Пр7

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

19

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

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

Адрес на редакцията: Старобългарска литература
Институт за литература, кв. „Гео Милев", ул. „Акад. Г. Бончев", бл. 17

© БАН, Институт за литература
1986
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *П. Атанасова* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *П. Стойнова*
Изд. индекс 10830 Дадена за набор на 14. VIII 1986 г. Подп. за печат на 15. XI. 1986 г. Код 28 9535322311 / 5064-9-86
700×100/16 Тираж 620 Печ. коли 10,13 Изд. коли 13,13 УИК 16,18 Цена 2,59 лв.
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев" бл. 5 Поръчка № 413 82 Б (05)

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 19. СОФИЯ. 1986

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Пр 437/87

Д 7

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

СЪДЪРЖАНИЕ

Стефан Смядовски — Из текстоложката проблематика на старобългарските и среднобългарските надписи 3
Екхард Вайер, Хайнц Миклас — Преводачески похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи 29
Виктор В. Бычков — Теория образа в византийской культуре VIII—IX веков . . 60
Елена Велковска — Трактатът на Георги Хировоск „За тропите", неговият славянски превод и византийската риторическа традиция 75
Лила Мончева — Средновековният тип книжовна дейност и практиката на старобългарските писатели 84
Майя Йонова — Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика 90

800 ГОДИНИ ОТ СЪЗДАВАНЕТО НА „СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Николай И. Кравцов — „Слово о полку Игореве" и фольклор и литература славянских народов 101

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Донка Петканова — „Премъдростите" на Кирил Философ 107
Анисава Милтенова — Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил 114

ПРЕГЛЕД

Академик Иван Дуйчев 126
Славия Бърлиева, Ивона Карачорова — Международна научна конференция, посветена на 1100-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий 127
Вася Иванова — Четвърти международен летен колоквиум по старобългаристика 131

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Трифон Банков — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., БАН, 1984. 192 с. 136
Славия Бърлиева — Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. 1. Band, herausgegeben von Georg Bojkovski. U.W. Weiher— Freiburg i. Br., 1984, XVIII. 291 S. 138
Елена Велковска — Культура Византии IV — первая половина VII в. М., Наука, 1984.725 с. 140

БИБЛИОГРАФИЯ

Донка Илинова — Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1984 г. 145

ИЗ ТЕКСТОЛОЖКАТА ПРОБЛЕМАТИКА НА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ И СРЕДНОБЪЛГАРСКИТЕ НАДПИСИ

СТЕФАН СМЯДОВСКИ

В един кратък доклад[1] се опитах да изясня малка част от традиционните формули клишета на средновековната българска епиграфика. Тази страна на надписите е почти неразработвана у нас въпреки благодатния материал. Както ще стане ясно, голяма част от надписите са едно повторение на известните християнски формули, чиито корени в повечето случаи трябва да дирим в гръко-римската традиция. Това е валидно особено за надгробните и възпоменателните надписи. Поначало повторението в средновековната култура не е признак на духовна бедност или невъзможност да се излезе извън кръга на средновековната символика. Целият акт на повторение в продължение на векове на готови етикетни формули трябва да се тълкува като признание на традицията, като особен вид книжовна доблест. Създаването на един надпис — било той ктиторски, надгробен или особено надпис с по-изявен официален характер, като например Битолския на Иван Владислав или от Търновската колона на Иван Асен II — е било дело преди всичко на по-високообразовано лице[2]. Вероятно съставителят е познавал добре не само епиграфския етикет на Средновековието, но и литературата на съответната епоха. Кръстосването на епиграфския извор и литературния текст е най-очевидно при съпоставката между Търновската колона от 1230 г. и заключителните пасажи от пролога за пренасяне мощите на Иларион Мъгленски[3]. Съвсем естествено е в епиграфските паметници да намерим отгласи от исторически събития. Уникален обаче е случаят с първия Крепчански надпис, в който зад една на пръв поглед характерна запретителна формула в името на бога може да се види отглас от исторически факт, и то отбелязан във византийската агиография (вж. нататък в раздела за надгробните надписи). Прочее подходът към надписите трябва да бъде разностранен. В повечето случаи при обнародването

[1] Ст. Смядовски. Към палеографската и текстологическа характеристика на българските кирилски надписи до XV в. — Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, 310—320.

[2] Може би трябва да се помисли дали това не е далечен отглас от прабългарската епиграфска практика, където съставянето на летописните надписи вероятно е било дело на дворцов летописец. Вж. В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. С., 1979, с. 80.

[3] Вж. В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. 3. С., 1940, 594—595; Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 63; Ph. Malingoudis. Die mittelalterlichen kyrillischen Inschriften der Hämus-Halbinsel. I. Die bulgarischen Inschriften. Thessaloniki, 1979, 56—58.

на един паметник се прави задължителният палеографски, езиков и исторически анализ, като има немалко случаи на немара към етикета, литературната традиция, формулите клишета. А тъкмо присъствието им там разкрива характера, природата и законите на средновековната книжовна и епиграфска работа.

Най-близките образци, които съставителят на надписите е имал под ръка, очевидно са били по-старите паметници, по чиято схема (наистина твърде разтеглива, особено що се отнася до летописните надписи) той ги съчинява. Трудно може да се допусне, че е имало почва за волности. Оригиналността на автора се е състояла в това да премахне един познат пасаж от епиграфската практика и да го замени с друг, но също така познат и подходящ за случая. На повечето места задължителен момент е прибягването към алюзия с текст от богослужебната книжнина, необходим да подсили емоционалността, така че явлението да се изтъкне по-добре (срв. Хрельовия надгробен надпис и частта от Канона за плача на Богородица — вж. по-нататък в раздела за надгробните надписи). Алюзиите и цитатите от Писанието в някои случаи са чест елемент в епиграфиката. Те присъствуват даже в такива съвсем неофициални графити като този в Мурфатлар (срв. цитата от Мт. 26. 31, Мк. 14. 27 върху дясната стена на притвора в църквата В4)[4] и в графита на Стоян, издраскан върху ктиторската плоча от средновековната църква „Св. Богородица" под Шуменската крепост. Авторът, молейки опрощение за греховете си с молитвен възглас, свободно оперира и сглобява текст по Лк. 23. 42, срв: Ѧзъ Стоѧнь мно(го) грѣшнн пнса сн[н] слова на врати прѣч(н)стон п мнлѧн ме Г(оспо)н Б(о)же мн ега прншн вь ц(а)рствн[5]. Тук не става дума за задължителен каноничен текст, който непременно се поставя върху църковни утвари[6]. Евангелски текст, както стана ясно от един от последните публикувани български надписи — Първомайския[7], би могъл да се използува и при надгробни плочи.

За съжаление в епиграфските текстове с официален характер няма почти никакви данни за каменоделците, каквито има например в някои старосръбски надписи[8]. Автографи в по-голямата си част са само надписите с приписков характер. Тази странна „анонимност" по отношение на каменоделеца и (или) съставителя би трябвало да е учудвала мнозина. Ненапразно относно майстора на Търновската колона имаше сериозен спор. Така например зад полуизтритня графит с името Драган Ф. Успенски видя каменоделеца, А. Грабар го отъждествн с боянския живописец[9], Ив. Гълъбов ревизира схващането си, че там се чете Драгw, и го свърза с неоткритото дотогава под основния текст графитче Драгы, като двете определено

---

[4] Текстът на надписите у Г. Михаилэ. Старославянские надписи, открытые в с. Басараб (обл. Добруджа). — Revue roumaine de linguistique, т. IX, № 2, 1964, 160—164.

[5] А. Маргос. Към въпроса за четенето на два надписа от средновековната църква под Шуменската крепост. — В: Сборник в памет на проф. Ал. Бурмов. С., 1973, 419—423.

[6] Вж. напр. надписа върху покров от 1493 г. от Радовци (СР Румъния) у А. Elian, C. Bălan, H. Chircă, O. Diaconescu. Inscripţiile medievale ale Romaniei. Oraşul Bucureşti. 1. Bucureşti, V. 1965, p. 727.

[7] Публикуван от Й. Заимов. Нов старобългарски паметник. Първомайски надпис от XI—XII в. — Бълг. език, 1983, № 4, 290—295.

[8] Г. Томовић. Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд. Историјски институт. Посебна издања. Књ. 16. Београд, 1974 (раздела „Клесари и техника клесања").

[9] А. Грабар. Боянската църква. С., 1925, с. 25.

отнесе към Драгия — параклисиарх в църквата[10], а след внимателен преглед се установи независимото начертание на графита от монументалния надпис[11]. Така че ако изключим непретенциозните графити, в старобългарската епиграфика има малко запазени „подписани" надписи — първият Крепчански надпис[12] и Шуменският Шишманов надпис, писан след 1388 г. от внука на великия чашник Срацимир[13] — Азъ Сраце писахъ вн8кь велнкаго епнкернѣ сн[н] слова[14].

С оглед на спецификата на начертанията, особеностите в еволюцията им в зависимост от материала и способа за нанасяне напоследък в българската епиграфика се прибягва до прецизната подялба на Б. Рибаков:

1. Написани с писало върху мек материал (сурова глина, восък, брезова кора).
2. Издраскани с конично острие (мазилка, печена глина, тухла, камък, метал, дърво).
3. Изрязани (метал, кост, дърво).
4. Гравирани с резец върху метал.
5. Издълбани и изковани (камък, метал, излети матрици).
6. Врязани в дърво.
7. Изпъкнало врязани (камък, дърво, кост и пр.).
8. Восъчни модели на излети изделия.
9. Везани.
10. Филиграни от тънка жица.
11. Писани със злато върху мед[15].

От изброените типове надписи в българската средновековна епиграфика не всички фигурират. У нас не е работено върху брезови кори, до късна епоха нямаме запазени надписи със злато върху медни изделия, както няма запазени костени надписи (обаче има запазено костено рогче с рисунки и загадъчни знаци, произхождащо най-вероятно от ранната старобългарска епоха[16]). Към цялата тази подредба трябва обезателно да прибавим ктиторския Хрельов надпис, направен изцяло с тухли. Изглежда, че в южнославянската епиграфика този маниер е познат, тъй като и в Югославия е намерен подобен тип — този на деспот Джурджа от 1430 г.[17] Съмнителен е случаят с името Шишман[18], също изработен надпис от тухли в крепостта във Видин[19].

Предложената от Рибаков подялба всъщност е много точна, но тя не отразява съдържанието на надписите, тъй като класификацията определено

---

[10] Ив. Гълъбов. Средновековната българска епиграфика през последните 30 години. — Археология, 1975, № 4, с. 21. За Драгия, преписвача на Търновското евангелие от 1273 г., вж. Б. Цонев. История на български език. Т. 1. С., 1919, с. 178.

[11] А. Маргос. Драган ли е авторът на Иван Асеневия надпис в църквата „Св. 40 мъченици" във Велико Търново. —Музеи и паметници на културата, 1969, № 2, 2—5.

[12] К. Константинов. Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговищки окръг. — Археология, 1977, № 3, с. 21.

[13] А. Кузов. Великият епикерний Срацимир — виден български сановник през XIV в. — Векове, 1976, № 4, 14—17.

[14] Ph. Malingoudis. Цит. съч., с. 87.

[15] Вж. Б. Рыбаков. Русские датированные надписи XI—XIV веков. — Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. E1—44. М., 1964, с. 7

[16] Ст. Михайлов. Археологически материали от Плиска. — Изв. на Археол. инст. (ИАИ), т. XX, 1955, с. 66, обр. 20.

[17] Г. Томовић. Цит. съч., номер 107.

[18] Ив. Велков. Един тухлен надпис на Бабини Видини кули. — ИАИ, т. XVII, 1950, 116—120.

[19] Ст. Михайлов. Един мним надпис от крепостта Баба Вида. — Археология, 1959, № 1—2, 17—19.

е насочена към палеографските проблеми на епиграфиката. Също така целесъобразно деление на надписите би могло да се направи въз основа на съдържанието им, още повече, че с оглед на това в много случаи се подбира техниката на изработването на надписите. Такава класификация най-общо се възприема в по-новите морфологични изследвания на епиграфиката[20]. Трябва да отбележим, че при разработването на текстологични въпроси на епиграфиката обединяването на типовете надписи по съдържание разкрива по-пълно и по-точно взаимното им влияние, както и т. нар. κοινοὶ τόποι, (loci communes, общите места)[21], традицията при изработването им и пр. Така постъпва С. Висоцки в изследването си на надписите в киевската църква „Св. София". Той разделя намерения в църквата епиграфски материал на следните групи: 1. Надписи със сведения за старорускатa военнополитическа история. 2. Поменни надписи, близки до летописните. 3. Благопожелателни надписи. 4. Автографи. 5. Надписи, отнасящи се към фреските. 6. Символични рисунки. 7. Битови рисунки[22].

За описването на българските надписи ще предложим следната подялба, която засяга както материала, така и съдържанието на надписите. По този начин би могло да се направи както езиков и текстологичен, така и палеографски преглед.

I. Надписи върху камък:

а) надгробни и възпоменателни надписи;

б) ктиторски надписи;

в) летописни надписи;

г) графити.

