки от вида на хартията и палеографските особености на почерците, тия листове са също вероятно от XIV—XV в. Множеството приписки извътре и по листовете на корицата във всички тези печатни книги потвърждават тяхното ползуване в района на Пловдивската митрополия между XVIII и XIX в., а кратките списъци от славянски имена с гръцки букви — за книжовници или енориаши от славянски произход.

* * *

Новите ръкописни постъпления в Пловдивската митрополитска библиотека поставят твърде съществения въпрос за ролята и значението на Кукленския манастир „Свети врачове Козма и Дамян"[6] като български просветен център[7] през XV—XVII в. и връзката на книжовниците от Сушица (Карлово) и Аджар (Свежен) с този център. „Между книжовните прояви на Авраам Димитриевич от Карлово и на аджарските книжовници даскал Недялко и даскал Филип, които работят по същото време (XVII в., б. а. — Е. К.), има тясна връзка — преписвани съчинения, украса, почерк, оформяне на книгата. Тази връзка не е случайна — Аджар (Свежен) е съвсем близко до по-голямото и икономически по-мощно селище Карлово, *дето се е доставяла хартия* (к. а. — Е. К.). По почерк, орнамент и оформяне карловско-аджарските ръкописи приличат на етрополските ръкописи, поради което правилно е да говорим за Етрополско-Средногорска книжовна школа или традиция, получила доста широко териториално разпространение."[8]

Според цитираните описи на Б. Ангелов, Кр. Станчев, Н. Дончева-Панайотова и М. Стоянов броят на ръкописите, произхождащи от Куклен, е 16 (вкл. и Софийският или Кукленски псалтир от 1337 г.),[9] от Аджар са

---

[5] За работата с печатните гръцки книги Красимир Станчев ми предостави две свои непубликувани работи, за което му благодаря: Пловдив — гръцки ръкописи Предварителен опис; Българо-гръцки книжовни взаимоотношения през епохата на османското владичество (Върху материал от ръкописната сбирка на Народната библиотека „Иван Вазов" в Пловдив). Тук Станчев обръща внимание върху печатания в Лайпциг през 1761 г. Псалтир със средствата на Молдовлахийския воевода Йоан Теодор. Книгата е принадлежала на Бачковския манастир.

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

[7] М. Стоянов. Цит. съч., 255—256, където се разглеждат историко-археологическите данни за възникването (XI в.) и съдбата на манастира, основателно съпоставена с историята на Бачковския манастир. За книжовния и културен живот в Бачково между XI и XV в. вж. Е. Бакалова. Бачковската костница. С., 1977, 23—34, 157—175 — Бачково като център на българо-византийски и грузински връзки; В. Пандурски. Панегирикът на дяк Андрей от 1425 г. — Търновска книжовна школа, I, 1974, 225—241.

[8] Б. Ст. Ангелов. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, с. 137; Н. Дончева-Панайотова. Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип от втората половина на XVII в. — Старобългарска литература, 1982, № 11, 80—99.

[9] Х. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките. С., 1968, с. 16.

15, от които 9 — преписани от даскал Недялко и поп Филип, от Карлово са 17. Към тази група ръкописи се отнасят по обща кодикологическа характеристика 4 цели и 4 фрагментирани ръкописа, съобщени от Кр. Станчев, както и № 2, 3 и 4 от настоящата статия. Както съдържанието, така и украсата — като датиращ и локализиращ палеографски белег — на тези общо 65 ръкописа дават някои нови възможности за проучване на съвременните, от XVII в., текстологически и иконографски извори (наръчници), които са използували тукашните книжовници. По отношение на съдържанието това са без съмнение преведените след 60-те години на XVI в. слова на Дамаскин Студит.[10] Между другите съществени особености на гръцкия текст трябва да се изтъкне, че той е бил отпечатан във Венеция през 1557/58 г. 1561 и 1562 г.

Нова и доминираща черта в украсата на дамаскините е прекомпозирането — по отношение на традицията — на заставките с миниатюри. Докато между XIV и XVI в. в Лондонското евангелие (1356) и евангелията на поп Йоан от Кратово (1567, 1575 г.) орнаменталните мотиви, обрамчващи медальона с изображението на съответния евангелист, са отделно разработена декоративна композиция, то след втората половина на XVI в. (Батошевско и Горнобанско евангелие, ЦИАМ 26 и 28) се забелязва предпочитание към заставки с миниатюри, в които светците са представени найчесто в поза „оранта“. Изображенията са допоясни, а рамките са със значително обеднени декоративни композиции. При многофигурните сцени рамките могат да се ограничат до квадрат или правоъгълник, ограждащ изобразителното поле.[11] У илюстратори като Авраам Димитриевич и Кръстю Граматик, даскал Недялко и поп Филип се променя техниката и стила на миниатюрната живопис. Те работят контурни изображения с перо, като оставят лицата и крайниците на персонажите бели, с естествения цвят на хартията, а с ритмични тонове са „запълнени“ отделните части на облеклото. Ритъмът на цветовете се редува с прецизната графична и опростена линия на рисунъка, което създава особения стил на илюстрациите.

В общата характеристика на ръкописите, създадени от същите книжовници, успоредно с жанра на дамаскините се налагат маргиналните илюстрации[12] и инициалите с антропоморфни изображения.[13] Внимателният прочит на текстовете показва, че илюстраторите се ръководят от съдържанието и изобразяват фигурите или главите според традиционната иконография. Ето някои примери: „В Рилския дамаскин (НМРМ 4/10),[14] л. 35 Словото за богоявление започва с израза. Въсе дръжитель бь“ и иницал В. Последният представя Исус Христос седнал на трон и благославящ, т. е. Пантократор. Твърде сполучливо книжовникът е разположил последните думи от заглавието, които същевременно са инициалите на Христос, над главата на образа. В Миней за м. ноември от 1695 г. (НБИВ) Кръстю Граматик рисува главички. Обикновено те са срещу началото на канона в съответната служба, т. е. те са маргинални показатели. Обръщайки се към текста, ще се убедим, че това са иконографски непромените изображения на светците, към чиито служби са поместени. (лл. 63б — Йоан Милостиви, 81б — апостол Филип, 139б — глава на старец, св. Амфилохий, 148б — глава с шлем и перо, св. Меркурий и др.). Предметните изображения са също така обусловени от текста. В същия миней, в полето към паримийното четиво (л. 122), са нарисувани трапезата, свещника и кадилницата. Този стремеж към подбора на ясно четливи иконографски схеми може да се констатира в не малко сцени и образи на Рилския дамаскин. Заставката-миниатюра на л. 177 към Словото за Възкресение предава в краката на възкръсналия Исус тленните му останки. Съдът с миро е детайлно показан и в миниатюрата към Слово за неделя на мироносците, л. 212б. Извънредно подробно е нарисувано и снаряжението на св. Димитър (л. 397б), в което не липсват някои по-нови елементи. Този стремеж към реалията, към битовото, намира вероятно краен израз в извънредно интересната жанрова сцена „Тюфекчия бие галабе...“, която е и автопортрет на книжовника поп Филип.[15]

---

[10] Д. Петканова-Тотева. Дамаскините в българската литература. С., 1965. Б. Велчева. Към установяване на взаимоотношенията и диалектната основа на новобългарските дамаскини. — Бълг. език, 1961, № 5—6; Е. Демина. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. С., ч. I, 1968, ч. II 1971. Б. Ст. Ангелов. Из историята . . ., 88—91. Прието е оригиналът и преводите на дамаскините да се сочат като пример за стилно-езикови неологизми. Липсва обаче изследване, което да посочва традиционния език и правопис на книжовниците от средногорския кръг в ръкописите с богослужебно съдържание по преписите от XVII в.

[11] Този стар илюстративен похват се възражда през XIV в.

[12] В. Мавродинова, А. Джурова. Асеманиево евангелие. С., 1972, с. 24.

[13] Трайното присъствие на антропоморфни (като реалия и демонологични) и тератологични мотиви е може би най-добре обосновано за българското ръкописно наследство от Н. Райнов. Орнамент и буква в славянските ръкописи на Народната библиотека в Пловдив. С., 1925, с. XI. А. Джурова. 1000 години българска ръкописна книга. С., 1982, 57—62.

[14] А. Божков. Миниатюрите на дамаскина от XVII в. в Рилския манастир. — Изкуство, 1968, № 8, 18—22; Б. Ст. Ангелов. Из историята. . ., с. 110.