II. Надписи върху мазилка (изписани с фрескова техника или издраскани):

а) ктиторско-възпоменателни надписи;

б) легенди към стенописите;

в) графити с разнороден характер — магически (азбуки, кръстове и др.), подписи на лица, свързани с дадено историческо събитие или посетили сградата, често предхождани от молитвени инвокации[23].

III. Остракa.

IV. Надписи върху църковни утвари (метални, тъкани) — кръстове, потири, дискоси, антиминси, икони и др. Групата е извънредно разнородна и това диктува разнородния характер на съдържанието на надписите. В надписите към иконите например има ктиторски елементи, пасажи от богослужебната книжнина и по този начин те се свързват както с легендите, така и с посветително-ктиторските надписи.

V. Надписи за собственост (върху глина, метал и др.):

а) надписи върху медальони, печати и пръстени, битови предмети (тежести за вретено, лъжици);

б) лични монограми.

---

[20] Г. Томовић. Цит. съч.

[21] Ђ. Трифуновић. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1974, с. 183 и сл.

[22] С. А. Висоцкий. Древнерусские надписи Софии Киевской. XI—XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966, с. 12.

[23] Под графит (graffito) тук се разбира издраскан надпис с острие върху мазилка или камък, създаден непреднамерено. Чрез „същински" графит бихме могли да означим такива надписи, които съдържат името на писача и са създадени главно за отбелязване на присъствието му на дадено място.

VI. Varia. Тук спадат единични дати, случайни подписи, неидентифицирани надписи[24].

Както се вижда от предложената класификация, гъвкавият ѝ характер е продиктуван от това, че много от елементите, характерни за един тип, откриваме и в друг; от друга страна, определен вид надпис, който се прави върху определен материал, спокойно може да се прехвърли върху друг. Привидната непълнота на подялбата се подсилва и от факта, че не се описва епиграфският материал от едно находище, а се борави с надписи с разнообразен характер и нанесени върху разнородна основа. Затова за по-голяма яснота ще работим с първите четири типа надписи.

1. Надгробни и възпоменателни надписи. Най-старите от тях са съставени по схеми, известни от някои антични образци, заети наготово по-късно в християнската (гръцка и латинска) епиграфика. Това особено е характерно за билингвите на Лазар от Плиска[25] и преславския кръст на Ана[26]. Те са сглобени по клише, което съобщава месеца и деня на смъртта, както и името на починалия. Глаголите почнтн (почнвати) и оусънѫтн (срв. сѣде почнваетъ; почн рап(!) бжн; оусъпе раба бжна ана) превеждат гр. κειμάω, κοιμάω (κειμάω = obdormisco[27]). Така е съставен и вторият Крепчански надпис на Антон от 920 г.[28] Схемата е позната от византийските епиграфски паметници по нашите земи[29]. Формулата сѣде почнваетъ (лежнтъ в Мостичевия надпис) отговаря напълно на ἔνθα (ἐνθάδε) κεῖται (κατάκειται)[30] hic iacet, hic cubat, hic adquiescit, hic quiescit, hic requiescit[31]. Тя се среща още в гръцките антични епитафии[32], срв. Διλλῆς Τυράννου Νεικαιεύς, Ζήσας ἔτη τριάκοντα, ἐνθάδε κεῖται τειμηθείς ὑπὸ καλπουρνίας μνήμυς[33]. Голям брой епитафии имат по-друга формална подредба. Те започват най-често с израза прѣставн сѧ, следва името, като в края (или в самото начало) на надписа се отбелязва датата. Това се вижда в късната Климентова надгробна плоча от църквата „Св. Богородица" в Охрид, построена през 1295 г: въ лѣто ҂ѕ҃ѳ҃к҃ѳ҃ месеца їѳлн прѣставнше сѧтъ Климѣтъ wхрнтьскн[34]. Смята се, че епитафията на Климент е препис от много стар епиграфски паметник, тъй като датата на смъртта 6429 „от сътворението на

---

[24] Вж. напр. Г. Джингов. Крепостта Бял бряг при Преслав. — ИАИ, т. XXVII, 1964, с. 20 и обр. 4, 5; Ст. Михайлов. Разкопки на западната порта в Плиска. — ИАИ, т. XXXIV, 232—233

[25] P. Georgiev. Eine zweisprachige Grabinschrift aus Pliska. — Palaeobulgarica, 1978, No 3, 32—43.

[26] Ph. Malingoudis. Цит. съч., No 1.

[27] Вж. F. Cabrol, H. Leclercq. Dictionnaire de liturgie et d'archéologie chrétienne. T. VII. 1. Paris, 1926, col. 778.

[28] К. Константинов. Цит. съч., с. 25; срв. и Варошкия надпис от 996 г.: въ лѣто ҂ѕ҃ф҃д҃ пѡн а҃нне п҃ пъ ф҃ѳѵ҃ ѕ҃ї

[29] V. Beševliev. Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien. Berlin, 1964, № 59, 111, 151 и др.

[30] В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. С., 1979, с. 226.

[31] R. Cagnat. Cours d'épigraphie latine[4]. Paris, 1914, 282—293; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. VII. 1, col. 674.

[32] S. Reinach. Traité d'épigraphie grecque. Paris, 1885, p. 425.

[33] G. Mihailov. Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae. V. 4. Serdicae, 1966, № 1955.

[34] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 40. В преписа на В. Григорович се чете . . . прѣставнше (В. Григорович. Очерк путешествия по Европейской Турции[2]. М., 1877, с. 99).

света“ е изчислена по българската летописна ера[35]. Така започва и славянският текст на двуезичния надпис на Михаил Палеолог Асен от XIV в., намерен в Дойран[36]. Подобно е началото и на надгробния надпис на Алдимир от 1346 г. от Боянската църква (сега изчезнал): прѣставн се рабь бжн Алднмнрь Воеводннь Внтомнровь сннь месѣца маѣ день л. вь лѣто *swнд індікто н[37]. В продължение на векове формулата се повтаря и е един от основните надгробни типове: прѣставн се раба бжна Драга (а) дьцнн Ра воева <···> прѣставн се рабь бжн Тодw снн Равоневь вь лѣто за (7001) мца авг8[38]; прѣставн се рабъ бжні Кѵпень в лѣто зрз (7107 = 1599) сннь Кѵр Мнханловь н Стонне отъ града Бнтоль, ктнторъ манастъірскн[39]. Такива са и възпоменателните графити, които имат голяма близост с приписките по ръкописите, но те все пак отбелязват случаи, които ги свързват с възпоменателните надписи, срв. издраскания надпис върху колона в църквата „Св. Георги“ в Младо Нагоричино: прѣставн се архнерен самоковскн Єфремь н внсть погребан . . . от во Дѵпнячко . . . вь лето аѱл (1730) апрнл д[40]; срв. също и бележката върху зида на църквата „Св. Спас“ в Щип: Да се знае кога се престави Филарет архиерѣа 1783[41]. Несъмнено общият израз е дошъл под гръцко влияние и това е ясно от следната бележка с мемориален характер: Ἐτελεύτησεν ὁ ἀρχιερεύς ἡ Μαρξέλος καὶ αἰωνία ἡ μνήμη αὐτοῦ[42]. Встъпителната формула като вербална инвокация въ нмѧ отьца н сна н сѵаго дха (първият Крепчански надпис, Самуиловият надпис, Витовнишкият ктиторски надпис на Ладо[43], надгробният на Георги Храбър[44]) е свързана с новозаветния текст: καὶ πᾶν ὅτι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτόν[45]. Класикът на сирийската литература Ефрем Сирин (306—373) в едно слово изрично отбелязва, че прекръстването в името на отца, сина и светия дух е като оръжие, под чиято защита човек е запа-

---

[35] Ив. Добрев. Как да тълкуваме датите в старите писмени паметници. — Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, с. 161; Ив. Добрев [рец.] Ph. Malingoudis Die mittelalterlichen kyrillischen Inschriften der Hämus-Halbinsel. I. Die bulgarischen Inschriften. — Бълг. език, 1980, № 2, с. 176.

[36] И. Иванов. Цит. съч., с. 199.

[37] Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. Т. 2. С.. 1944, с. 127.

[38] Ст. Михайлов. Ктиторският портрет в Кремиковската манастирска църква в светлината на българо-румънските културни връзки през XV в. — Археология, 1960, № 3, с. 26.

[39] Й. Иванов. Цит. съч., с. 62.

[40] Пак там, с. 172.

[41] Пак там.

[42] E. Ferron, F. Bataglini. Codices manuscriptus graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae. Romae, 1891, p. 208; В. Ђоровић. Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа. — Глас Српске Краљевске академије, т. LXXXIV, 1910, с. 43.

[43] Вж. най-новото критично издание на текста у А. Маргос. Българско-арменски надпис от 1218 г. от Витовнишкия манастир. — Бълг. език, 1933, № 2, 131—136.

[44] Ив. Гълъбов. Един малко известен надпис от времето на Срацимира. — Бълг. език, 1956, № 3, 229—238. Според нас на р. 5 от надписа другото име на Георги трябва да се чете хр(а)б(р)ь като субстантивирано прилагателно, а не хрьь. Името се среща в славянски ръкописи и фолклора, пък и в топонимията. Името Храбър е много обстойно разгледано във връзка с Храбровата апология „За буквите“ от К. Куев. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 182—196. Въпросът за името в надгробната плоча трябва да се смята за решен.

[45] Epistola ad Colossenses, 3. 17; срв. Mt. 28. 19.

зен[46]. Тази инвокация всъщност е символът на кръста, често срещан не само по надгробни, но и по строителни надписи[47]. Употребата на кръстния знак като символна инвокация, предхождаща вербалната, е позната още от първобългарските надписи[48]. Той се явява поради възприемането на византийската императорска канцеларска практика в надписи, монети, официални документи. Кръстът символизира името на Христос (срв. хризмона в гръцките и латинските християнски надписи) и е равнозначен на думите ante omnia Christus. А името на Христос е било обичайно да се поставя в началото на писмата. За това свидетелствува Йоан Златоуст в беседа за Павловото послание към колосяните[49]. Необичаен е изразът в Самуиловия надпис полагаж памать 'memoriam facere'. Далечен паралел може би трябва да търсим в късноархристиянските надписи — μνημόσυνον ἐποίησαν τῷ πατρί[50]. Ὑπὲρ μνείας 'в памет' се среща в гръцки християнски надписи от Сирия[51], което можем да свържем със създаването на предметен спомен, гроб. Това личи например в надпис от Сремска Митровица (Сирмиум) — memoriam fecit[52]. Клишето рабъ божии (Лазаровия надпис, надгробния на Ана, Самуиловия, плочата на Тудора, Боянския Алдимиров надпис и др.) е изключително широко разпространено както в епиграфиката, така и в книжнината. По обичайна употреба изразът е новозаветен, но произходът му най-вероятно е семитски (староеврейски). Изразът е равнозначен на формулата 'abd (роб на), следвано от някакво име[53].

Твърде интересно явление са „говорещите" надгробни надписи (срв. началото гроб сесм Тоудоры в преславската плоча, подобно е в надписа на Георги Храбър, Земенския надпис на Янул[54]). Този тип надписи, в който починалият сам разказва за живота си или съобщава за смъртта си, е познат от дълбока древност. На първо място трябва да посочим Кьолменския надпис от VI в. пр. н. е., срв. превода на първата част: „Ебар (син) на Зегас, аз 58 години живях тук."[55] Това е обикнат образец и при античните епитафии, където често глаголните форми са в 1 л. ед. ч. — ἐνθάδε ἐγω κεῖμε Ἑκάτη[56]: Тук аз лежа, Хеката; Σόζων ἐνθάδε ἐγὼ κεῖμαι[57]: Тук аз лежа, Содзон и др. Ето един типичен пример на надгробна епитафия от края на II в. на н. е. в стила на „камъка, който говори": Ἐνθάδε κεῖμε βρέφος κοινοῦ βιότοιο ἄμοιρος, ἠδίστου πατέρος καὶ μητέρος εὐμορφίης πρω-

---

[46] De panoplia ad monachos. — In: Ephraemi Syri opera omnia, quae exstant graece syriace, latine. Opera et studio J. Assemani. III. Romae, 1746.

[47] Вж. напр. L. Jalabert, R. Mouterde. Inscriptions grecques et latines de la Syrie. T. 4. Paris, 1955, № 1579, 1632, 1665, 1722 и др. За алюзии с текста вж. W. K. Prentice. Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions. — In: Transactions and Proceedings of the American Philological Associations, XXXIII, 1902, p. 92. За други употреби на формулата — H. Seyrig. Berytus T. I, 1934, p. 7 sq.

[48] В. Бешевлиев. Цит. съч., с. 76.

[49] J. Migne. Patrologia graeca. V. LXII, col. 364; A. Giry. Manuel de diplomatique. Paris, 1894, 530–531; също В. Бешевлиев. Византийски триумфални обичаи, акламации и титли у българите в IX в. — Изв. на Етногр. инст. с музей, т. 3, С., 1958, с. 25, с библиогр.

[50] V. Beševliev. Цит. съч., No 96.

[51] L. Jalabert, R. Mouterde. Цит. съч. T. 4, No 1636.

[52] Corpus inscriptionum latinarum. V. 3. Berlin, 1873, No 10233.