Извънредно голям интерес предизвиква заставката-миниатюра в Псалтира на поп Филип от 1692 г. (УБ 9), л. 2.[16] В двойноконтурната правоъгълна рамка е представена допоясно изображение на благославящия цар Давид. Пояснителните надписи към образа са изтеглени в горния край около нимба на светеца, а на височината на лактите отдясно и отляво се чете „Ё̆ЛЄТО“ — 1692“, Между Ё̆ и Л се вижда ι, което е слято с Л. Очевидно книжовникът е почнал да пише „ἔτουζ“ и между първите две букви на гръцката дума се е досетил, че греши и сполучливо преправя в славянското „лето“. Графическото разпределение и маркирането на текста между л. 1—1б, където са поместени оглавлението на книгата, указанията за състава ѝ, уводна молитва, името на изпълнителя (книжовника) и точната дата на завършването (изпълнението), и л. 2, където е поместена миниатюрата с датата, подсещат за графическото оформяне на южнославянските първопечатни книги, както и познати прецеденти[17] от XVIII в. — ръкопис-чернова на подготвена за печат книга, (вж. Поппунчов сборник от 1796 г., НБКМ 693).

---

[15] Н. Дончева-Панайотова. Среднобългарски ръкописи в библиотеката на Великотърновската митрополия. — Трудове на Великотърновския университет „Кирил и Методий“, т. X, кн. 1, 1974, 362—367. Преди публикуването на втората ѝ статия, вж. тук пос. 7, Н. Панайотова ми показа материала и илюстрациите му, за което ѝ благодаря. В подготвяния от нея по-обширен труд вероятно ще бъде засегнат въпросът за *документалното* значение на това изображение, в което един поп (Филип) и книжовник притежава оръжие и ловува.

[16] Б. Ст. Ангелов. Из историята ..., с. 109.

[17] Миниатюрата на л. 23 в Рилския служебник 1/22 е копирана от Венецианския часослов от 1566 г. — допоясен образ в поза „оранта“ на Йоан Златоуст; Сцената Кръщение Христово в Етрополския требник на Димитър Йоанович (НБКМ 971, л. 2) е направена по образец на същата гравюра в Киевския антологион от 1619 г. „За Рилския дамаскин 4/10 можем да посочим доста сходства с печатната илюстрация — и в композицията, и в графичния рисунък и щриховка — но в същото време не намирам никакви точни съответствия с илюстрациите на Вумович, които единствено съм видяла досега.

Идеята да се търси друг печетан образец ми дадоха илюнтрациите към един Октоих от Градската библиотека в Загреб, Р. 64, датиран точно от 1685 г. (М. Харисиуадис. Минијатуре и орнаменти Октоиха Р. 64 Градске библиотеке у Загребу. — В: Зборник за ликовне уметности. Нови Сад, 1958, № 4). Неговите илюстрации Слизане в ада и Христос и жените мироносци *съвпадат напълно* (к. а. — Е. К.) със съответните от Рилския дамаскин“. Тази констатация е направена след една сполучлива съпоставка между украсата на дамаскините от I и II (средногорски) превод у Е. Мусакова. Украса на българските дамаскини от XVII в. (Проблеми ва миниатюрата). Е. Мусалова. Илюстрациите на два български дамаскина от XVII в. — Изкуство, 1983, 8, 28—34.

Други податки за свободно използуване и копиране на първопечатни книги предлага Четвероевангелие (2) от настоящия опис. То се отличава с прекомпозиране на гравюрни изображения на четиримата евангелисти по неустановен засега печатан образец. Щампаната книга подсказва на книжовника нов начин за подредба на текстовата колона, която е оградена в рамка. Похватът на илюстратора и иконографията на допоясното изображение на евангелист Матей (л. 1) напомнят пророк Илия в медальона на заставката (л. 120) в Празничния миней, идентифициран като ръкопис на Кръстю Граматик[18] (НБИВ 46).

От приведените дотук примери е очевидно, че използуването на първопечатните книги като иконографски и художествени наръчници е творческо, т. е. претворяващо,[19] или ако това се сведе до дамаскините като нов литературен жанр, пораждащ нови творчески инвенции — до едно своеобразно редактиране и компилиране, с оглед на *съдържанието* (състава) на книгите. Тази нова възможност за прегрупиране и пренареждане на *традиционни съчинения* (по предназначение, тематика и художествени похвати) *с отчасти традиционни съчинения* (по предназначение, тематика и *нови художествени похвати*)[20] е плодотворно развивана след втората половина на XVI в. до Софроний Врачански.[21] Така в *дамаскинските сборници* относително новите за жанра на „словото" „дамаскинови черти" обуславят и редица нови черти в украсата, обусловени в същата степен и от традицията. Новото в оформянето на ръкописната книга почти равномерно обхваща богослужебните и небогослужебните по непосредствено предназначение преписи, което се отразява върху форматите, подредбата на текстовата колона, писмото и украсата им. Най-общо явлението би могло да бъде обхванато с определението „графическа редакция".

Освен влиянието на славянските първопечатни книги в кукленските, аджарските и карловските ръкописи може да се констатира и гръцко влияние. В Псалтира на поп Филип от 1692 г. образът на цар Давид с финото си лице, изящна стойка и деликатни ръце подсеща за типажа на Венецианския миней от 1548 г. (Пловдивска митрополитска библиотека — несигниран).

Други податки за свободно ползуване и копиране от печатни гръцки образци предлагат малките инициали и някои оглавления в следните ръкописи от изследваната група. В Минея от 1695 г. това са малките инициали лл. 64, 64б — В и С (сигма), 68б — Ц, 105б — ІА, 120 — М; от Псалтир (НБИВ 5), л. 72б думата „катизма" и др.; Сборник (НБИВ 115), л. 96 — голям инициал Б и пр.

Традиционни остават плетеничните мотиви в заставките и инициалите, като в сравнение с ръкописите от Етрополския книжовен център[22] количеството плетенични инициали е относително по-малко. Друга разлика е по-строгото придържане към чисто растителните мотиви в тънките инициали в неовизантийски стил. В етрополските ръкописи те все още спазват класическите (XIV в.) модели и цветята са дребни, а в кукленско-аджарските и карловските — по-едри. Избягват се и маскоподобните лица във везаното писмо, които му придават вид на архитектурен фриз. Изобщо при човешкото лице и неговите детайли Авраам Димитриевич и Кръстю Граматик залагат на антопоморфното начало повече, отколкото на общатата стилизация, чийто краен израз е „демоничното“. Е. Демина отбелязва повторяемост на някои традиционни орнаменти в различни преписи от групата на Тихонравовия дамаскин.[23] Би могло да се посочи и „Дървото на живота“ (Псалтир, НБИВ 5, л. 78, и Постен триод, наст. опис 4, л. 75б), дадено в полето като маргинален показател. Еднакво по композиция и стил, то се различава в реализацията на някои съставни мотиви, но това само изтъква високото професионално майсторство на двамата художници-калиграфи, следващи определени и общи за средището образци.

---

[18] Б. Ст. Ангелов. Из историята..., с. 150: „Авраам Димитриевич е използувал някои стари славянски печатни издания, на първо място, прочутия „Съборник" на Божидар Вукович, обнародван във Венеция през 1538 г. Дори и украсата на ръкописите му има нещо общо с тази бележита книга."

[19] Подобно явление беше описано от А. Турилов на Всесъюзната конференция за ръкописите в СССР (Москва, май 1979 г., в Института по изкуствознание към Министерството на културата на РСФСР).

[20] Имат се предвид езикът и стилът на Дамаскин Студит, реализирани и доразвити в славянските преводи.

[21] Има се предвид *съставът* на Афтографа му (ГПБ Погод. 1204). К. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981, 412—415.

[22] Б. Райков. Етрополската калиграфско-художествена школа през XVI—XVII век. (Към историята на българския ръкописен орнамент). — Изв. на Нар. библ. „Кирил и Методий", т. XII (XVIII), 1972, 19—39, ил. II. 4. II, 35—37.

За по-обща норма, свързваща книжовниците, създали разглежданите 65 ръкописа, говорят всички цитирани дотук автори. Би могло само по-основателно да се изтъкне наблюдаваната тенденция към нарушаване на скриптуа континуа, както и подчертаната разлика между „текстовото“ писмо и „служебното“ писмо на приписките. Забележима е и тенденцията към умаляване на форматите, което се отразява върху едрината на писмото. Новопостъпилото в Митрополитската библиотека четвероевангелие (тук—2), е най-малкият екземпляр, но не е изключение между форматите от следващото столетие и което е по-съществено — между използуваните от котленските книжовници.[24] Еднаквата или сходна хартия,[25] употребявана в един период от 1638 г. до 1696 г. (НБИБ 5 и 46), по данни от ръкописите с приписки действително говори за близост с център, където е била получавана и разпределяна хартия.[26] Количеството обаче, измерено с обема и формàта на ръкописите, е наистина забележително. Свързано ли е това с период на временна икономическа стабилизация или с административния статут на тукашен манастир[27] или селище (селища) е все още трудно да се отговори. Друга количествена характеристика е относително най-големият брой подписани от книжовника-изпълнител и датирани ръкописи, произхождащи от този район. Значителни са и археографските податки, според които по-голямата част от ръкописите остава в селища, ограничени между северните склонове на Родопите (Асеновград, Бачково), Средногорието и Розовата долина, Централна Стара планина (Калофер изглежда към Търново а на запад до Троян).

---

[23] Е. Демина. Цит. съч.

[24] Срв. Котленски препис на „История славеноболгарская“ от 1765 г. на Софроий Врачански (НВКМ 368); Б. Цонев. Опис (НБКМ), т. I, 411—412. За връзката между кукленско-аджарските ръкописи и котленските срв. приписка от 1705 г. към Виленското печатно евангелие от 1575 г. (НБИВ Рц. II. 30): П. Атанасов. Славянската старопечатна сбирка на Народна библиотека „Иван Вазов“ — Пловдив. Поправки и добавки на „Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека“. С., 1920. — Изв. на Нар. библ. „Кирил и Методий“ 1978, № 22, 44—45.

[25] Има се предвид класът „три луни“, чиято нова хронологическа класификация за нашите паметници ще се обогати чрез подготвяния албум и филиграни от сътрудниците на Отдела за ориенталски и редки книги при НБКМ.

[26] Срв. тук пос. 8. Бил ли е съпроводен вносът на хартия с внос на печатни (италиански) книги, не е ясно. Но ако в Карея (Атон) е имало депозит от книгите на Вукович — баща и син, възможно е през Ксанти-Пловдив печатни книги да са доставяни и в Северна Тракия, т. е. за Пловдивската митрополия.

[27] По статут Бачковският манастир е ставропигиален. Съдейки от многобройните му дарения (утвар, икони, живопис и книги) през XVII в. и от възобновяването му през същата епоха, неговата роля в живота на местното християнско население ще да е твърде съществена. По всичко изглежда, че възстановяването на Кукленския манастир, станало също през

От всичко казано дотук е допустимо извличането на следната хипотеза. *Средногорският превод на дамаскините*, аналогично на първия,[28] възниква в близост със старо, традиционно манастирско средище. Допълнителните произведения (слова и жития), включени в новия превод, характеризират традиционния състав на сборници със слова и жития, съхранявани в съответната манастирска библиотека.[29] *Типологическите сходства* между ръкописите (дамаскини, от една страна, и богослужебни — от друга) и печатни (славянски и гръцки) книги *допускат* използването както на печатан, така и на ръкописен първообраз на превода. Компилативното в смисъл изборното редактиране и съставяне на дамаскините от средногорския кръг се очертава от *кодикологичните особености* на разглежданите ръкописи. *Археографските данни* за движението и трайното присъствие на най-значителните дамаскини и повлияните от техния състав други сборници (НБИВ 115) показват необходимостта от по-обстойно свързване на историко-икономическите сведения за този район с творческите и културни процеси през XVII в.

XVII в., е дело на майстори, работили и в Бачково. Към подобни изводи насочва унищожената по-късно живопис със славянски надписи в Кукленската църква- Добри копия от нея след разкриването ѝ са направени от С. Велков и днес се съхраняват в Пловдивската художествена галерия.

[28] П. Лавров. Дамаскин Студит и сборники его имя „дамаскины“ в южнославянской литературе. Одесса, 1899; П. Илиевски. Крински дамискин. Стари текстови, III. Скопје, 1972; История на българский език. 2 изд. С., 1940, с. 228 сл.

[29] Ако приемем, че първият превод възниква в Битоля и Битолско, следва да вземем под внимание следното. Битоля е митрополитско седалище, отстоящо твърде близко от такова значително книжовно средище, каквото е слепчанският манастир „Йоан Продром“. В интересуващия ни исторически период манастирът Слепче е един от най-продуктивните книжовни центрове на Балканите. Не възниква ли средногорският превод аналогично в манастир със стара билингвистична практика, със стара библиотека и близо митрополитско седалище, т. е. в Бачковския манастирски комплекс и във връзка с дейността на Пловдивската митрополия? Като характеристика на средногорските дамаскини могат да бъдат използувани *съпътствуващите* жития на св. Петка Търновска от Патриарх Евтимий, на Козма и Дамиян, на Кирик и Юлита (срв. Сборник XV в., НБИВ 222, Бачковски сборник на дяк Андрей от 1425 г., ЦИАМ 182, Троянски дамаскин, София, БАН 88). Самият Кукленски манастир е бил първоначално скит на Бачковския, както и скитът „Кирик и Юлита“.

ПРЕГЛЕД

СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА ЕНГЕЛС ЗИКОВ

(По случай 50 години от рождението му)

Енгелс Гаврилович Зиков (13. VIII. 1934—6. IX. 1976) е сред малцината чуждестранни медиевисти, които изцяло свързаха научните си интереси с литературата на Българското средновековие. Сравнително кратката му изследователска дейност, протекла през 60-те и първата половина на 70-те години, е отбелязана с 15 публикации, от които 12 — най-значителните по обем и съдържание, наред с кандидатската му дисертация го представят като задълбочен познавач на началния период от българската културна история. Зиков бе от онези кирилометодиевисти на нашето време, които останаха верни на най-добрите традиции на руската дореволюционна славистика — широка осведоменост и пълна обективност в осветляването на старобългарското книжовно наследство и на неговата забележителна роля в славянското духовно развитие.

Е. Зиков е роден в с. Първа Алферовска (Тарногски район, Вологодска област). Средното си образование завършва в с. Тарногски городок през 1953 г. и веднага започва да следва славянска филология в Ленинградския университет. От февруари 1957 г. в продължение на две и половина години е студент по българска филология в Софийския университет. Престоят му в България — несъмнено решаващ за професионалната му ориентация, е ползотворен и поради активното усвояване на българския език и преките контакти с видни представители на българската филологическа наука. От края на 1959 г. подготовката на Зиков протича при особено благоприятни обстоятелства: под научното ръководство на акад. Д. С. Лихачов той е аспирант в Сектора по стара руска литература при Института за руска литература (Пушкинския дом) при АН СССР в Ленинград. След двегодишна работа като учител по руски език и литература в Олонецк (Карелска АССР) Зиков е асистент и старши преподавател в Катедрата по литература при Карелския педагогически институт в Петрозаводск, където междувременно е избиран за зам.-декан и декан на неговия Филологически факултет. През периода 1974—1976 г. е ръководител на Катедрата по литература и старши преподавател в Череповецкия педагогически институт, старши преподавател в Ишимския педагогически институт и в Катедрата по руска литература в Ленинградския университет. Умира на 42-годишна възраст в Ленинград.*

Централната тема в научните занимания на Е. Зиков може да се определи по следния начин: личността и творческото дело на Константин Преславски, разгледани като първостепенна съставна част от културно-просветната действителност в България през IX—X в. и в светлината на българо-руските връзки през Средновековието. Произхождащата от тази тема многообразна проблематика налага на Зиков проучвания от литературно-исторически, археологически и текстологически характер, увлича го да навлиза дълбоко „във фона“ на интересуващите го явления и да взима отношение към трудни дискусионни постановки. Прецизен и добросъвестен в работата си, той обосновава ясно своите становища както по общи, така и по редица много конкретни въпроси, показвайки детайлна информираност за обширна научна литература.

През 1970 г. Зиков защищава кандидатската си дисертация на тема „Памятники болгарской оригинальной литературы старшей поры (конца IX—X вв.) на Руси“. Трудът съдържа въведение, две глави и приложения. Разгледани са няколко групи въпроси, които засягат: 1) тематичните и хронологическите граници на културното влияние на България върху Киевска Русия, началото на литературните контакти между двете страни, пътищата за проникване на българската книга в земите на източните славяни; 2) обема и характера на най-ранната българска литература, обхвата и трайността на историографската традиция в средновековна България, предполагаемия български източник, отразен в началната част на „Повесть временных лет“; 3) жизнения и творческия път на Константин Преславски във връзка с времето и условията, при които се създава „една от най-ярките писмени култури на ранното Средновековие“,[1] значението на Учителното евангелие и Азбучната молитва, съдбата на тези съчинения на руска почва.[2] След 1970 г. се появяват още 6 публикации на Зиков (две от тях посмъртно), в които основните тези от дисертационния труд са подкрепени с нови факти и редица допълнения.

---

* Дължа благодарност на н. с. Д. М. Буланин от Института за руска литература при АН СССР в Ленинград, с чиято помощ уточних биографичните сведения за Е. Зиков.