[53] F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. VII, col. 678; F. Dölger. ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. Bd. I Rome, 1910, 195—196, 376sq, 382.

[54] Текстът на надписа у Ив. Дуйчев. Цит. съч., с 290.

[55] Текстът у В. Георгиев. Траките и техният език. С., 1977, с. 129.

[56] G. Mihailov. Цит. съч. T. I, № 345.

[57] M. Kaibel. Epirammata graeca ex lapidibus conlecta. Berlin, 1878, No 178.

τότοκον, διετές, ξεῷ μεμελημένον, ἡδὺ ἡλιόπαις, λυπῶν γλυκεροὺς χρηστούς τε τοκῆας[58]: Тук почивам, младенец, взел своята част от живота; първороден на най-мил баща и красива майка; двегодишен, от бога обикнат, нежен, роден в неделя, натъжил (със смъртта си) милите и добри родители.

Първобългарските надписи също познават този начин на излагане на съдържанието[59]. От запазените около 20 по-обширни възпоменателни паметника само един е съставен в 3 л. ед. ч. и по този начин редакцията му рязко се различава от традицията на Омуртаговите надписи[60]. Трябва да отбележим, че и строителните надписи могат да бъдат изработени в този стил. Такъв е случаят с гръцкия надпис от Сирия (546 г. на н. е.): Ἐιρήνης δόμος εἰμί, βαθυκτεάνων ναετήρων λαϊνέαισι πύλαισιν ἀπήμονα τέκνα φυλάσσον[61]: Аз съм обител на спокойствието, пазеща здрави и читави зад каменни врати децата на богатите жители. Не може да се каже, че старобългарските строителни и ктиторски надписи следват уверено тази традиция.

Много голямо любопитство предизвиква надгробната плоча на Янул с въпросителната си форма. В южнославянската епиграфика има достатъчно успоредици, които показват, че през епохата XIII—XIV в. съществува пристрастяване към този начин на изява: почто [днвы]те се ѡ чл[о]в[е]цн зре-ще мене в г[р]об[ѣ]вѣднт[е ꙗк]о [н тако́жде вы хощет(е) бн(тн) . . .; почтѡ днвнте се ѡ чл(о)вѣцн зр(е)ще мене н(н)нꙗ вь гробѣ лежещꙗ вв(ѣ)-днте ꙗко н вн тлѣнни есте ꙗкоже н азь ѣ с(а)мь бнль како вн есте вн ѣете бнтн како есамь ѣ[62]. Занимлив е произходът на сентенцията от Януловия надпис вѣдте ꙗко н вн тлєнї есте ꙗко же н ꙗзъ. понеже бѣхь ꙗкоже і вн вн мо(же)те бнтн ꙗко же азь[63]. В. Джорович отбелязва интересен паралел между този тип сентенции и стил от прочутия странстващ поет от XIII в. Фрайданк [Vridank, Freidank]: Sus speechent di dâ sind bargaben /beide zen alten und zen knaben/ daz is dâ sît, daz wâren wir) daz wir nû sîn daz werdet ir[64]. Според Х. Е. Беценбергер — изследвач на творчеството на Фрайданк, тази сентенция се приписва на арабския поет Ади (ок. 588 г. на н. е.). Съществуват и латински епитафии, които имат известна прилика с надгробната сентенция или са поне общи по дух: 1. Tu prope qui transis nec dicis: Aveto resiste; Auribus et corde haec mea dicta tene; Sum quod eris; quod es, fui ipse. Mortiis dum ticuit pace invente frui. 2. Quod nunc es, fuimus; es quod sumus, ipse futurus. His sit nulla fides, quae peritura vides. 3. Es quod eram; quod sum liquido es mihi crede futurus[65]. Проникването на този твърде интересен афоризъм би могло да стане както чрез гръцко посредничество, така и с мисионери, още повече, че има запазени

---

[58] Corpus inscriptionum graecarum, Ed. A. Boeckh. T. IV. Berlin, 1878, № 9727; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. II. 1. Paris, 1907, col. 629.

[59] В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, № 59—71.

[60] Пак там, с. 225.

[61] M. Kaibel. Цит. съч., № 1069a; D. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. III, col. 1732, № 1; L. Jalabert, R. Mouterde. Цит. съч. T. 4, № 1598.

[62] Г. Томовић. Цит. съч., № 66, 77, 88; също Й. Иванов. Старински църкви в Югозападна България. — Изв. Бълг. археол. дружество, III, 1912, с. 71 сл.

[63] Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 290.

[64] В. Ђоровић. Цит. съч., с. 51.

[65] H. E. Bezzenberger. Fridankes Bescheidenheit. Halle. 1872, p. 87, 303; В. Ђоровић. Цит. съч., 51—52.

доста надписи в Херцеговина с подобно съдържание — например този от Пречани (XIV—XV в.): ѣ сьмь бнлъ ѣко вн чете бнтн ко н ѣ[66].

Единствен пример за означаване точното местоположение и разполагане в гроб, което има също старо потекло, срещаме в Тудориния надпис от кам[ε](н)ε сего [. . . ?] лакте [н до] (с)тѣны. Първият издател на паметника Кр. Миятев отбелязва: „В началото на реда следва да се постави някое двуцифрено число, което би показвало числото лакти (разстояние) от надгробния камък до стената.“[67] Защо е бил необходим този указател, като знаем колко варварски са били ограбвани гробовете през Средновековието? Най-вероятно е налице една антична традиция, здраво вкоренена и в християнската епиграфика, според която границите на некрополите са били фиксирани и защитавани юридически. В античната епоха това е било изрично посочвано с надписи върху стени: ὅρος μνήματος; ὅρος σήματος Ὀνησίμου[68]. След тази формула клише обикновено е следвала заплахата срещу евентуално оскверняване и ограбване на гроба. В много случаи било посочвано какво и как точно се охранява според погребалното право[69], определян бил размерът на глобата или обезщетението, което трябвало да се изплати на съответните институции. Този обичай постепенно се налага в правото и естествено е било да бъде кодифициран от Юстиниан. Така в обнародваните през 533 г. Дигести (Пандекти) има специална глава, отнасяща се до всякакви престъпления, свързани с гробното право[70].

Латинската епиграфика предлага многобройни надписи, в които с познатия израз in fronte pedes. . . ., in agro pedes[71] точно се очертава местоположението на тялото в некрополите. Подобен къснолатински надпис е намерен и у нас: In paci + Casateco meo in lapide in longo pedes XX et in lato pedes . . .[72] За разлика обаче от посочените примери в Тудориния надпис оразмеряването е направено с популярната мярка през Българското средновековие — лакътя[73]. Тя е била използувана още в много ранна епоха. Срещаме я например в надпис от II в. на н. е. при изтъкване границите и площта на магазини и градини: Ὅ(ροι) ὡ(ρισμένοι) ταβ(ερνῶν) κ(αὶ) κήπ(ου) Ἀδώνεως πήχ(εις) π΄[74]. Запазени са и гръцки надгробни надписи, в които точно се посочва очертанието на гробното пространство в лакти, въпреки че според установеното мнение това не е характерно за гръцката епиграфика[75]. Ще посочим само един пример — надписа на Атуда от Фригия: Τὸ μνημεῖον κατασκεύασεν — οὐ ἐ(ξ)έ(σ)ται δὲ αὐτο[ῖς πω]λῆσαι ἢ ἐξαλοτριῶσ[αι τῷ] μνημείῳ περιόρια [δι]έ[θε]το πήχις ἕ(ξ) ἀ[νε]πικωλυτί, νομὴν καὶ καρπείαν ἀνιπικωλυτὶ . . .[76] Вън от всякакво съмнение е, че в липсващата

---

[66] M. Vego. Zbornik srednjovjekovnih natpisa Bosne i Herzegovine. — Izdanje Zemaljskog muzeja, т. 4. Sarajevo, 1966, с. 11.

[67] Кр. Миятев. Эпиграфические материалы из Преслава. — Byzantinoslavica, III, 1931, 2, 395—396.

[68] Corpus Inscriptionum graecarum. V. 1. Berolini, 1828, № 534, 535; S. Reinach. Цит. съч., с. 420.

[69] За него вж. H. Daniel-Lacombe. Le droit funéraire à Rome. Paris, 1886.

[70] Corpus juris civilis. I. Institutiones. Digesta. Berlin, 1922, I, XLVII, tit. XII: De sepulcro violato.

[71] Вж. индекса у: H. Dessau. Inscriptiones latinae selectae. III, 1. Berlin, 1914, p. 943.

[72] V. Beševliev. Цит. съч., с. 7.

[73] За лакътя вж. E. Schilbach. Byzantinische Metrologie. München, 1970, 20—21.

[74] L. Jalabert, R. Mouterde. Цит. съч., № 1260.

[75] J. Kubińska. Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure. — In: Travaux du Centre d'archéologie méditerranéene de l'Académie polonaise des sciences. T. 5. Warszawa, 1968, p. 141.

[76] Пак там, с. 139.

част от Тудорината плоча са били дадени мерките на площта, защитена от законите на гробното право. Че това положение е било узаконено през старобългарската епоха, съдим от два извора. Така в законъ соудныи людьмь изрично е посочено наказанието за крадците по гробовете: иже мъртвыи въ гробѣ съвлачитъ, да продаютъ са[77]. В Номоканона на Йоан Схоластик, преведен от Методий[78], има специален титул, приписван на Василий Велики (330—379), който гласи: гроборыи въ ї лѣтъ бес причастна бываетъ[79]. Морфологията на надписа и епиграфската практика у нас през тази епоха не ни дават право да мислим, че върху плочата е бил даден размерът на глобата, както е бил обичаят в гръцки и латински надписи при евентуално оскверняване или преместване на костите. По-голяма е вероятността, ако въобще надписът е бил употребен повторно и начупен, да следва типичното adjuratio срещу осквернителите. Точно такъв изразен елемент се среща в първия Крепчански надпис: въ имѧ отъцѣ и сна и стаго дха. съде почиваетъ отъцъ стъ Анътоунн + а иже си оу цръкъве житъниця сътворитъ да отъвѣщаетъ прѣдъ бгмъ . . . След вербалната инвокация (вж. по-горе) и същинската надгробна по съдържание част следва заплахата против този, който превърне гробницата в хамбар. Като цяло този израз е непознат на старобългарската епиграфика. Вече беше отбелязано[80], че той определено се свързва със сведенията, които черпим от житието на св. Мария Нова, че след превземането на Виза от цар Симеон (922 г.) някои от храмовете в крепостта били определени за житници, други за конюшни и жилища[81]. Не можем да изключим обаче възможността тази фраза да е далечен отглас от връхната точка на иконоборския период във Византия, когато Константин V Копроним разрушил много от манастирите, а други превърнал в казарми[82]. Втората част от типичното adjuratio много напомня клетвените формули в името на бога на гръцката епиграфика, регистрирани в различни варианти: εἴ τις δὲ ἕτερον ἐπιχειρήσει, ἔστε αὐτῷ προς τόν θεὸν ; ἐὰν δέ τις ἀδικήτῃ τὴν στήλην ἔστω εἰς θεοὺς ἅπαντας. Буквално най-близо до нашия израз стои ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεὸν[83]. Тези клишета са възникнали в античната епоха, но са се употребявали и по-късно. От многобройните примери ще посочим само няколко. Първият е надгробен надпис от Дедекьой (Турция), датиран в 200—215 г., където редом с глобата, посочена при евентуално погребение на чужд в саркофага, е спомената и клетвата в името на бога: . . . εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει θεῖνε ἕτερόν τινα ⟨ . . . ⟩ ἔστε αὐτῷ πρὸς ζῶντα θεόν[84]. Другите два са също новофригийски надписи (II—III в. на н. е.), където определено се отправят проклятия към осквернителите на гроб: ὅς ἀν τούτῳ μνημείῳ κακῶς προσποιήσει ἢ τοῖς προγεγραμμένος ὑπεναντίον τι πράξῃ (следва фригийски текст) μεδεωσκεζεμ-

[77] Magnae Moraviae fontes historici. T. 4. Brno, 1971, p. 193.

[78] . . . тъгда же и номоканонъ, рекъше законоу правило ⟨ . . . ⟩ прѣложи. Вж. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 191.

[79] Magnae Moraviae fontes historici, p. 348.

[80] Ив. Добрев. [Рец.] Ph. Malingoudis . . ., с. 176.

[81] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч.2. С., 1971, с. 418.

[82] Theophanes Confessor. Chronographia. Lipsiae, 1883, p. 443. Срв. също и 13-о правило на VII вселенски събор (788 г.) и тълкуването му от: Епископ Никодим Милаш. Правила православне цркве с тумаченьима. Нови Сад, 1895.

[83] S. Reinach. Цит. съч., 430—431.

[84] W. Ramsay. Cities and Bishoprics of Phrygia. T. 2. Oxford, 1897, p. 525, No 368.