Най-интензивни се оказват проучванията на Зиков около Азбучната молитва и Учителното евангелие. Той е убеден привърженик на мнението, че автор на Азбучната молитва е Константин Преславски. Възгледите му по тези въпрос са защитени аргументирано още в първата му печатна работа от 1960 г. Особено важно е, че в дългогодишната дискусия върху авторството на тази класическа старобългарска творба той внася няколко съществени уточнения въз основа на конкретна археографска и текстологическа работа. Зиков обръща внимание на четири нови преписа на стихотворението, останали практически неизползувани преди него. Освен това установява, че в труда си „О времени происхождения славянских письмен“ (1855) О. М. Бодянски публикува Азбучната молитва по най-стария препис на Учителното евангелие (т. нар. Синодален 262), а не по преписа в палея от XVII в., както предполагат М. Г. Попруженко, Ст. Романски и Ем. Георгиев. Значението на този факт е, че се обезсилва основно положение на тезата, според която създател на стихотворението е Константин-Кирил Философ (т. е. думите в заглавието на Азбучната молитва „сътворєнъ константинъмь имьжє и прѣложєниѥ бысть тогождє съказаниꙗ ѥвангєльскааго“ се отнасят не за евангелския превод на Константин-Кирил, а за превода на Учителното евангелие, направен от Константин Преславски). Зиков изяснява, че не П. Й. Шафарик, а Бодянски свързва пръв Азбучната молитва с името на Константин Преславски (в писмо до Шафарик от 31 август 1847 г.), а Шафарик дава гласност на това негово и свое убеждение в печата. От друга страна, не М. Погодин и не Ив. Франко, а И. И. Малишевски е този, който най-рано насочва вниманието на изследователите върху евентуалната връзка на Азбучната молитва с творческото дело на славянския първоучител. (В случая Зиков напомня за речта на Малишевски, произнесена в Киевската духовна академия на 7 април 1885 г., в която се подхвърля идеята, че с Азбучната молитва Константин Преславски наподобява Кирилова творба.)

Тези, а и много други наблюдения, както и добре доловеният психологически климат на средновековния творчески процес придават на първата публикация на младия Зиков безспорна научна стойност.[3] Приносни моменти съдържат и по-късните му изследвания, в които главното внимание е съсредоточено върху Азбучната молитва и Учителното евангелие.[4] Разширявайки своята доказателствена система, Зиков се спира по-подробно на голямата близост между стихотворението и отделни части от Учителното евангелие (особено встъплението към третата беседа, сполучливо определено от него като конспективно изложение на съдържанието на стихотворната молитва). Основателни са също предположенията за предназначението на прозаическото предисловие в първоначалния общ план на Учителното евангелие, т. е. за тясната му връзка не само с целия проповеднически сборник, но и специално с първата беседа, което го поставя в подчинено положение спрямо Азбучната молитва.

---

[1] Памятники болгарской оригинальной литературы старшей поры (конца IX—X вв.) на Руси. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Петрозаводск, 1970, с. 15.

[2] Предварителна представа за дисертацията дават две тезисни изложения на Зиков: Некоторые вопросы русско-болгарских литературных связей старшей поры (XI—XIII в.). — В: VI научно-методическая конференция по итогам научной работы за 1963 г. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1964, 84—85; Возможный болгарский источник „Повести временных лет“. — В: VII научная конференция по итогам работы за 1964 г. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1965, 150—154, както и статиите: К вопросу об авторе „Азбучной молитвы“. — Изв. Инст. за бълг. литература, кн. IX, 1960, 173—197; Некоторые соображения об объеме и характере начальной болгарской литературы. — Ученые записки Карельского педагогического института, т. XVIII, 1967, с. 68—75; Известия о Болгарии в Повести временных лет и их источники. — ТОДРЛ, т. XXIV, 1969, 48—53.

[3] Срв. оценката на тази работа у К. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, 12—14, 28—29.

[4] Судьба „Азбучной молитвы“ в древнерусской письменности. — ТОДРЛ, т. XXVI, 1971, 177—191; Русская переделка древнеболгарского стихотворения.— ТОДРЛ, т. XXVIII, 1974, 308—316; „Азбучная молитва“ в ее отношении к Учительному евангелию Константина Преславского. — В: Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976, 363—368.

Интерес представляват размислите на Зиков по повод разпространението на двете съчинения на руска територия и историята на техния текст. Той смята, че Учителното евангелие е пренесено два пъти в Русия — на границата между X и XI в. и към края на XII в. А сред преписите на Азбучната молитва обособява една група, която разглежда като самостоятелна редакция, възникнала в резултат на превръщането на глаголическия текст на произведението в кирилски.[5] Като подчертава многократно високите поетически достойнства на творбата, огромната ѝ популярност сред руските книжовници и деветвековния ѝ активен живот, Зиков предлага съдържателен коментар на една руска преработка на Азбучната молитва (в ръкопис от Държавния исторически музей в Москва, сбирката на Уваров, Q 778).

Зиков е автор на две пространни, много внимателно обмислени статии, в които се възпроизвеждат всички основни етапи в развитието на научното познание за Константин Преславски.[6] Сред изобилието на съждения и хипотези — често противоречиви, откъслечни, предпазливо загатнати или, обратно, формулирани прекалено самонадеяно, той успява да се изяви със самостоятелна и подчертано логична мисъл, да добави нови оттенъци към вече наложени становища, да открие несъстоятелността на други. Заслужава да се отбележат следните негови гледища: Константин Преславски попада в кръга на Кирило-Методиевите ученици преди 869 г. и е участник в Моравската мисия още от самото ѝ начало. В такъв случай свидетелството на Тудор Доксов, че той е само „Методиев ученик“, може да се обясни с факта, че в първото десетилетие на X в. споменът за по-възрастния от двамата славянски първоучители е по-пресен. Зиков е склонен да смята, че Константин Преславски е преводач на Катехизите на Кирил Ерусалимски. „Историкии“ обаче едва ли са негов авторски труд (защото са твърде безлични, съдържат исторически грешки и са равнодушни към отечествената история). Засега нямаме достатъчно основания, твърди Зиков, да отнасяме към книжовното му наследство и Общата похвала на Кирил и Методий (предположение, лансирано от С. Сакач) — така, както все още не можем да бъдем сигурни, че неин автор е Климент Охридски.

Най-общите представи на Зиков за характера и значението на старобългарската литература се основават на модерна и перспективна методология. Затова той се обявява категорично против изразени в миналото или в наше време гледища, според които средновековната българска книжнина от IX—X в. е изключително църковно-религиозна. Приведените от него основателни съображения позволяват да се твърди, че литературната продукция от този период не е стигнала до нас в пълния си обем не само поради превратностите в историческата съдба на България, но и поради подборното ѝ усвояване от страна на староруските книжовници. Във връзка с това той подробно изяснява заслугите на България, която предоставя на източните славяни обработен, богат и изразителен литературен език, преводачески опит и приток на книжовни богатства. Особено се изтъква фактът, че „българите запазват от гибел и забрава наследството на великите славянски просветители“. По повод на тези общоизвестни научни истини Зиков пише: „Думается, однако, что проблеме „Кирилло-мефодиевская традиция и древняя Русь“ пока еще не уделяется должного внимания. Русская литература, русская христианская культура складываются под мощным воздействием литератур и культур византийской и болгарской, но не вообще как таковых, а прежде всего в их, так сказать, кирилло-мефодиевском преломлении. Дело не в том только, что основу отечественной книжности составили переводы и оригинальные сочинения славянских апостолов и их учеников, что именно славянское письмо явилось материальной базой этой книжности и т. под. Дело еше в том, что в русле кирилло-мефодиевских представлений формируются на Руси самый тип писателя, литературный быт, взгляды на место книги и роль литературы в жизни человека, публицистический, наступательный (в том числе и антивизантийский) характер этой последней, теснейшая связь литературы с русской действительностью. Наконец, русским книжником не пришлось отстаивать право развивать свою культуру на родном языке, в первую очередь потому, что „ересь триязычия" была уже скомпрометирована и прямыми разоблачениями, исходившими от пионеров славянской письменности, и самой церковно-литературной практикой. Убеждение в равенстве всех християнских народов, в особом предназначении славян, как „языка нова", уже оформилось."[7]

---

[5] Между другото Зиков допуска, че в първоначалния си вид творбата е съдържала стих, в чието начало е стоял „герв“. По този повод в научната критика бяха изказани противоположни мнения. Срв. А. Джамбелука-Коссова. Възстановим ли е текстът на Азбучната молитва? — Palaeobulgarica, 1978, кн. 2, с. 52; К. Куев. Новооткрити преписи на Азбучната молитва. — Palaeobulgarica, 1979, кн. 4, 30—33.

[6] К биографии Константина Преславского. — Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 2. С., 1977, 74—101; О литературном наследии Константина Преславского. — Старобългарска литература, кн. 3, 1978, 34—47.

Като разглежда общите условия и тенденции в развитието на старобългарската и староруската култура, Зиков окачествява мненията за рабската им зависимост от Византия като „безнадежден анахронизъм" и, следвайки терминологията на Д. С. Лихачов, обръща специално внимание на явлението културна (и литературна) трансплантация и на съотношението между преводна и оригинална литература през Средновековието.