λωσκετιτετιχμενοσειτου[85] — който причини зло на този паметник или на написаното по-горе, нещо противно направи, от небесните (богове) и земните да бъде проклет[86]; ιος νισεμουν / κνουμανε/ κακουναδα/ κετισετιτετουχμενουνειτου[87] — който на това погребение зло причини от (?) в (?) обречените да бъде[88]. Естествено е проклятийната формула да бъде широко разпространена през Средновековието, и то на голяма територия. Затова не ни учудва наличието ѝ в старосръбски надписи през XV—XVI в.: клет и проклет тко ће кре(и8)тн ме (надпис от Подградине); да е проклеть тко ће 8ме такн8тн; а сне лежи Радохнић wви 8секохь на се за живота. моля ви се братьо и господо немонте ми костн прѣтресатн[89]; и поставн бѣлѣгь сн <...> тько че писанне сне погѳбнтн проклеть богомь и снномь[90].

В българската епиграфика засега са отбелязани малобройни случаи на едновременното въвеждане в надгробен надпис на монашеско и светско име: . . преставн се рабь бн Гєωргн а зо мь Хрбь (надписа на Георги от Срацимирово време); Ст(є)ф(а)н: Хрелиа Драговола: мнишескымь wбразомь [Харитwн] (Хрельов надпис). В това отношение надписите, намерени в Югославия, са значително по-богати. Почти през целия XIV в. се срещат надгробни плочи с това клише — прѣставн се Стефан а зовомь Порки (1317 г.); Николае а зовомь мнрь(с)кнмь Драго(славь Тоутнць) (1332 г.); Дьмнтрне а зовомь велнкн (ч) елнникь (1349 г.); Никола а зовомь Вратко (1349 г.)[91]. Така че предпазливото мнение на Ив. Гълъбов относно надписа на Георги Храбър, за който той твърди, че „е бил предназначен за лице, което е стояло в тесни връзки с някой манастир“[92], трябва категорично да се възприеме и ясно да се каже, че този Георги е бил монах, срв. надписа от 1381 г.: прѣставн се рабь б(жн) ѳ(о)дорь монахь а з[овомь . . .][93]. Трафаретът е широко разпространен в ръкописната практика. Ще приведем само два примера от богатото книжовно наследство: нспнса сѧ книгѫ снѧ ржкоѧ многогрѣшноѫ и недостоннoѧ нарецнн са рабь бєн Николь а зовомъ мнрскы Брата (приписка в Хлудовия паремийник — между 1294 и 1320 г.[94]); вь нме w̃ца и сна и стго дха. азь рабь бжн Костандинь чьць. а зовомь Вонсиль граматнкь. напнсахь книгы сне презвитерю Гєωргню. а зовомь п пу Радославоу (приписка в Свърлижкото евангелие от 1278/9 г.[95]). Въвеждането на монашеско име следвано от мирското, и обратно е популярно във византийската книжнина и епиграфика. По-далечен паралел можем да направим с латинските надписи, където след назоваването на покойника следва прякора с формулата qui et, sive и пр.[96] Отбелязването на родствени връзки също не е

---

[85] Monumenta Asiae Minoria Antiqua. T. VI, p. 182.
[86] Превод на В. Нерознак. Палеобалканские языки. М., 1978, с. 120.
[87] Monumenta Asiae Minoris Antiqua. T. IV, p. 241.
[88] Б. Нерознак. Цит. съч., с. 113.
[89] M. Vego. Цит. съч. Т. 2, с. 35, 96, 9.
[90] Пак там. Т. 4, с. 132.
[91] Г. Томовић. Цит. съч., № 26, 31, 42, 43 и др.
[92] Ив. Гълъбов. Един малко известен надпис от времето на Срацимира, с. 23.
[93] Г. Томовић. Цит. съч., № 71.
[94] Вж. приписката у Б. Цонев. Цит. съч., с. 184.
[95] Текстът у Ив. Дуйчев. Цит. съч. Т. 2, с. 65 сл.
[96] F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч., col. 746.

многобройно: почн раба бжнꙗ Станнслава болꙗрка Драгьснновa[97]; прѣставн се раба бжна Драга дъцн Рабоева . . .; прѣставн се раб бжн Тодw снн Рабоневь[98].

В надписа на Георги Храбър наблюдаваме и друг интересен елемент — желателен израз за прошка и благослов: да братꙗ н wцн простє⟨тє⟩ н благословете н поменете раба божнꙗ . . . Тя съвсем не е изненадваща, ако хвърлим поглед и върху други южнославянски надгробия, които използуват обикнати формули от епитафиите. Така например в един надпис от 1387 г. се чете същият израз: н н(н)нꙗ м(о)лю в(н) ⟨ . . . ⟩ w(т)цн н братнꙗ поменѣте ме въ м(о)лнтвaX(ь) вашнX(ь)[99]. Това не е новост в епиграфската практика и се среща в късни гръцки надписи, най-близо до които стои изразът μνήσθητι, следван обикновено от κύριε[100]. Очевидна е връзката с новозаветния текст от евангелието на Лука Ἰησου, μνήσθητι μου ὅταν ἔλθῃ εἰς βασιλείαν σου[101]. Този израз свободно е навлязъл в епиграфиката и книжнината, срв. 'помѣнн гдн раба своꙗ Hwснфа н Тнхотж. съѱавша кннгы снѭ (приписка в Болонския псалтир)[102]; поменн гн пнсавшаго даскала Недѣлка[103]. Клишето очевидно е гръцко: μνησθῇ ὁ γράψας.

Посочените по-горе надписи показват устойчивостта на формулите клишета и традицията в епиграфската практика, както и пренасянето от античността в християнската епоха на готови образци.

По-друг случай представя надгробният Хрельов надпис от 1342/3 г. от Рилския манастир. Той е съставен под очевидното влияние на популярния книжовен вид във византийската литература — плача (θρῆνος). Известен и от по-ранна епоха, в късновизантийския епос плачът става обикнат вид и неслучайно най-драматичните събития от византийската история — нашествията на монголци, татари, турци, намират отражение в книжнината чрез него. От вероятно многобройните стихотворни творби, оплакващи превземането на Цариград през 1453 г., 6 са достигнали до нас, запазени в гръцки ръкописи. Най-обширната от тях е анонимна и съдържа 1045 стиха[104]. По същия повод плач пише и византийският историк Дука (1400—1462)[105] Може да се каже, че плачът от Йоан Хортазмен (1370—1437), написан във вид на диалог между майка и умрелия ѝ син[106], има сходство с известните

[97] Вж. най-новата ревизия на надписа у В. Вълов. Въпроси около двата надписа на Станислава и Станислав от с Градец, Видински окръг. — Изв. на музеите в Североизточна България, т. 4. 1979, 87—105.

[98] Ст. Михайлов. Ктиторският портрет в Кремиковската църква . . ., с. 26.

[99] Г. Томовић. Цит. съч., № 77.

[100] V. Beševliev. Цит. съч., № 136.

[101] Пак там, с. 174; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. VII, col. 685.

[102] Ив. Дуйчев. Болонски псалтир. С., 1968, с. 254.

[103] П. Мутафчиев. Избрани произведения. Т. 2. С., 1973, с. 373.

[104] Вж. по-подробно: Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. Византийская литература эпохи расцвета IX—XV вв. М., 1978, с. 195 и сл. За произведения, описващи трагичната участ на Цариград, вж. също: K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1891, § 363 sq.; K. Dieterich. Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur. Leipzig, 1909, p. 61 sq. Преминали в руската книжнина, оттам тези произведения проникват и у нас в по-късна епоха, срв.: Л. Милетич. Повест за падението на Цариград в 1453 г. — Сб НУ, т. 12, 1895, 399—462.

[105] Вж. Памятники византийской литературы. IX—XIV вв. М., 1969, 421—424.

[106] H. Hunger. Johannes Chortasmenos. Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Wien, 1969, 131—134, 227—237.

в литературата Богородични плачове за мъртвия Христос. Познатата им композиция вероятно е била използувана от неизвестния съставител на поетичния надпис на Хрельо. Ще приведем за сравнение двата текста — Хрельовия надпис и отделни пасажи от Канона за плача на Богородица в препис от XVI в.: †гробь те сьдрьжнть ннѐ вмрьщвена кесароу: іже в'чера с'намн ѣсно глющ8: ѡ чю̀ страшн8: ѡ прѣславномъ вндѣнню. тн великонменнте ѩко нѣкое сл҃нце дѡблестъвны моужъ ѩвнвы се в'добротахь лежншн оумрль въ гробѣ малѣ ѡ̀ ѡ̀ како безгла҃нь прѣбываешн н безѡбразнь без вндѣнїа без доуха весма: страждеть ѡбоюдѧ оумрьщвленнемь твонмь кесарѐ прѣнзреднѣ: хваленїа кесарнца твоѧ сѣпрѧжнница рїдающн н двостраждоущн: плачющн гор'ко печѣлню вса ѡдрьжнма тебе сж ы̀(?) не вднншн прѣ̀ сѡбою[107]. . .; сла҃ва н нн҃: болѣзнн н скрѣбн н възы̀ханїа ѡбрѣтоша мене. оувы мнѣ ча̀ мое слакое. чтаа горцѣ рыдажщн н глаа̀ше вндаще та ча̀ мое любнмое. нага н оуденнинена (л. 131а, 131б); мр҃тва та ч҃лколюбче. н ожнвлъшаго мр҃твы. мтн вндаще н лютѣ оуязвѣаше са ѫтробѫ. Хотѣла бы с тобѫ оумрѣтн. чтаа плачащн са глааше. не трѣпѣ бо бездоушна мрътва зрѣтн та. днвла са вндаще та прѣщедрын н прѣблагын гн҃. безславна н безд҃шна. безобразна н нага. плачащн дръжащн та. ѩкоже не надѣахь са. оувы мнѣ вндѣ̀ та сно҃у мон (л. 131б); ѡ страшно н прѣславно внждѫ таино. двад҃ въпїаше сно҃у н гн҃ мон. како въсхотѣ въ гробѣ положнтн са мр҃тва слово̀ нз гробь въставлѣѫн. нн ѡ̀ гроба твоего чадо въстанѫ нн слъзы прѣстанѫ точащн раба твоа азь. дондеже вънндѫ н азь. н не могѫ трѣпѣтн разлжченїа свѣте мон (л. 134а—134б)[108]. Сходен по звучене текст има и към миниатюрата „Краят на човешкия живот“ в Томичевия псалтир (XIV в.), срв.: . . . Н гробь страна҃ темнница разлжчаѐ ма̀ ѡ̀ дрⷭгwвь. ѡ ⷭжа̀ н дневное чюдо. ѡ страшнаго таннства[109]. От привидените съпоставки личи колко сходни са текстовете както композиционно, така и в обратите на речта.

Очевидно прилика трябва да търсим и в други текстове, в които има елемент на оплакване. Такъв е триодният текст, определен за утринната служба за Велика събота от Страстната седмица — деня, в който се поменува погребението на Христос. От друга страна обаче, Хрельовият надпис съдържа един много обикнат епитафиен елемент, който в епиграфиката най-общо се определя като affectus conjugum. Именно с него този надпис е уникален в цялата старобългарска епиграфика. Далечна алюзия с този похват може би има в Търновския надпис от края на XIV в., поставен от царица Мария, съпруга на Иван Шишман, на гроба на девера ѝ Иван

[107] Ив. Дуйчев. Цит. съч., 283—284.

[108] Текстът е в молебник от XVI в.: Вж. М. Стоянов, Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, № 996.

[109] Вж. хубавата снимка и лесно четимия текст у А. Джурова. 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. С., 1981, обр. 192.

Асен[110]: [н на̑ на пла̑ 8ны] ннѣ сьбра гнь мон црь. . . положн̑ его зде сьбравшн чада моа пръ̑ 8мер[шнмь. . .] еже н годї [сѧ бв не пртнтн сѧ ем8] же сь гномь црмь wцемь нхь. [ннже сь нн] ма wтроковнц¹ма. Трябва да подчертаем, че плачът (оплакването) като поетичен елемент не е чужд и на старобългарската книжнина. Несъмнено под силното влияние на авторитетната византийска литература нашият книжовник Димитър Кантакузин (XV в.) пише „Молитва към Богородица“, в която ясно се очертава този характерен елемент на средновековната поетика: плачн дше моа wкаанаѧ, плачн/плачн ср̑це со 8тробою, плачн/плачнте очн мон непрестано, плачнте/ плачнте всн оудн мон плачнте/. . . оувн мнѣ погнбѣль волныа/ оувн смерть какав8 чаю н8ждню./ оувн лютаго дшн разлвченіа/ оувн без конца м8ка, ндѣже б8д8 и т. н.[111]

Ктиторски и строителни надписи. Най-точно към това определение се отнасят надписите от Теке Козлуджа (с. Исбул), графитът на хартофилакс Павел от Преславската ротонда, Битолският надпис, Батошевският, Врачанският, Кърчевският, Рояшките надписи[112], първата част от Шуменския надпис на Стоян, Троишкият надпис от 1263/1264 г.[113], Боянският ктиторски надпис, Земенският от църквата „Св. Йоан Богослов“ и др. Те се изработват, за да бъде съобщено за строежа на някаква сграда — най-често храм или крепост, като известяват имената на дарителите; понякога също имената на лицето, стоящо начело на държавата, областта, диоцеза или пък името на игумена (ако е манастирски храм). Поставянето на надписа над входа се обяснява посредством ветхозаветния текст от Второзаконие 6.9: Scribesque ea in limine et ostiis domus tuae — и да ги напишеш над праговете на дома си, и над вратата си[114]. Тази характерност е добре изявена в Шуменския надпис на Стоян от 1415 г.: . . . пнса̑ сн(н) слова на̑ вратн Прѣч(н) тон. По съдържание този тип надписи не представя някаква новост в епиграфската практика на Балканите и може да се сравни с надписи от гръкоримската епоха, срв. надписа на Марк Аврелий от Сердика: Ἀγαθῇ τύχῃ. [Οἱ μέγιστοι καὶ θειότατοι αὐτ]οκράτορες καίσαρες Μ(άρκος) Αὐρήλι(ος) Ἀντω[νῖνος σεβαστός Γερμανικός Σαρ]ματικός πατήρ πατρίδος ἀρχιερεύς [μεγιστός καὶ Λ(ούκιος) Αὐρήλι(ος) Κόμμοδος Σε]βαστός Γερμανικός Σαρματικός [ἔδοσαν vel. sim.-ca 10 litt. —] χιας τῇ Σερδῶν πόλει τά τείχη, [πρεσβ(ευτοῦ) σεβ(αστῶν) ἀντιστρ(ατήγου) ὑπάτου ἀποδ] εδειγμένου, ἐπιτροπεύοντος τῆς [ἀντῆς ἐπαρχείας. . .][115]. Един от най-старите ктиторски надписи—този от

---

110 Вж.: Ив. Гошев. Търновски царски надгробен надпис от 1388 година. С., 1945, с. 7; p. 9—10 и 13—17 от надписа (=Бълг. старини, кн. XIV).

111 Текстът у: Б. Ст. Ангелов. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин. — Изв. Инст. бълг. лит., т. 2, 1954, 252—253.

112 Ph. Malingoudis. Цит. съч., No 2, 8, 9, 14, 15, 16; Битолският надпис у Й. Заимов. Битолски надпис на Иван Владислав самодържец български. С., 1970.

113 Вж. К. Попконстантинов. Старобългарски ктиторски надпис от с. Троица, Шуменски окръг. — Археология, 1980, № 4, 56—64.

114 В църковната практика е задължително полагането на надпис при построяването на храм, срв. Архиеп. Вениамин. Новая скрижаль. Изд. 17-ое. СПб., 1891, 307—308. Обичаят иде и от легендата за появилия се по „чудесен“ начин надпис на осветената от еп. Аврелий в Картаген църква, вж. Cäsar Baronius. Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198. Romae 1588/1607, Antverpen 1610, Colonia, 1610, Venetia, 1738 под 399 г.

115 G. Mihailov. Цит. съч. Vol. 4, No 1902.

Теке Козлуджа [гн по] мнлоүн раба: своего: Ноа[на] презвнтера: н раба своего ѳомѫ съзъдавъшаѣ: храмъ: сватаего Власнѣ: Амннъ, е сглобен по формули, известни от византийските, срв. традиционното Κύριε ἐλέησον τον δοῦλον σου[116]. Това е встъпителният момент на литургичния възглас (дяконското възглашение) κύριε ἐλέησον[117], което пък отвежда към пс. 101. 1 и 51. 1, срв. ἐλέησον με ὁ θεός, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου[118]. съзъдавъшаѣ храмъ точно отговаря на новозаветното οἰκοδομῶ[119]. В графита на Павел от същата епоха строителната дейност е изразена с позната фразеология: цьркъı ⟨. . .⟩ дѣлаѥна Паүломь Хартофүлаѳомь[120] — οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος[121]. Витовнишкият българо-арменски надпис от 1218 г. започва с вербална инвокация (за нея вж. по-горе): (въ) нмѫ wца н сна̄ н стаго дха̄ азь лад̾о сн(нь) Бабоүговь. . .[122] В по-обширните епиграфски материали от средновековната епоха структурата на текста е много ясно изразена: 1. Интитулация — азъ Врана доүка велнкъ (Кърчевски надпис); азъ Їw Асѣнъ въ Ха̄ ба̄ вѣрны цр̄ь н самодрьжець блъгарwмь (Търновски надпис от 1230 г.), срв. NN ἐν Χριστῷ ὀρθόδοξος (или τῷ Χριστῷ πιστὸς) Βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ρωμαίων[123]; б[ог]w[мь] вьздвнже[н]ныи цр̄ь Асѣнь Блъгаромь н грькомь (Станимашки надпис) = ad Deo promotum[124] = θεοπρόβλητος, θεόστεπτος[125]; [азъ Iwакнмь(?) мн]л(ос)тнѫ б(ож)нѫ п(а)трнарх(ь) всѣм(ь) бл(ь)[гаром(ь) . . .] (Батошевски надпис); Сава мн̄тна бжна мн[тро]полнтъ бгоспнаго гра̑ прѣс[лава] (Троишки надпис) и др. 2. Изложение — съобщава се самият акт на съграждане и причините — съзъдавъшаѣ храмь (Теке Козлуджа); сътворн(хь) града Крнцүва . . . за молнтъвъı Калоiw цр̄ѣ (Кърчевски надпис); създах w̑ зачала: н пнсаннем вкрасїх до конца: прѣчстнѫ. . . (Търновски надпис, 1230 г.); сн храмь стго Нникольı н стго Ад[реа мү]ка създа. . . (Троишки надпис). В по-редки случаи следва диспозицията (заповедта, нареждането) и подканянията. Тази част е типична за ктиторските надписи, които имат характер на дарствени грамоти[126]. Clausa poenalis и проклятийни формули са отбелязани фрагментарно по откъслеците II и III на Батошевския надпис. Ако приемем, че фрагмент II е самият финал на надписа, за което говори заключителната формула (ма)настыр(ь). въ вѣкъı (следва вероятно вѣковъ амннъ), то в предните

[116] В. Латышев. Сборник греческих надписей християнских времен из Южной России. СПб., No 85а, с. 131.

[117] Л. Мирковић. Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве². Београд, 1965, с. 195.

[118] Ps. 51, вж. също: F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. VII, 1, col. 680.

[119] V. Beševliev. Цит. съч., с. 165, срв. Mc. 14.58.

[120] А. Медынцева, К. Попконстантинов. Ктиторская надпись из Круглой церкви в Преславе. — Старобългаристика, 1983, № 2, с. 45.

[121] Hb. 3. 4.

[122] А. Маргос. Българско-арменски надпис от 1218 г. от Витовнишкия манастир, с. 131.

[123] Ph. Malingoudis. Циг. съч., с. 55.

[124] Ив. Дуйчев. Преписката на папа Инокентий с българите. — ГСУ. ИФФ, т. 38, 3, 1942, с. 65.

[125] Ph. Malingoudis. Цит. съч., с. 61.

[126] В. Иванова. Цит. съч., с. 125; Г. Томовић. Цит. съч., No 21.

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

редове трябва да има някакви предварителни заплахи към тези, които биха преиначили или отрекли дарените на манастира земи. Началото на такъв израз стои на р. 5 от фрагмент III — аще лн кто. След него е можело да бъде изписано раздроушнтъ, срв. хто лн раздрушнть (грамота на цар Иван Александър от 1347 г.[127]). Този израз е познат и от Сводната зографска грамота от XVII в.[128] Близък е паралелът и с Ямболския надпис: . . . н хто є ще пороушнть и пр. Терминът за унищожение на книга или епиграфски паметник пороушнтн е познат и на книжнината, срв. приписката аще лн кто наваженїем дїавwскы покоуснт сѧ пороушнтн є w стго храма. . .[129]

На р. 2 от фрагмент II стои: . . . ѧ сне мѣсто пр. . . (р. 3) . . . т епндосн. то да сѧ. . . Твърде възможно е тук заплахата от изопачаване на грамотата и проклятието да продължават. Така след тези редове е можело да стои сне мѣсто пр(ѣрѣковатн или прѣтворнтъ), срв. аще кто дрьзнеть за сїѧ мѣстаа прѣрѣковатн[130]; н вса ѩже прнложіхь семѵ с(вет)омоу храмоу н оу хр(н)с8в8л8 пнс(а)хь. кто лн се прѣтворн. да кс(т) проклет[131].

В Ямболския надпис, който има отчасти мемориален характер, clausa poenalis не е отбелязана, но е заместена с adjuratio срещу евентуалния разрушител на паметника. Заканата е ясно посочена: хто є ще пороушнть да є проклѧть w бѧ н тнї бгоных wць, което е очевидна заемка от византийската практика: ἵνα ἔχῃ τὰς ἄρας τιη′ θεοφόρων πατέρων. Проклятието е отбелязано и в епиграфски паметници, срв. надписа от Спарта (1027 г.), където го срещаме отправено срещу тези, които биха изменили строеж на сграда: ὅστις δε οὐκ ἀκούει καὶ ἀναιρεθῇ τα παρ'ἐμοῦ διορρησθέντα, ἵνα ἔχι τὰ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν ἅγιων ἀποστόλων καὶ ἀπὸ τῶν τιη′ π(ατέ)ρων κὲ τὴν ἀρὰν τοῦ Ἰούδα[132]. Това, че заканата е нещо обичайно в приписките, особено що се отнася до по-късна епоха, можем също да отдадем на гръцката книжна традиция. Ще посоча само един пример — от евангелие, преписано в Ловеч в 1558 г.: ... да кон є кє нзвадн лн продa лн харнза нлн нѣкамо дѣнѫ да є проклє w. т. нї. стн, wцъ нже вь Нникен[133], срв. приписката в гръцки ръкопис: εἴ τις φωραθείη τὸ αὐτὸ βιβλίον σικόσαι ἐκ τοῦ ἄνωθεν ναοῦ ἔξῃ τὰς ἄρας τῶν τριακοσίων τιη′ θεοφόρων πατέρων[134]. Така частите на ктиторските надписи всъщност представят точно копие на елементите от гръцките хрисовули — arenga, narratio, dispositio, clausa poenalis, datum, signum. Очевидно е, че цялата фразеология е заета от гръцката дипломатика и надписния

---

[127] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 593.

[128] Пак там, с. 543.

[129] А. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905, с. 31.

[130] От Сводната зографска грамота. — В: Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 543.

[131] Г. Томовић. Цит. съч., No 24 — надпис на крал Милутин от Студеница.

[132] Corpus inscriptionum graecarum, v. IV, No 8704; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. I. 2, col. 1933.

[133] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. С., 1910, с. 49; вж. и № 58, с. 53.

[134] B. Montfaucon. Palaeographia graeca. Paris, 1708, p. 75 (цит. по F. Cabrol, H. Leclecq. Цит. съч. T. I. 2, col. 1936).

материал, като съответно има своите успоредици, срв. създахъ ѿ зачала 'издигнах от основи'=ἀνηγέρθη ἐκ βάτρου[135]=възвнже се (Шуменски надпис от 1415 г.)[136]; създа се . . . ѿ темель[137], срв. късноантичния надпис от Калиакра: ἀνέν[η]θη ἀπό θεμελίων[138] 'възстановен из основи'. Пнсанїемь вкрасїїхъ[139] съответствува на глагола ἱστορέω, ἀνιστορέω[140], срв. Земенския ктиторски надпис нспнса сѧ сн храмь стаго Нѡа Бгословца[141] и надписа от Погановския манастир: попнса се сьн бестьвнн храм. стаго н всехвалнаго взлюбленаго напрснника апла н еваггелнста Нѡ бгослова. . .[142] В по-късните векове се употребяват глаголите пнсатн, попнсатн, съпнсатн[143]. Гръцката дума обаче е запазена и се среща чак до късно в новобългарската дамаскинска книжнина: на мѣстото дето бешн нсторнсанъ Богородица[144].

Мнлостнѭ божнѭ (срв. Внсарнѡн мастнѭ бжнеѭ птрнархъ блгарѡм[145]; ѳеѡдосїе мнлостнѭ божїѭ патрїархъ въсѣмъ блъга(ромъ)[146]; Прохѡ мастню бжню архїепкъ прьвн Істннанн[147]; Сава матна бжна мн[тро]полнтъ — Троишки надпис) едва ли показва само западно влияние, както твърди М. Ласкарис[148]. Напротив, то е твърде разпространено на Изток, особено що се отнася до определение на епископ, свещеник, а по-късно и на царска титла. Още в 431 г. в аналите на III вселенски събор намираме няколко подобни подписа в послание: Ἀκάκιος ἐπίσκοπος ἐλεει θεοῦ Μελιτήνης, Γρηγόριος κατὰ θεοῦ χάριν ἐπισκοπος Κερασοῦντος[149]. На Цариградския събор в 680 г. 134 епископи се подписват с ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος, трима с χάριτι θεοῦ (Χριστοῦ) ἐπίσκοπος[150]. Формулата θεοῦ χάριτι πρεσβύτερος се среща за

[135] Вж. по-подробно у M. Lascaris. Influences byzantines dans la diplomatique bulgare, serbe et slavo-roumaine. — Byzantinoslavica, 3, 1931, 500—510.

[136] воздвнже сѧ ѿ основанїе — надпис от манастира „Богородица Пречиста". — В: Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 88.

[137] Пак там, с. 82.

[138] А. Балканска. Строителен надпис от късноантичната крепост Тириса на нос Калиакра. — Археология, 1974, № 1, 66—71.