Не може да се отмине и още един въпрос, за чието осветляване Зиков вложи много усилия и изследователска амбиция. Подновявайки отдавнашна дискусия, той обяви за напълно състоятелно предположението, че сред източниците на „Повесть временных лет" е имало и българско историческо съчинение, по-късно загубено, в което събитията са били датирани според александрийското летоброене. Ако това е бил компилативен труд, съставен на основата на византийски хроники, той непременно е съдържал добавки от български летописен текст.[8]

Проверката на част от становищата на Зиков е въпрос на бъдещето. Засега може да се твърди с увереност, че като цяло неговите изследвания, подготвени компетентно и проникнати от уважение към България и нейното културно минало, са съществен влог в съвременната славистична наука.

Лиляна Грашева

---

[7] Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры (X—XI вв.). — Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. 1. Л., 1976, 30—31.

[8] Срв. М. Каймакамова. Старобългарското историко-литературно творчество от средата на IX до началото на XI в. — Год. Соф. унив., Истор. фак., т. 72, 1978, 74—91.

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

КРАСИМИР СТАНЧЕВ. ПОЕТИКА НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА (ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ И ПРОБЛЕМИ)

Наука и изкуство, 1982. 200 с.

Прочитайки книгата за поетиката на старобългарската литература от Кр. Станчев, човек не може да я затвори спокойно. Независимо от характера на чувствата си, той осъзнава преди всичко, че тя е качествено нов тип изследване, че въвежда нов подход в българската литературна медиевистика. И читателят — възхитен или възмутен — знае, че трябва да препрочита неведнъж страниците ѝ, на места полагайки усилия, за да схване точното значение на понякога тежкия езиков облик на авторовата мисъл. Ако досега не е познавал Кр. Станчев, неговите статии, рецензии, обзори, писани решително, бодро и задълбочено, ако се е надявал да получи пълната информация, обещана в заглавието, той може да остане недоволен, още малко да попрелисти книгата и да я остави, дори завинаги. Има такива читатели, у които книгата е попаднала случайно. Но не за тях я е написал Кр. Станчев.

Тази книга не е „книга на живота“, не е резултат на десетилетия изследователски труд и опит, тя не е последната дума на Станчев. Напротив — бидейки сериозна и дълбока, тя е същевременно млада, бунтарска. Авторът няма претенции да поднесе истини завинаги и подчертава това в предговора (с. 5—9, бел. с. 181—182) и в заключението (178—180). Не от излишна скромност, а от чувство за реализъм той поставя подзаглавието „Основни принципи и проблеми“, определяйки с това точно характера на книгата си: тя излага *основни принципи* на средновековната култура и литература и на актуалното ѝ възприемане и изследване, като показва, загатва или решава някои от *основните проблеми* на самата поетика, което впрочем сзначава и основни проблеми на медиевистичното (и не само на медиевистичното) литературознание.

„Поетиката“ завършва определен етап в научното развитие на автора и бележи началото на нов момент в развитието на младото поколение старобългаристи. Станчев донякъде прилича на старобългарските книжовници от Преславската школа — той пренася, „трансплантира“ в българската медиевистика произведения, идеи, постижения на световната славистика и византинистика. Пред нас е книга на един млад български учен, който творчески използува и адаптира идеи, възникнали в различни научни среди и контекстове, коригира някои от тях и добавя *своето* като партньор, а не само като добър и благодарен ученик. Такива примери в българското литературознание няма много. По редица определени проблеми Станчев излага своето днешно мислене — утре той и себе си ще подложи на проверка и корекция, още повече, че след първото десетилетие на научното си формиране, когато безспорно е доминирал теоретическият подход към старобългарското културно наследство, Станчев е постигнал оптималното равновесие между теорията и практиката, което се проявява в археографско-кодикологическите му работи и в преподавателската му дейност. И така, все по-дълбоко навлизащ в *спецификата* на отделните произведения, ръкописи и сбирки, Станчев все по-сигурно ще определя *типа* на старославянската и старобългарската литература. С книгата си, ако я възприемаме на фона на досегашните проучвания в България, на фона на актуалните тенденции в литературознанието и най-после на фона на предишните публикации на автора, Станчев направи голяма крачка напред и нагоре. Отделен е въпросът, че без солидната школа на неговите учители, без творческите спорове с приятели и колеги, без живото участие на българската наука в международното развитие на тази научна област такова постижение би било трудно мислимо.

„Поетиката“ се състои от четири глави. В първата — „Философско-естетически основи на средновековната поетика" (11—39, 182—185) — авторът представя византийско-славянската (източноправославната) концепция за образното познание и анализира структурата на художествения образ в старобългарската литература. Образното познание във византийско-славянския свят произтича от идеалната представа за организацията на вселената и определя централното място на художественото, образното мислене и на категорията „образ". Обръщайки голямо внимание на съдбата на Псевдо-Дионисиевия корпус във византийско-славянската култура,[1] Станчев формулира два основни принципа на средновековното изкуство. Те са: 1) *принцип на двойното отражение,* съгласно който художественият образ е „отражение на отражението" на действителността, възниква не в резултат на прякото авторово осмисляне на действителността, а като отражение на религиозно-митологическата представа за нея;[2] 2) *принцип на отъждестяването,* на възприемането чрез определени, зададени митологически прототипове: „индивидуалното се разглежда само като доказателство за принадлежност към общото" (с. 28). Проблемите са поставени абсолютно точно, но Станчев за съжаление е останал под влиянието на терминологията на Ю. Лотман в употребата на „отъждествяване". Наистина „отъждествяване" по-добре от Лотмановото „тъждество" показва процесуалността на явлението, но все пак този термин нарушава духа на културата на епохата и не е уместен, когато се води „диалог между понятийните системи на нашето време и на Средновековието" (с. 12). Логическият принцип на тъждеството не е валиден и подходящ за вярно описаната от Станчев идеологическа ситуация. Източното християнство не познава отъждествяването, даже ипостасите на Светата троица не са *тъждествени* помежду си, а са единосъщни; другите отношения са *подражание, уподобяване,* което дори в момента на мистичното сливане на светеца с божеството не влияе върху същността, не я променя, т. е. отъждествяване няма, понеже — както подчертава по Псевдо-Дионисий и нашият автор — всяко подобие остава едновременно и неподобно (вж. с. 19—20, 168).

От анализа на тези принципи Станчев стига до правилното заключение, че образът като знак има *двуслойна структура,* съчетава конкретно-изобразителния и митологично-символичния пласт. Тази специфика на мисленето и на изобразяването неминуемо води до *нормативността* и *традиционността,* до *дедуктивния метод* на средновековното художествено творчество. Трябва да се подчертае, че авторът прецизно разграничава *етикетност* и *каноничност* като две страни на нормативността, от една страна, и *нормативност* и *традиционност,* от друга страна, които често биват смесвани.

След тези общовалидни за средновековната култура разсъждения Станчев минава към основните принципи на поетиката: глава II „Проблеми на композицията" (40—85, 185—187), глава III „Фабула и сюжет в старобългарската агиографска проза" (86—143, 188—189) и глава IV „Ритъм и слово в старобългарската поезия и ораторска проза" (144—177, 190—193). В тези три глави авторът проследява как посочените по-горе принципи на средновековното изкуство се реализират в старобългарската литература. Във II и особено в III глава вниманието преди всичко е насочено към агиографската проза, което е свързано и с темата на кандидатската дисертация на Станчев.[3]

Във II глава главните типове композиционни елементи се обособяват въз основа на две дихотомии: *реч на повествователя — реч на персонажа* и *авторски текст — библейски цитати*. Подчертава се, че в старата литература динамичното повествование доминира над статичното описание; правилно се отбелязва литературната, а не историческата (изворoведска) стойност на обектното (изобразеното) слово на персонажа; изтъква се теоцентризмът на гледната точка, кодирана в структурата на средновековните произведения. Заслужава специално внимание интересът на автора към съотношението „авторски текст — библейски цитати. Определят се типовете цитати, начините на въвеждането им, семиотичната и семантичната функции на цитатите в текста.[4] С тази проблематика Станчев частично се занимава и в глава IV, 2, където говори за сравненията с библейски лица, „които имат функции, сходни с тези на библейските цитати“ (с. 167). Много добре е, че именно този въпрос, който толкова често бива причина за груби грешки и недоразумения, получава у Станчев толкова хубаво осветляване. Остава още да се разгледат теоретически и да се проучат практически патристичните цитати и сравненията с лица от античността и от историята на църквата.

---

[1] Вж. и К. Станчев. Ареопагитският корпус в превода на Исайя Серски. Археографски бележки. — Археографски прилози, 3. Београд, 1981, 145—152; Ђ. Трифуновић. Писац и преводилац инок Исаија. Крушевац, 1980; Зборници са делима Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаије. — Cyrillomethodianum, 5, Thessaloniki, 1981, 166—171.

[2] Тук трябва да се добави, че Средновековието не е единствената идеология от този тип и че сакралното, мистическото ниво на литературната комуникация се появява и в други епохи, които си служат с каноните.

[3] „Изграждане на човешките образи в старобългарската агиографска проза". Машинопис. С., 1978.

По-нататък (II, 3) Станчев говори за линейната организация на композиционните елементи в текстовата цялост и стига до извода, че не верижните, а паралелните връзки вътре в прозаичните строфи се явяват характеристичен за средновековната литература способ, докато връзките между строфите зависят от жанра и нивото на текста; в прозаичен фрагмент връзките са здрави, но връзките между прозаичните фрагменти и между поетическите строфи са много по-лабилни. От казаното се стига до извода, че композицията на старобългарското литературно произведение по принцип е строго монофонична, центрична и отворена.

В третата глава се разсъждава върху фабулата и сюжета в агиографията, като се прави опит за схематизиране на каноничния — най-често триделен — строеж на фабулата, която се изгражда по принципа на центричната мотивировка. Фабулната експозиция в приведените за пример 40 жития (старобългарски и някои гръцки) е строго канонична; биографичната фабула бива или едноепизодна (в житията на мъчениците), или многоепизодна (при отшелническия и апостолския тип); постбиографичната фабула е доста свободно свързана с биографичната и често клони или към документализма, или към новелистичната разработка. Струва ми се, че при класификацията на типовете биографична фабула според типовете герои е трябвало да се изтъкне поясно базисната функция на мъченическия модел по отношение на отшелническия и апостолския (учителския). Когато вземем типа „отшелник“ или „учител“ в техните конкретни реализации в агиографския цикъл, почти винаги намираме тенденцията да се подчертае присъствието и на мъченическите атрибути, разбира се, обикновено трансформирани — кръвта е заменена с потта и сълзите, непосредственият контакт с Христос се рализира чрез непрекъснати молитви, коленичене, пост и пр. Интересни изводи биха се получили, ако се проверят наблюденията на Станчев и върху староруски и старобългарски материал.

По-нататък авторът характеризира отношението фабула — сюжет — характер, показвайки как тук много добре се реализира принципът на нормативността в двата ѝ аспекта — на ситуациите, жестовете, речевите изяви на героя (преди всичко главния) и на словесния им израз. Тук е въведен и *принципът на черно-бялата поляризация* във връзка със свръххарактера на главния герой, като са разгледани и някои интересни отклонения от нормативността в българската агиография през XVI в.

В разгледаните II и III глави се чувствува определеното разработване на зададени теми, стремежът изложението да бъде колкото може по-пълно, да се въведат всички аспекти, третирани днес от науката. Като изпълнява този дълг, Станчев се връща към първата си научна любов — ритмиката — и затова последната, четвъртата глава (ч. I) носи малко по-друг характер. Авторът в нея е много по-свободен в избора на проблемите, иска да говори само за най-важното. Обаче това не е глава, откъсната, несвързана с предишните. Изхождайки и от предходни наблюдения (особено в гл. II), Станчев тук изтъква *принципа на вертикализма,* на паралелната съчинителна връзка, който е общ принцип в структурата на старославянската литературна творба. Разширявайки полето на научния си обхват, той сочи и специфичното в поезията, припомня ни трите основни вида ритъм (силабичен, музикално-речев, синтактично-интонационен[5]) в съпоставка с византийската ритмика, продължава дискусията около съотношението *поезия—риторика,* взема отношение към най-новите концепции (преди всичко тази на Р. Пикио за изоколичните структури) и пр. Втората част на тази глава е посветена на *словото и символа,* т. е. на плеонастичната синонимика (епитети и сравнения) и на троповата синонимика (метафори, метонимии). Заключението, че „стилно-езиковите средства в старобългарската литература (. . .) са насочени не към пластичното, земноосезателно изграждане на художествения образ, а към разкриване на неговата духовна същност и по този начин възвеждане към трансцендентното, което е крайната цел на това изкуство“ (с. 177), затваря в композиционно цяло книгата на Станчев.

---

[4] Не бих се съгласил със Станчев само в конкретния пример от Евтимиевото житие на Петка Търновска (с. 72—73, 163—164). В поредното цитиране на двата стиха от „Песен на песните“ — 4, 1а и 7б — не бива да виждаме контаминация, а само съкратено, резюмирано или изборно цитиране. Жалко, че авторът не дава цялостен анализ на този откъс, поне от израза „слышала єси“. Първо, имаме налице адаптиране на псалм 44, 11а, в което изворното повелително наклонение (слыши) е заменено с перфектната форма. Вторият член обаче е запазен (и виждъ), както и следващият псалмов откъс (и приклони оухо твоє), след което идва обстоятелствено пояснение, заето от 1 Кор. 2,9 (вь ꙗже . . . єгѡ), а после повествователят (Патриарх Евтимий) пак се връща към този „богородичен“ псалм и цитира втората част на стих 11 с интересни тълкувания: и забѫди люди твоѩ [-] плътьскыѫ помыслы. и дѡм отца твоєго [-] тлѣнноє тѣло и ѡт землѩ създанноє, след което продължава със ст. 12а от същия псалм: сєго ради и въсхотѣ царь добротѣ твоєи и чак тук му идва асоциацията с „Песен на песните“. Той започва със средната част на 1,3 (променяйки личното местоимение мѧ в тѧ), прескача към 1,9а и към 1,14а, което в някои редакции може да бъде равно на 4,1а, и накрая цитира втората част на 4,7. Към „порока“, т. е. към непорочността го влече не толкова сходството на началата на стиховете, които показват малко различие, колкото самата идея за мистичния брак, прокарана и в сватбеното апостолско четене (Еф. 5,27); вж. А. А. Алексеев. „Песнь песней“ в древней славяно-русской письменности. Т. 1. М., 1980, 8—9, 16—17. Освен символичното тълкуване на псалм 44 и на „Песен на песните“ върху текста непременно е повлиял и тропарът на преподобната, където се споменават и женихът, и небесният чертог, и мъдрите деви (вж. Типика, 14. X). а това последно сравнение идва от Мт. 25, 1—13, което и представлява евангелско четене за преподобните жени (покрай по-редовното Лк 7,36—50).

Както се каза в началото, това е много важна книга. Независимо от недостатъците ѝ (за всеки читател отделни,[6] с изключение на техническите грешки, които са обща досада и за автора, и за читателите) тя е пример за научно дръзновение.

Александър Наумов

---

[5] Вж. К. Станчев. Ритмични основи на старобългарската поезия. — Славистични изследвания. III. С., 1973, 264—270; срв. и А. Наумов. По въпросите на най-старата славянска поезия. — Старобългарска литература, № 8, 1980, 37—45.

[6] Ще посоча няколко възможни причини за недоволство: изборът на произведенията и атрибуцията на някои от тях; предположението, че средновековният автор и измислени ситуации черпи от собственото си творческо въображение, стремейки се да усили впечатлението за истинност (с. 93, 99, 100); ограниченият брой на цитираните заглавия от западни автори; необособяването на библиографията от бележките; отсъствието на други индекси и на другоезично резюме и др.

НОВАЯ ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ „ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ“

Наши дни характеризуются возросшим интересом самых широких читательских масс к произведениям древних литератур. Отвечая на большой читательский спрос, советские издательства все чаще обращаются к выпуску библиотек, тематических серий, основы для организованного, энциклопедического чтения. Может быть, уникальным в мировом книгоиздательстве примером стало издание в самом популярном советском издательстве „Художественная литература“, притом тиражем в 50000 экземпляров, серии древних русских литературных произведений. Надо подчеркнуть, что ни одна из вышедших в свет книг этой серии не залеживается на прилавках книжных магазинов, все быстро раскупаются, издание пользуется широкой и постоянной читательской популярностью.

„Мы должны в полной мере осознать тот знаменательный факт, что нашим братским литературам — украинской, белорусской и русской—исполнилась тысяча лет“— пишет академик Д. С. Лихачев[1]. Крупнейший советский литературовед и историк культуры подчеркивает и призывает: „Мы должны осознать этот факт для того, чтобы оглянутсья назад, подвести итоги тысячелетия и с новыми силами, новым

---

[1] Д. С. Лихачев. Тысячелетие письменной культуры восточного славянства и мир. — Иностранная литература, 1982, № 10, с. 180.