[139] Срв. снн стын храмь ⟨. . .⟩ създахъ н вкрасн — Морачки надпис на Стефан, син на княз Вукан у: Г. Томовић. Цит. съч., No 20.

[140] За това значение вж.: Ch. Du Fresne Du Cange. Glossarium ad scriptore mediae et imfimae graecitatis². Paris, 1943, s. v.

[141] Л. Мавродинова. Земенската църква. С., 1980, с. 136.

[142] Рисунка на надписа у Кр. Миятев. Погановският манастир. С., 1936, обр. 1; разврзан текст на с. 21.

[143] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 91, 92.

[144] Вж. Л. Милетич. Свищовски дамаскин. С., 1923, с. 514 от ръкописа (=Български старини. Кн. VII).

[145] Т. Герасимов. Два славянских моливдовула XI и XII веков. — Byzantinoslavica, 23, 1951, 91—100.

[146] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 235.

[147] Надпис върху полиелей от 1459 г. — Пак там, с. 39. Изразът не е непознат и на литературата, срв. бжнею матню създавн несмъ в житието на Методий. — В: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 188, р. 2.

[148] M. Lascaris. Цит. съч., с. 507.

[149] I. D. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. IV. Florentia et Venetiae, 1765, col. 1212 sq.

[150] Пак там, t. XI, col. 640 sq; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. IV. 1. Paris, 1920, col. 715.

пръв път на Изток на Цариградския събор в 536 г., срв. Μωσῆς θεοῦ χάριτι πρεσβύτερος ἐπέδωκα[151]. За западното влияние срв. per dei gratiam[152], Ioanne Alexander per lo dio gratia imperator del Zagora, de Bulgari e de Griesi[153]. Византийската етикетна формулировка е много ясно изразена в Троишкия надпис, където Преслав е наречен богоспасен и първопрестолен град, а Търново само богоспасен. Богоспасьнъ е калка от гръцки и отговаря на θεόσωστος[154]. Наготово е заета и думата прототронъ 'първопрестолен' — πρωτόθρονος. Другият епитет, който бихме очаквали за определение на град в надписа, е богохранимъ θεοφυλάκτος.

Друга една голяма част от ктиторските надписи обаче е сглобена по по-особена схема, която коренно се различава от дарствените грамоти. Те започват с разгърнатата фраза изволениемь w҃ца и поспѣшениемь сн҃а и съвръшениемь стаго дх҃а. Модификациите ѝ са многобройни и тук ще дадем само най-често срещаните: изволенїемь w҃ца и поспешенїемь сина и съвръшенїем стго д8ха създа се прѣчьсти Храмь сі (надпис от 1491 г. в църквата „Св. Апостоли“ в Орлица до Рилския манастир[155]); божиемь изволениемь ⟨. . .⟩ създа се w҃ основанига. и пописа се чьстни Храмь сьи (надпис от 1318 г. за зографисването на църквата в Старо Нагоричино); изволениемь божиемь създа се домь. стаго и великославнаго мѫченика Христова Гюргиѣ (надпис от 1313 г. в църквата в Старо Нагоричино, градена от Милутин[156]); изволениемь w҃ца и съпоспѣшениемь сн҃а и съвршениемь стго дх҃а и по мѫсты прѣчистые бгмтре и свѣтго ѥе вспенна (надпис върху икона от 1430 г. в Трескавишкия манастир[157]); изволѣнне w҃ца ї сина и стго д8ха пнсашѣ се. . . (надпис от 1636 г. под иконата на Богородица в манастира Зърце[158]); изволенїе о҃ца и с понїшенїе (!) сина Іс8с стаго д8ха сн҃а Храма Іѡ крстителѧ. . . (надпис от 1652 г. в църквата на с. Върбово, Белоградчишко[159]). Във византийските надписи тази начална формула е неизвестна[160]. Най-общо до нея стои изразът, който срещаме в гръцки ръкопис: ἐν πατρὶ παντοκράτορι υἱῷ τε συναρχῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ[161]. В Шуменския надпис от 1415 г. стои още по-различната формула изволеннемь бжиа пом(о)щиа вьзд(в)нже сѧ сы Храмь, но тя определено трябва да се свърже с при-

151 F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. IV. 1, col. 715.
152 Ив. Дуйчев. Преписката на папа Инокентий с българите, с. 67.
153 Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. Т. 2, с. 137.
154 Срв. θεοσόστον πόλεως в гръцки текстове, вж. В. Ђоровић. Цит. съч., с. 47.
155 Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 26.
156 Пак там, с. 132.
157 Пак там, с. 68.
158 Пак там, с. 71.
159 Вж. А. Василиев. За изобразителните изкуства в Северозападна България. Комплексна научна експедиция в Северозападна България през 1956 г. Доклади и материали. С., 1958, с. 203.
160 В. Ђоровић. Цит. съч., с. 13.
161 Sp. Lambros. Catalogue of the greek manuscripts in Mount Athos. T. 2. Cambridge, 1900, p. 3.

писките, отбелязващи завършването на някои ръкописи, срв.: ἐτελειώτη θεοῦ βοηθοῦντος[162]; ἐτελειώθη συνεργεία κυριοῦ[163].

След тази формула следва обикновено изложението, отново с готови изрази. В него се съобщава дали постройката е нова, или се обновява, евентуално се съобщава за зографисването и се отбелязва патронът на сградата. Ще дадем само един пример — Боянския надпис от XIII в.: вьздвнже сѧ ѡ земѧ и сьзда сѧ прѣчистыи храмь стаго иерарха хва Николы и стаго и великомчнка хва Пантелеимона[164], срв. мраморния надпис от манастира „Св. Пантелеймон“ в Нерези, Скопско, от 1164 г.: Ἐκαλιεργήθη ὁ ναὸς ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Παντε(λε)ήμονος[165]; срв. също ἐπ' ὀνόματι τιμωμένου τοῦ ἐν ἱεράρχαις μεγίστου καὶ θαυματουργοῦ Νικολάου[166]. Съобщаването на разходите за строежа също е подложено на съответните етикетни изрази, изглежда възприети от книжнината. Ще се обърнем отново към Боянския надпис, като го сравним с различните варианти, шествуващи по ктиторските надписи, и съответно ще отбележим гръцките паралели: вьздвнже сѧ ⟨. . .⟩ теченiемь и трудомь и любовнаѫ многодѫ Калоѥнѣсевасткратора, братвчада црва, внѹка стаго Стефана, кралѣ Сръбьскаго. Разновидностите на това общо място в ктиторските надписи и в заключенията на приписките са многобройни. Ето по-често срещаните от тях: трдомь великомь и ексодомь (Хрельов надпис от 1335 г.); сьзда се и попнса се сы ⟨. . .⟩ храмь ⟨. . .⟩ трдом(ь) и подвигомь христолюбиваго раба бжиа Андрѣаша сина втораго благовѣрнаго кралѣ Вълкашина и кралице Еленн и Елисавет(е) (1369 г., манастир „Св. Андрей“ при р. Треска[167]); жнзде се и попнса се бжственныи храмь великихъ мчнкъ всихъ сватихъ съ трдомъ и попечeниемъ раба божиа нн. . . Божикева изъ града Охрида (1452 г., манастир „Вси светители“, с. Лешани, Охридско[168]); ⟨. . .⟩ сын сты храм стые вѣликом мце Петки попнса се ⟨. . .⟩ трдом и потъщанiемь села Повѣждиа (1500 г., с. Побуже, Скопско[169]); ⟨. . .⟩ сиї божественнн храмь прѣстеї владичицѣ наше бце. саградн се и попнса се трдомь и сапотъщанїемь и настоанемъ кїр Никанр. ермонахъ. егумень монастирскї и ктиторь (с. Слимница, Охридско, надпис от 1607 г. в манастирската църква[170]); воздвнже сѧ сн храмъ успенїа пресветыа нашеа Богородицы и Приснодѣвы Марїи. савршн се трудомъ и подвигомъ владыке кур Нїканора Скопю и

---

[162] Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. Составил архимандрит Владимир. Ч. 1. Рукописи греческие. М., 1894, с. 102.

[163] Sp. Lambros. Цит. съч., с. 171; В. Ћоровић. Цит. съч., с. 10.

[164] Ив. Гълъбов. Надписите към Боянските стенописи. С., 1963, 24—25; вж. и Ив. Добрев. Към тълкуването на ктиторския надпис в Боянската църква. — ГСУ. ФСФ, т. 70, 1, 1979. С., 1982, 129—166.

[165] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 116.

[166] H. Brockhaus. Die Kunst in den Athos Klöstern. Leipzig, 1891, p. 274.

[167] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 129.

[168] Пак там, с. 53.

[169] Пак там, с. 130.

[170] Пак там, с. 61.

Пологу (църква „Успение Богородично“, северно от с. Лешок, Тетовско 1641 г.[171]). На гръцката дума ἐξόδος точно отговаря нждвленнѥ, но тя се, появява много по-късно, и то, изглежда, под църковнославянско влияние. Порядко се употребява спензд, срв. сьздд се ⟨. . .⟩ сь свою спензѳ (1670 г., манастирски храм „Св. Йоан Ветърски“[172]). Думата е срещана и във влахобългарските грамоти със същото значение[173]. Ето някои по-разгърнати изрази, които ясно сочат произхода на тези loci communes: ἀνεκτίστη ἐκ βάθρων ⟨. . .⟩ διὰ συνδρομῆς καὶ συνεργίας[174] ἀνεκνίστη κ(αὶ) ἀνεστορήτη ὁ θέος κ(αὶ) πάνσεπτος ναὸς ⟨. . .⟩ διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου κόπου τε καί μόχθου ⟨. . .⟩ Σεραφείμ ἱερομονάχου[175] (надпис от 1633 г. в манастира Спармос). Важен момент при датирането на ктиторските надписи се явява кратичкият пасаж, подобен на заключителните думи от приписките, в който се съобщават годината на започването и завършването на сградата и името на владетеля: напнса же сѧ прн цр҃ьство бл҃гарское прн блговѣрнѣмь н бг҃очьстнѣмь н хр҃столюбнѣмь цр҃н Костаньднѣ Асѣнн. еднкто з҃. в лѣто sѱ҃ѧз (Боянски надпис); жнзде се н попнса се ⟨. . .⟩ въ днн арх҃їепнскопа Нникоднма въ лѣто sцѧ҃[176]. Голям брой от славянските ктиторски и надгробни надписи от Румъния, в по-голямата си част със силно влияние на среднобългарския книжовен език, също повтарят този израз. Ще приведем няколко от тях: . . . вьздвнжѫ сън ч(ь)стнын крьсть вь Хрдм н въ м(о)лбѫ ⟨. . .⟩ вь д(ь)нн бл(а)гочьстнваг(о) н х(рнст)ьлюбнв(о)м Iw Петрн воїв(о)да ⟨. . .⟩ в лѣ(то) зч҃в (надпис върху кръст от 1584 г.[177]); прѣставн се рабь бж҃їн, жѕпан Бадѣ, въ дн҃н благочствагѡ Їw Влад воеводї в лѣт ,зм҃ мсца февроарїе к҃ днь в вторнк н҃. енднкт8 д, ѳем. кг҃. вѣчнаа м8 памет (1532 г., надпис върху плоча[178]) Вън от всякакво съмнение е близостта им със следните примери от приписки: нспнса сѧ сїа книга ⟨. . .⟩ прн благовѣрнымъ цр҃н Iwанѣ Алеѯандрѣ н цр҃цн его Ѳеwдорѣ новопросвѣщеннѣ[179] (Теодосиева лествица от 1364 г.); сна книга напнса же прн арх҃їепнскопѣ кѵ̑р семеѡ̑н прн бл҃гоч҃тнвѣ҆ҥ҃ деспотѣ Алесандра н прн снѣ его Мнхан҆ Асѣ҆ҥ҃[180] (Ловчански сборник от XIV в.). Традицията за изясняване при кой от владетелите, при кой управляващ диоцеза или игумен се съгражда постройката, продължава и през епохата на османското владичество: въ днн цр҃а Баѧзнть бега wбла҆ѭще сїе Хоры[181] (ктиторски надпис от Бобошевския манастир); . . . н прн нечьстнвн

---

171 Пак там, с. 91.
172 Пак там, с. 82.
173 F. Miklosich. Lexikon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862– 1865, s. v.
174 N. Μουτσόπουλο. Συμβολή στή μορφολογία τῆς ἑλληνικῆς γραφῆς λεύκωμα βυζαντινῶν καὶ μεταβυζαντινῶν ἐπιγραφῶν. Θεσσαλονίκη, 1977, No 71.
175 Пак там, No 224, 225.
176 Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 53.
177 A. Elian, C. Bălan, H. Chircă, O. Diaconescu. Цит. съч., с. 305.
178 Пак там, с. 507.
179 Б. Цонев. История на български език. Т. 1. С., 1919, с. 200.
180 Пак там, 197—198.
181 Снимка у Хр. Гандев. Българската народност през XV в. С., 1972.