взглядом на самих себя продолжать наш путь, раз он того стоит. . .“

Своего рода подведением итогов многолетней собирательской работы и исследовательских трудов в области русской медиевистики стала рецензируемая серия, в которой представлен процесс развития литературы Древней Руси, литературы трех восточнославянских народов, но и более того, всей „письменной культуры, восходящей к единным корням и распространившейся в виде кириллицы у многих народов Советского Союза“[2]. Серия задумана как популярное и научное издание. Она стала и будет в дальнейшем необходимым пособием любого специалиста-медиевиста, но будет широко читаться и читателями, не имеющими специальной подготовки, движимыми только интересом и любовью к русской истории, древнерусской культуре и литературе, к культурному наследию вообще. Издание построено как параллельная перепечатка древних текстов на старославянском или древнерусском языке на левой стороне разворота и перевода этого текста на современный русский язык на его правой стороне. Все тексты заново сверены со списками, прежде всего с самыми древними оригиналами, причем исправление ошибок и пропусков скрупулезно проведено по другим близким к данной редакции памятника, к его первооснове, спискам и копиям. Исправления и дополнения специально оговариваются, а в тексте набираются курсивом, что, несомненно, облегчит работу ученых над текстом произведения. Смысловые исправления, впервые внесенные в рецензируемое издание, всегда оговариваются в комментариях к текстам. Древние произведения печатаются в соответствии с правилами, принятыми в советских изданиях для перепечатки древнерусских и старославянских текстов, т. е. производятся определенные орфографические упрощения, раскрываются сокращения, буквы „юс малый“ и „юс большой“, „зело“, „фита“, „ижица“ и др., не употребляемые издавна, заменены современными буквами, но везде сохранены „ѣ“, „ъ“, „ь“. Опущены также все надстрочные знаки. Знаки препинания даны в соответствии с современными правилами правописания. Зато сохраняется подлинная орфография древних рукописей. Переводы на современный русский язык отличаются прежде всего точностью и ясностью. Переводчики старались передать и атмосферу древности и придать налет архаичности своему переложению старого текста.

Надо подчеркнуть, что все вышедшие до сих пор четыре тома „Памятников литературы Древней Руси“ печатаются после детального изучения литературной истории каждого памятника на основе всего сохранившегося рукописного материала, всех дошедших до нас списков. Эти требования, выдвинутые еще акад. А. А. Шахматовым и акад. В. Н. Перетц, являются непреложными для советских ученых-текстологов. Систематичность и комплексность в изучении древнерусских памятников стала основной чертой работ ученых Пушкинского дома — Института русской литературы АН СССР, ленинградской школы советских медиевистов, трудами которых составлен и отредактирован каждый том новой серии.

Все издание сопровождают впечатляющие, великолепно переданные типографией Ленинградского производственно-технического объединения „Печатный двор“ имени А. М. Горького, цветные иллюстрации, подобранные О. А. Белобровой. Чаще всего — это миниатюры из рукописей, а также памятники древней русской архитектуры, иконы великолепного письма, в том числе, например, и фотография знаменитой „Троицы“ Андрея Рублева, начальные листы рукописей, фрески, мозаики, листы с мастерскими заставками и пр. Миниатюры древних рукописей, детали из них воспроизведены обычно и на форзаце.

Все четыре тома построены одинаково, открываются они вводной статьей Д. С. Лихачева, всякий раз по-новому рисующей основные характерные черты избранной эпохи, поэтическое новаторство произведений данного периода, намечающей основные темы и выделяющей отдельные литературные жанры напечатанных памятников. С присущим ему блеском, талантливо и увлекательно пишет ученый о древнерусских мастерах слова, о процессах, протекающих в литературе, открытиях и достижениях. Составление и общая редакция всех томов принадлежит Л. А. Дмитриеву и Д. С. Лихачеву.

Каждый том имеет солиднейший научный аппарат. Каждый текст, перевод и комментарии подготовлены крупнейшими специалистами в данной области, как правило долгие годы работавшими над ними, посвятившими данному произведению не одно обстоятельнейшее исследование. Так, „Житие Федосия Печерского“, „Поучение Владимира Мономаха“, „Повесть временных лет“, „Слово о полку Игореве“, „Летописные повести о походе Игоря“, „Повесть об Акире Премудром“, „Девгениево деяние“, „Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году“ подготовлены О. В. Твороговым. „Сказание о Борисе и Глебе“, „Слово о погибели Русской земли“, „Слово о Меркурии Смоленском“, „Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора“, „Хождение“ Стефана Новгородца, „Повесть о побоище на реке Пьяне“, „Повесть о битве на реке Воже“, „Задонщина“, „Сказание о битве новгородцев с суздальцами“, „Повесть о путешествеии Йоанна Новгородского на бесе“, „Повесть о Благовещенской церкви“— Л. А. Дмитриевым. „Хождение“ игумена Даниила, „Шестоднев“ Иоанна экзарха Болгарского, „Сказание об Индийском царстве“, „Суды Соломона“, „Послание митрополита Киприана игуменам Сергию и Феодору“ — Г. М. Прохоровым. „Сказание о Евстафии Плакиде“, „Галицко-Волынская летопись“ — О. П. Лихачевой. „Моление Даниила Заточника“, памятники рязанской литературной школы, „Наставление тверского епископа Семена“— Д. С. Лихачевым. „Повесть о битве на Липице “, „Повесть о Шевкале“, „Рассказ о восстании в Новгороде в 1418 году“, „Повесть об ослеплении Василия II“— Я. С. Лурье. „Летописная повесть о Куликовской битве“, „Повесть о нашествии Тохтамыша“, „Слово о житии великого кназя Дмитрия Ивановича“ — М. А. Салминой и т. д.

---

[2] Д. С. Лихачев. Цит. соч. с. 183.

Научный аппарат в томах дополняется при необходимости и наглядными схемами. В первом томе — это „Родословная таблица русских князей, упоминаемых в „Повести временных лет“, составленная Д. С. Лехачевым, в третьем — три родословные таблицы: членов венгерской королевской семьи, русских князей и польских князей, упоминаемых в „Галицко-Волынской летописи“. Все три составлены О. П. Лихачевой, напечатавшей и прокомментировавшей и саму летопись.

Для создания столь широко замысленной и столь популярной серии крайне важным было решить вопрос о подборе самих древнерусских произведений. Советские исследователи и текстологи на новой основе продолжили лучшие традиции дореволюционных издателей, прежде всего Н. С. Тихонравова, И. Я. Порфирьева и др. Дореволюционное издание „Памятников древней письменности и искусства“, осуществеленное трудами Общества любителей древней письменности и искусства, с 1878 по 1925 гг., насчитывало 190 выпусков. Большое значение имел и созданный по инициативе акад. А. А. Шахматова и Н. К. Никольского в 1898 г. в Отделении русского языка и словесности обширный план издания серии „Памятники древнеруской литературы“, заново перестроенный в 1907 г. Согласно с планом было выпущено только три выпуска, до революции в 1912 и 1915 гг., а в советское время вышел в 1932 г. третий выпуск, содержащий публикацию „Моления“ Даниила Заточника, осуществленную Н. Н. Зарубиным, под редакцией Н. К. Никольского[3]. Уже это свидетельствует о трудностях издания подобной серии.

Советские ученые в создании рецензируемой серии опираются на принципиально новое понимание тестологии как самостоятельной науки, изучающей историю текста произведений, обоснованное Д. С. Лихачевым и его учениками, а также на коренным образом изменившуюся систему представлений о целостной культуре Древней Руси и о поэтике древнерусских произведений. Целый ряд итоговых, обобщающих работ в области теории литературной медиевистики, выработавших новую концепцию древнерусской литературы как оригинального художественного явления стали необходимым фундаментом, без которого немыслимо было бы издание памятников древнерусской литературы в серии подобной широты. Она, несомненно, отражает новый этап в развитии науки и не была бы возможна без ее глубинных постижений последних лет.

Отбирая памятники для напечатания, составители серии руководствовались прежде всего их местом и значением в общем процессе эстетических открытий и роста древнерусской культуры. Каждый памятник важен как этап в развитии литературного мастерства в Древней Руси, ступень в оформлении литературных стилей, а так же и как фактор, отражающий рост общественного мировоззрения, высокую идейную направленность древнерусской культуры.

Первый том серии был издан в 1978 г., в него включены произведения XI-начала XII вв. Он носит характерное подзаглавие „Начало русской литературы“. Как нам кажется, планы составителей в начале работы, вероятно, были иными, чем впоследствии. По сравнению с другими томами первый том представляет древнерусскую литературу более скупо, отбрано только самое интересное для широкого читателя. Вероятно, интерес к изданию заставил составителей расширить его рамки, включив в следующие тома более богатый материал, более, чем на сто страниц увеличив и их объем. Но никакие объяснения не могут извинить отсутствия в первом томе одного из „классических произведений литературы Древней Руси“— „Слова о Законе и Благодати“ митрополита Илариона. Пропуск совершенно непонятный и невероятный, тем более, что в следующие тома включены произведения гораздо менее значительные и интересные. Желательно бы было, чтобы в первом томе нашло место и публицистическое наследие, поучения Феодосия Печерского, одного из первых значительных представителей учительной линии в древнерусской литературе, крупного церковного и общественного деятеля, одного из первых разоблачителей княжеских усобиц и неправд, защитника единства киевского государства. Можно было бы поместить там и части из знаменитого „Изборника" Симеона-Святослава, прежде всего перевод теоретико-литературного трактата „Об образех" Г. Херобоска. Но печатание „Слова о Законе и Благодати" было необходимо, тем более, что акад. Д. С. Лихачев во вступлении к тому, проницательно названном „Величие древней литературы", уделяет произведению митрополита Илариона заслуженное внимание.