цр҃н Амнрѣ солтань МеХьметь[182] (надпис от 1670 г. в манастира „Св. Йоан Ветерски"). Любопитен случай представя Шуменският надпис от 1415 г., в който писачът сметнал думата *султан* за лично име, та изчукал на камъка: пнса҃ въ лто (с)тнсѳцнно н ф҃ сьтьно н к҃ н(г҃) въ дны цра҃ Сѳ т(а)а҃[183]. По-свободно трактуване на това общо място е отбелязано върху иконостаса в Шишевския манастир „Св. Николай" от 1645 г.: сн чтны н бжтны крть сьградн се ѡ҃ бнтна въ лет(о) зрнг а ѡ҃ вьпльшенна хва҃ ахме тогда свѣтїтелствѳющѳ патрїархѳ кир Паисню н влке Нниканора[184]. Ето няколко гръцки надписа и приписки, които сочат както приликите, така и отликите при отбелязването на този пасаж: Ἐτελειώθη ⟨. . .⟩ ἐπὶ βασιλείας κῦρ Ἰσαακίου αὐτωκράτορος Ῥωμαίων[185]; ἐτοῦς ϛχοϛ҃ ἡγουμενεύοντος Ἰωαννικίου μοναχοῦ[186] (надпис от 1164 г., Нерези, Скопско); ἀνηκοδομίθη εἰς τον κερῶν τ҃ѳ ἁγίѳ Γερμανѳ πατρίαρχου κονσταντινѳπόλεος[187] (късен слабограмотен надпис от 1743 г. в църквата в с. Герман). Голяма близост с приписките издава начинът, по който зографът или каменоделецът съобщава името си с традиционните изрази за набожност, благочестие и покорство. В един от малкото подписани епиграфски паметници — първия Крепчански надпис, писачът е оставил името си — Мнхалъ недостоннън напнса. Прилагателното недостоннъ ἀνάξιος е популярно и в книжовната практика. Смята се, че появата му е сравнително късна — ок. VII в. Среща се за пръв път в писмо от 646 г. на цариградския патриарх Павел II до папа Теодор I, което започва така: Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ σολλειτουργῷ κυρίῳ Θεοδώρῳ Παῦλος ἀνάξιος ἐπισκοπος χαίρειν[188] Като изоставим многократно повтарящия се епитет грѣшьнъ и съответно мъногогрѣшьнъ, извънредно често срещащ се и по ръкописите (=гр. ἁμαρτωλὸς[189]), ще спрем вниманието си на друга обща ръкописно-епиграфска формула, срв. воздвнже сѧ ѡ҃ основанїе сен божественын Храмъ н напнса сѧ рѳкою кир Онѳфна[190] (късно преписан надпис от стар оригинал в Кичевския манастир „Св. Богородица Пречиста"); сы(н) свещнникъ сътворї настоанї(е)мь попа Конча н прїложн се оу цркві рѳкою Вѳчовѳ снь Радївоевь[191] (надпис от 1512 г. върху каменен свещник от Кремиковския манастир). Този израз е зает от византийската книжна практика, където в приписката се изясняват съответно актът на преписване, названието на книгата, името на писача, датата на (започване и) свършване на книгата, а така също

[182] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 82.
[183] А. Маргос. Към въпроса за четенето на два надписа от средновековната църква под Шуменската крепост, с. 424.
[184] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 128.
[185] В. Ћоровић. Цит. съч., с. 5.
[186] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 116.
[187] Пак там, с. 60.
[188] J. D. Mansi. Цит. съч. T. X, col. 1020; F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. IV. 1, col. 720.
[189] Пак там, col. 720sq.
[190] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 88.
[191] Ст. Михайлов. Ктиторският портрет в Кремиковската манастирска църква ..., с. 27

и името на лицето, по чиято повеля се пише ръкописът. Ще приведем за съпоставка няколко приписки: Ἐγράφη τῷ ἐνδοξοτάτῳ βασιλείῳ πατρικίῳ καὶ παρακοσμωμένῳ τοῦ φιλοχρίστου καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογενήτου διὰ χειρὸς Νικηφόρου νοταρίου δούλου ἐλαχίστου μηνὶ Ἰουλίῳ ἰνδικτιόνος ιγ'[192]; ἐγράφη τὸ παρὸν βιβλίον ἡ κλίμαξ παρὰ χειρὸς Λέοντος μοναχοῦ διὰ δόσεως δὲ τοῦ πανοσιωτάτου μοναχοῦ κυροῦ Μελετίου ἐπὶ ἔτους' ϛϡψπ (=1272) ινδ. πρώτης[193]; ἐγράφει ἡ τιμία δέλτος αὕτη διὰ χειρὸς ἐμοῦ Μιχαὴλ μοναχοῦ ἁμαρτωλοῦ μηνὶ Μαρτίῳ α' ἡμέρα ε' ὥρα ϛ' „Ετους ϛυνζ' ἰνδικτ. ζ'[194]. Естествено е, че в средновековните ръкописи ще намерим подобни образи: заче се н сьврьшн се тетраєѵгль снн потъщанниємь н цѣною неромонаха Маѳѵма н рѣкою пресвнтера Драгые (Търновско евангелие от 1273 г.[195]); нзволеннемь wца н стаго дха напнса са книгѫ снѫ рѫкоѫ многогрѣшноѫ н недонно нарецнн са рабь бѣн Ннколь. . . (Хлудов паремийник от края на XIII — началото на XIV в.[196]).

Също под влиянието на ръкописната практика в епиграфиката се въвеждат и клишетата, чрез които се затварят хронологично границите около създаването на един строеж (храм, крепост и пр.): начать же (бысть) градьс(ь Б)н(т)ола мца Октовра въ к. коньчѣ же са мца. . . (Битолски надпис); поче одъ темела зндать вь лѣто зрмѳ месеца їунїа і, а сврши се месеца септемврїа вї. поче се пнсать месеца марта, а сврши се месеца апрнла к. токмо своим трудомъ, а нныхъ ннчтоже манстрн грчкн (надпис от 1641 г. в манастира „Успение Богородично“, Тетовско[197]). Тези изрази са по-кратки по ктиторските надписи в с. Върбово, Белоградчишко, от 1652 г.: поче се месеца іюлїа н савїршї се оугоста те ї[198] и в църквата „Св. Спас“ от 1606 г. в Щипско: поче се мца маа: гі днь і саврьшї се мца ізніа з днь[199]. В богатото византийско книжовно наследство формулата за етапите от преписа на ръкописа е добре известна: ἐγράφη. . . καὶ ἐτελειώτη.[200]

Сведенията за подновяването на сградите по ктиторските и строителните надписи идат от гръцката традиция, но посредникът, особено в покъсна епоха, очевидно е книжовната практика. Така общо стилното оформяне е вън от всякакво съмнение, например ⟨. . . годината⟩ ἀνηνεώθι ἡ ἁγιοτάτη ἠκλεσία ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστάτου Ἰουλιανοῦ πρεσβυτέρου[201], срв. wбновн сѣ снѭ гра Холъвнникь прн црѣ Н днрнм ба азн. н прн сѵбаша. . . (надпис от крепостта Хлъвник от 1397/98 г.[202]), срв. и много късния надпис от 1747 г.

---

[192] Sp. O. Lambros. Цит. съч Т. I, с. 325.
[193] Пак там, с. 238.
[194] V. Gardthausen. Griechische Palaeographie. 2. Aufl. Bd. 2. Leipzig, 1913, p. 429.
[195] Б. Цонев. История на българский език, с. 178.
[196] Пак там, с. 184.
[197] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 91.
[198] А. Василиев. Цит. съч., с. 203.
[199] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 172.
[200] Вж. по-подробно за развоя на израза и вариантите у V. Gardthausen. Цит. съч. Т. 2, p. 430 sq.
[201] L. Jalabert, R. Mouterde. Цит. съч. Т. 4, 288—289.
[202] A. Elian, C. Bălan, H. Chircă, O. Diaconescu. Цит. съч., No 1203.

в църквата „Св. Николай“ в с. Царевец, Врачанско: ѡ блаженн: тѳѡѡрн ⟨. . .⟩ wбновн се Храмь стн Нникола+ѧѱ мз[203].

Изразът за молитвы=ὑπὲρ εὐχῆς 'за да се изпълни нареждането, по нареждането' се съпоставя с византийски образци и се среща в късната гръцка епиграфика [204]. Смята се, че появата ѝ е около IV в. на н. е.[205] Очевидно от византийската книжнина тя прониква и сред българските ръкописи. Очевиден пример е бележката на с. 50 от гръцкия миней No 28 в Охридския музей, която българинът преписвач добавил на родния си език: конъчаХъ за мл҃твѫ деспотиѫ амиинъ[206].

Строителната формула градъ зьдатн[207], която се среща в Станимашкия надпис на Иван Асен II, е била популярна и в книжнината, за което съдим от проникването ѝ в литературни произведения, срв. Сумеонь. . . Прѣслав градн н сьзыда кн лѣть; азь сьзнждоу градь н нарекоу нме емоу Константинь градь; сьзнждоу градь н нарекоу нме емоу Новї Єроусалнмь[208] (Български апокрифен летопис); нача знздатн гра; поржчн емоу знздатн градъ (Троянска притча); нн гра зндатн[209] и пр.

Летописни надписи. Това е най-малката група от българския епиграфски материал. Към нея повече или по-малко успешно можем да причислим Добруджанския надпис, Кричимския, Шуменския Шишманов, Боженишкия. Тази група надписи представя най-добре приемствеността на първобългарските епиграфски елементи в старобългарската епиграфика. Както е известно, първобългарските летописни надписи почти нямат паралели в гръцката и латинската епиграфика. Самите летописни надписи по функция са създадени за прослава на владетелите и затова не са били създавани в гръцките републики или републиканския Рим. Затова пък са известни надписи на гръцки език в елинистичните държави след разпадането на империята на Александър Македонски. Несъмнено обичая да се дълбаят такива надписи първобългарите са донесли от прародината си. За това свидетелствува наличието на подобни надписи у тюрките, въпреки че те се различават в някои отношения от първобългарските[210].

В летописните надписи обикновено се съобщават исторически факти, някои от които са добре известни на науката; други, например съобщенията в твърде лаконичния и разпокъсан Добруджански надпис, представляват истинска загадка[211]. Ямболският надпис въпреки своя привиден летописен

---

[203] М. Мичев. Старинни надписи от църквата „Св. Николай“ в с. Царевец. — Векове, 1973, № 1. Рисунка на надписа на прил. 1, с. 72.

[204] Срв. в Кърчевския надпис: сътворн(хъ) града Крнцува ⟨. . .⟩ за молитъвы Калоiѡ(ана) ц(а)рѣ. За израза вж. V. Beševliev. Цит. съч., № 181a, 181b.

[205] W. M. Ramsay. The cities and bishoprics of Phrygia, p. 718, No 653.

[206] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 44.

[207] Ph. Maligoudis. Цит. съч., с. 62.

[208] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 282, 285, 284.

[209] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 586.

[210] По-подробно у В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. С., 1979, с. 83 сл.

[211] Срв. различните тълкувания у М. А. Тихомиров. Начало славянской письменности в свете новейших открытий. — Вопросы истории, 1959, 4; Ив. Божилов. Надписът на жупан Димитър от 943 г. — Изв. на Народния музей — Варна, 1973, 37—44, и др.

характер е изпълнявал особената функция на граничен стълб и се свързва както с прабългарските колони, определящи държавни граници[212], така и с гръцките надписи за регламентиране на границите на частни имоти или селски общини[213]. Въобще тази група надписи има много гъвкав характер, тъй като те (поне известна част) са по функция от един тип, а по съдържание отговарят на други изисквания. Такъв е случаят с Търновската колона на Иван Асен II, която по предназначение е строителен надпис, но съдържа обширен летописен момент — историческите факти за войната между Иван Асен II и Теодор Комнин. Поради тези обстоятелства точна схема за съставяне на летописните епиграфски материали не може да се обособи.

Надписи с приписков характер. Наричаме ги така с оглед на съдържанието, защото имат сходство с бележките, пръснати по ръкописите. Към тях можем да причислим (посочваме най-очебийните примери):

а) кратките сведения и имена на лица с молитвени възгласи или проклятия, например характерната формула Ис Хс wделѣ, издълбана върху м[illegible]ата в олтара на средновековна църква при с. Басараб (Северна Добруджа [illegible] е превод на гр. ΙΣ ΧΣ νικᾷ и отвежда към новозаветните текстове τῷ [illegible] χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[215]; τίς [illegible] ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ[216]. Подобен характер имат другите графити от Басараб: ѥанъ попъ пѫтьмь ндѫ свѣщиць полагаѫ за своѧ грѣхъ да нждьзн ѧ оче вь сен цркъвн бъ же вън помлоун оцн амнь⟨...⟩[217]. Такива надписи за приношения са известни твърде отдавна. Достатъчно е да посочим надписа върху врата от Сирия προςὲνικα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν μου[218]. Приносителната формула има най-вероятно семитски произход. Този тип надписи определено може да се свърже с Ананиевия противобогомолски надпис[219], Шуменския на Герги (XIII в.), в който се отправя молитва за спасение от татарските набези, с много от ивановските графити, например... простн Newфнта ѡ грѣха; надписът на Иво Граматик[220] и мн. др. Трябва непременно да се има предвид, че именно с приписковия си характер тези паметници стоят много близо до летописните тъй като описват исторически събития. Ето защо надписа на Герги би могъл да мине и към друга група. По същия начин и графитът на Иво, който също е ориентиран летописно (чрез смъртта на Георги Тертер), може да, бъде отнесен другаде. Още един пример — надписът на Стефан от с. Садовец (XVII в.): пнса егѳмень Стефань когн градеХь мwсть на дѳнавь. В него се съобщават факти от австро-турските войни (1593—1606)[221]. За датиране на надписа, пък и за установяване на приписковия характер не е необходимо да прибягваме към немската хроника от XVII в., както правят ав-

---

[212] Вж. Наръшката колона у В. Бешевлиев. Цит. съч., № 46.