---

[3] Срв. В. П. Адрианова-Перетц. Предисловие к книге „Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 г.“ (М.—Л., 1961, 6—7).

Второй том посвящен литературе XII в. Центр всего периода и золотой гвоздь сборника, несомненно, „Слово о полку Игореве", дополненное „Летописными повестями о походе князя Игоря". Очень интересны и включенные в том апокрифы, рассказы патериков и особенно восхищавшие А. С. Пушкина, изобилующие прелестью, выдумки, повести о черноризцах и постниках „Киево-Печерского патерика". Специалистов порадует публикация „Слова" Моисея выдубицкого, послания Климента Смолятича и притч и слов Кирилла Туровского. Конечно, творчество одного из оригинальнейших ораторов Древней Руси, мастера торжественного красноречия могло бы быть представлено полнее. Среди апокрифов отсутствует традиционно публиковавшаяся в „Хрестоматии" Н. К. Гудзия интереснейшая „Повесть о Китоврасе", среди житий перевод популярного „Жития Алексея человека божия". Целые поколения литераторов, изучавших древнюю литературу, по „Хрестоматии" Гудзия, пожалеют об их отсутствии.

Третий том представляет произведения XIII в., „трагического века в истории России", главное место в нем занимают памятники, отражающие период татаро-монгольского нашествия и героическое сопротивление русского народа. Здесь могла бы быть напечатана хронографическая редакция „Александрии". Будем надеяться, что составители в последующие тома включат хотя бы „сербскую" редакцию интересного памятника, более лирически окрашенную и занимательную, чем псевдокалисфенова редакция.

Четвертый том охватывает литературу XIV-середины XV вв., время национального подъема на Руси. Литература становится все богаче, отбор памятников все более трудным. Составители знакомят нас с памятниками Куликовского цикла, творчеством Епифания Премудрого. И снова нельзя не пожалеть, что последний представлен только „Житием Сергия Радонежского", а отсутствует одного из оригинальнейших произведений этого периода, столь полно воплотившее в себе орнаментальный стиль эпохи, „плетение словес"— „Житие Стефана Пермского". Будет ли представлен в следующем томе Пахомий Логофет (Серб)? Для болгарского читателя особенно заметно отсутствие основного произведения русско-болгарского писателя этого времени митрополита Киприана „Житие Митрополита Петра". Киприан представлен только вторым посланием к игуменам Сергию и Феодору от 23 июня 1378 г., наполненным публицистическим материалом, связанным с защитой собственных прав Киприана на митрополичий престол. Г. М. Прохоров в комментариях к посланию отмечает автобиографические элементы в нем, по прав называя Киприана „прямым предшественником протопопа Аввакума".

В четырех рецензируемых томах много материала, имеющего самое непосредственнное отношение и к древней болгарской литературе, и к русско-болгарским средневековым отношениям и связям. Уже в предисловии к первому тому „Величие древней литературы" Д. С. Лихачев, говоря о возникновении древней русской литературы, особо подчеркивает значение болгарской литературы Золотого века, века царя Симеона для совершившегося в конце X-начале XI вв. „чуда рождения столь зрелой литературы Руси, которая еще совсем недавно вообще не обладала письменностью." Удивительно удачным обстоятельством, благоприятным для древней русской литературы, было то, что „богатая болгарская переводная и оригинальная литература перешла на Русь и здесь стала органической частью литературы русской". В точных и ясных комментариях к памятникам, в которых краткость филигранно сочетается с емкостью, постоянно приводятся сведения, упоминания, параллели, имеющие значение для болгаристов. О. В. Творогов также выделяет как знаменательный факт, что славянская письменность пришла на Русь из Болгарии, что за сравнительно краткий период „Русь приобщается к высокой книжной культуре Болгарии и Византии".

Ученые не поднимают спорных проблем, не высказывают гипотез, отмечается прежде всего то, что вошло в науку, стало ее завоеванием. Так, при комментрировании болгарской тематики в „Повести временных лет" не вспоминаются дискуссии относительно происхождения легенды о создании славянской азбуки или вероятная болгарская основа знаменитой „Речи философа".

Но возможное использование летописцем недошедшей до нас болгарской летописи в статьях 914, 915, 929 и др. гг., а также в рассказе о крещении Болгарии — статья 858 г. — отмечается. Комментатор вспоминает предположение Э. Г. Зыкова и объясняет таким образом, как ошибки в датировке крещения, так и отличия в тексте фрагмента от соответствующего рассказа „Хроники“ Амартола.

Во втором томе важное место занимают отрывки из „Шестоднева“ Иоанна экзарха Болгарского, писателя и переводчика конца IX-началах X вв. Это два предисловия: к самому „Шестодневу“ и к шестому „Слову“, говорящему о сотворении человека, оригинальные произведения болгарского автора, хорошо известного и широко популярного на Руси. В предисловии Д. С. Лихачев пишет: „Это сочинение оказывало сильное влияние на всю русскую литературу и отчасти на изобразительное искусство вплоть до XVIII в. Это было любимое произведение русских читателей, интересовавшихся смыслом не только всего происходящего, но и всего „вечно устроенного“. Лаконично и точно говорит о болгарском писателе в своих комментариях Г. М. Прохоров. Болгарский автор Симеонова круга станет теперь известен массовому советскому читателю.

И в публикованных апокрифах вспоминается болгарская богомильская тематика, получившая отклик на древней Руси, прежде всего в „Сказании, как сотворил бог Адама“. В комментарии М. В. Рождественской объясняется понятие „богомильская ересь“ и вспоминается статья „Повести временных лет“ под 1071 г., где также отразилось влияние богомильства.

Текст „Физиолога“ „Слово и сказание о зверех и птахах“ в третьем томе также соотносится с переводами, возникшими на болгарской почве к XIII в., но сохранившимися только в русских списках XV—XVI вв. „Физиолог“ был издавна известен на Руси, очевидно, по переводному „Шестодневу“, его читал еще Владимир Мономах.

Четвертый том, включающий литературу периода национального подъема, преставляет памятники XIV-середины XV вв. В это время, точнее с середины XIV в., вновь восстанавливаются культурные связи Руси с балканскими странами, о чем пишет в своем предисловии к тому Д. С. Лихачев. На Русь переносится огромное количество различных новых переводов, сделанных прежде всего в Болгарии и Сербии. Говоря о появлении нового стиля в русской литературе этого времени, Лихачев пишет о значении опыта Тырновской литературной школы для развития личностного начала в культуре на Балканах и в России. Торжественный, орнаментальный стиль в русской и болгарской литературах „способствовал развитию литературного языка, обогащению его лексики за счет искусственых словообразований“. Новый стиль проник на Русь вместе с памятниками, принесенными с Балкан, и с его живыми носителями, среди которых были и „замечательные писатели — болгары по происхождению: митрополит Киприан и Григорий Цамблак“. В творчестве Киприана, прежде всего в его „Житие московского митрополита Петра“, Лихачев отмечает новаторские черты, „новшество“, очень типичное для конца XIV века, — наличие чрезвычайно многих личных элементов, автобиографического материала. Тоже отмечает Г. М. Прохоров в комментарии к публикуемому посланию Киприана. По-новому трактуется и само житие. Лихачев называет его „лирической повестью“, подчеркивая и жанровое новаторство в произведении болгарского и русского автора. Лихачев пишет и о том влиянии, которое оказали на формирование нового исторического стиля на Руси болгарские переводы византийских „Хроник“ Иоанна Зонары и особенно Константина Манассии.“ Последний со своей экспрессивной манерой повествования оказал огромное влияние на русскую историческую литературу XV XVII веков“. Кроме хроник, большое значение имело и влияние сербских житий — биографий, и творчество замечательного болгарского писателя Константина Костенечского.

Но, конечно, не только эти прямые упоминания привлекут в Болгарии ученых и специалистов к четырем томам „Памятников литературы Древней Руси“. И широкому читателю, и специалистам, как в Советском Союзе, так и в Болгарии, будет полезно и интересно познакомиться со всем содержанием этих томов. Издание большой шаг вперед советской медиевистики, свидетельство новых успехов литературной науки и все более постоянного и широкого интереса читателей к культурной истории, к древней литературе, к прошлому великого русского народа.

Людмила Боева

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно. В нея се приемат за печат трудове, резултат на изследвания върху проблемите на старобългарскат[illegible]ература и култура; обнародват се също неиз[illegible] материали, рецензии, прегледи, библио[illegible]

Ръкописите не тря[illegible]инописни страници.