[213] V. Beševliev. Цит. съч., № 39, 40, 203.

[214] Г. Михаилэ. Цит. съч., с. 150.

[215] I Cor. 15. 57.

[216] I Joan. 5. 5.

[217] Вж. сполучливата възстановка у Ив. Добрев. Цит. съч., с. 179.

[218] Corpus inscriptionarum graecorum. T. IV (Ad. Kirchoff), № 8874.

[219] Напоследък се изказа съображение, че името Ананий въобще не фигурира в текста, вж. В. Константинова. Ананиев ли е надписът от Ескус. — В: Плиска — Мадара — Преслав, № 13, дек. 1982, с. 6.

[220] А. Маргос. Надписът на Иво. — Археология, 1981, № 1—2, 31—46.

[221] Вж. В. Герасимова-Томова, М. Аспарухов. Надписи от пещерата „Гинина" при Садовския манастир. — Изв. на музеите в Северозападна България. Т. 4, 1981, с. 64 и 68.

торите. За тези войни и конкретно за строеж на мост на Дунав има и домашни извори, които именно показват близостта с приписките. Още Г. С. Раковски в „Горски пътник“ публикува приписка от евангелие, в която се съобщава следното: пїса попъ Германъ ⟨...⟩ беше нѫжда ѿ агарѣнн по Дунавь карахѫ тѫмбасн на воїска на лешкаѧ земла та правехѫ мость на Дѫнафь ⟨...⟩ въ лето ҂з тнсящно ρ н п (7180 от с. св. = 1672 г.)[222]. Датата вероятно е сбъркана — трябва да се чете зр н л. Към тази година насочва и друга приписка от Беляковския сборник: вь лѣ ҂зрл хѡдн сѫлтань ѠѠмань на лехь. Тѡгда сагради м(о)сь на Дѫнавѫ[223].

б) подписи от типа Азъ Маρьтнн пн(сахъ), нлнѣ п ... дъвѣ лѣтѣ въ н аѣконъ[224]; ѣнъ грѣшънн пнсалъ въ тъмънницн сѣда и много други Близостта им с приписките е неоспорима, срв. ἐγὼ ἱερεύς Δημήτριος γέγραφα[225]. Ясно е също, че съвсем частен характер имат някои подобни надписи, които напоследък издаде А. Маргос, например мца Генарѣ ѣ днь аз ло Андосне вечѣроХ с мнромъ (XIII—XIV в.), срв. и пнса пеѣ попъ, пнса попь драгон[226]. Сходен по характер е и един от Басарабските графити: [въ н]ма отьца н сына н сватаагѡ [доуха] поклонн са рабъ неключ[нмъ] [С]уменнъ първое въ църкѵн мѣ[с]аца агоуста въ: ѧѧ[227].

в) литургични бележки, богослужебни текстове, цитати от Вехтия и Новия завет или алюзии с тях, цитати от монашеската книжнина. В тази група бихме могли да включим двуезичната глинена плочка от Преслав с реда на църковните четения[228], глаголическия прокимен (X в.) от Кръглата църква тї гї бже, надпис номер седем от Басараб, Търновската царевецка плочка — гатанка от XIII—XIV в: мене родн баща мн (а)зъ роднхъ женѫ сн (а) жена мн родн дѣ(тн) мн. а дѣтн мн (роднха) бащннѫ мн[229]; някои от Ивановските графити, срв. ре"аввва Внсарнѡнъ подобаетъ мннхоу бъітн ѣко Сера-

---

[222] Г. С. Раковски. Горский пътник. Нови Сад, 1857, с. 260.

[223] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, с. 255.

[224] Н. Марков, Ст. Лисицов. Нов старобългарски писмен паметник от Преслав. — Старобългаристика, 1981, № 2, с. 81.

[225] Примери у V. Gardthausen. Цит. съч. Т. 2, с. 428 sq.

[226] А. Маргос. Средновековни надписи в скални манастири по река Бели Лом. — Плиска — Мадара — Преслав, № 13, дек. 1982, с. 5 (рисунки).

[227] За вербалната инвокация вж. по-горе, а рабъ неключнмъ е реминисценция от Мт. 25. 30 (вж. Ph. Malingoudis. Цит. съч., с. 109) и е обикнат израз в книжнината, срв. Супрасълски сборник 150. 24, 370. 7, 378. 2; срв. и в Григоровичевия лист Н къ тебѣ прнбѣгаѫ. Азъ грѣшънн і [неключнмън] рабъ твон, който е лист VIII от Рилските глаголически листове; вж. разчитането у И. Срезневский. Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866, 220—224, вж. и сходното разчитане с липсващото у В. И. Срезневский. Переписка И. И. Срезневского с В. И. Григоровичем. — С. БАН, 54, 26, 1937, с. 81; срв. и Ст. Смядовски. Към въпроса за състава на Рилските глаголически листове. — Бълг. език, 1980, № 6, 500—501.

[228] К. Миятев. Эпиграфические материалы из Преслава. — Byzantinoslavica, t. III, 1931, с. 400.

[229] Ph. Malingoudis. Цит. съч., № 26.

фнмъ весь wкомь[230] и мн. др. Тук няма да се спираме на легендите към изображенията по фреските. Те са предмет на специално проучване, що се отнася до съдържанието им и вариантите.

Надписи за собственост. Това са надписите по пръстени[231], по кръстове[232] и църковни утвари; по съдове (например надписът върху гърне от Плиска показовъ крнчаг), Лолинията прешлен за вретено, монограмите по търновската керамика[233]. Тук можем да причислим надписите върху печати, монети и медальони, които като предходната група съдържат имена на лица и молитвени възгласи. Най-често срещаната начална формула в тях гн помоsн, която виждаме например в печата на Георги Синкел (X в.), е заета от византийската сигилография[234], но произходът ѝ трябва да се търси в античността, срв. Νέμεσι βοήτι, Σαβαὼ βοήθι[235].

Издаването на корпус на българските надписи е важна предстояща задача. За нея едва ли трябва да се ограничим само с каменните надписи, графитите и пр. Особено грижливо трябва да се подходи при проучването и публикуването на надписите към стенописите. Преди всичко в повечето случаи цитатите от Писанието в легендите към стенописите и върху свитъците на светците възхождат към богослужебните варианти на паримийника, псалтира, евангелието и апостола. Много от тях биха могли да посочат данни за превода на книжнината както в ранната старобългарска епоха, така и за тази от XIV в. Тук трябва да се обърне внимание, че при подбора на успоредиците трябва да се върви диференцирано. Не е необходимо да се сочат примери от старобългарския канон или от малкото издадени представителни среднобългарски езикови паметници, ако те не насочват към някаква зависимост, а да се издирват подходящи паралели от ръкописите, които обясняват текстологично и езиково епиграфските данни. При едно комплексно изучаване на епиграфиката — текстологично, палеографски, езиково и исторически — тя би могла да заеме своето подобаващо място в изследванията. А вече се вижда, че в последните години нейното проучване навлезе в една по-решителна фаза.

---

[230] Рисунка у А. Василиев. Новооткрити надписи и ктиторски образи при с. Иваново. — Изв. на Археол. инст., т. XV, 1945, обр. 104.

[231] Й. Иванов. Старобългарски и византийски пръстени. — Изв. на Бълг. археол. дружество, т. 2, С., 1911, 1—14; Ph. Malingoudis. Цит. съч., 102—106.

[232] В. Герасимова-Томова. Кръстът на севаст Берислав. — Изв. на Окръжния музей Търново, т. 5, 1972, 129—136; Ph. Malingoudis. Цит. съч., с. 52.

[233] Ив. Джамбов. Новооткрити надписи и монограми върху глинени съдове от Царевец. — Векове, 1978, № 6, 64—68.

[234] G. Schlumberger. Sigillographie de l'Empire Byzantine. Paris, 1884, p. 29.

[235] F. Cabrol, H. Leclercq. Цит. съч. T. VII, 1, col. 687.

ПРЕВОДАЧЕСКИ ПОХВАТИ В БОГОСЛОВИЕТО НА ЙОАН ЕКЗАРХ В СРАВНЕНИЕ С ПО-КЪСНИ ПАРАЛЕЛНИ ПРЕВОДИ*

ЕКХАРД ВАЙЕР, ХАЙНЦ МИКЛАС

След изследванията на Вацлав Вондрак и Август Лескин[1] върху езика и преводаческия стил на Йоан Екзарх почти две генерации учени са оставяли без внимание тоя велик старобългарски автор. Само от 50-те години насам се забелязва отново по-голям интерес към писателската му дейност — не на последно място поради факта, че именно по това време Рудолф Айцетмюлер и Линда Садник започнаха да подготвят критичните издания на Шестоднева и Богословието[2]. Към тях в 1971 г. Дора Иванова-Мирчева прибави първия том на Екзарховите слова[3], а в 1975 г. излезе от печат — макар и с известни резерви за авторството — първият том на превода на Житието на Йоан Златоуст от Ернст Ханзак[4]. Освен това на Първия

---

* Доклад, четен на симпозиум „Йоан Екзарх български", Шумен, 26—29. IX. 1979 г.

[1] V. Vondrák. O mluvě Jana Exarcha Bulharského. Praha, 1896; A. Leskien. 1. Die Übersetzungskunst des Exarchen Johannes. — Archiv f. sl. Phil., 25, 1903, 48—66; 2. Zum Šestodnev des Exarchen Johannes. — Archiv f. sl. Phil., 26, 1904, 1—70; съдържанието третира същият автор в „Der aristotelische Abschnitt im Hexaemeron des Exarchen Johannes". Вж. Festschrift V. Jagić. Berlin, 1908, 97—111.

[2] I. Sadnik. Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. I. (MLS V). Wiesbaden, 1967; II—IV (MLS XIV, XVI—XVII). Freiburg i. Br., 1981—83; R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes, I—VII, Graz 1958—1975. За ръкописната традиция на Шестоднева вж. R. Aitzetmüller. Über einige Šestodnev-Handschriften. — Slavistična Revija, X, 1957, 1—4, 268—278; Г. С. Баранкова. 1. К текстологическому и лингвистическому изучению „Шестоднева" Иоанна Экзарха Болгарского. — В: Восточно-славянские языки. Источники для их изучения. М., 1973, 172—215; 2. Опыт лингво-текстологического анализа списков „Шестоднева" Иоанна Экзарха Болгарского, хранящихся в ГБЛ. — Записки ОРГБЛ, 35, 1974, 104—121; допълнителни бележки се намират в рецензията на Ю. К. Бегунов в сп. „Вопросы языкознания", 1979, 114—116.

[3] Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх български. Слова. I. С., 1971. Като важно допълнение ще посочим и текстологичните наблюдения върху едното от издадените там две слова от Кл. Иванова. Словото за Преображение от Йоан Екзарх (Текстологични бележки). — Старобългарска литература, 1978, 4, 55—73. Една по-късна версия на другото слово издаде Д. Иванова-Мирчева в същия том под наслов „Среднобългарска преработка на похвалата на Йоан Екзарх за Йоан Богослов" (с. 47—54); зависимостта на този текст (намерен от авторката в сб. № 153 на Румънската академия в Букурещ) от Екзарховия оригинал се оказва така слаба, че бихме допуснали и самостоятелна концепция на някой анонимен среднобългарски автор преводач (датената от Д. Мирчева датировка — XIII/XIV в. — не е засегната от тази констатация).

[4] E. Hansack. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. T. I (MLS X), Würzburg, 1975; T. II—III (MLS XIII, XVIII),

международен колоквиум по старобългаристика в София Марио Капалдо изнесе доклад върху неиздадената хомилия за Възнесение Христово, приписвана на Йоан Екзарх, и предложи нейното издаване[5] .

От публикуваните в последните години изследвания една част е посветена на съдържанието на Екзарховите творби, на въпроса за техните източници и на систематизацията им — ще спомена само работата на Харалд Якше върху мирогледа на Йоан Екзарх[6] и приносите на Иван Дуйчев[7] , както и третирането на въпроса за авторството на Йоан Екзарх при такива съчинения, които не са поместени под неговото име[8] . Друга част от изследванията се отнася до начина на превеждане с оглед на езика и стила. Тук трябва да бъде посочен трудът на Емилие Блахова-Дворжакова относно предаването на номиналните конструкции в Шестоднева[9] , както и изследването на Анелизе Леграйд върху реториката в Шестоднева[10], студиите на Вайер и Подскалски върху предаването на философската и теологичната терминология[11], дисертациите на Бужанчич върху изразите, отнасящи се до духовните сили[12], и на Вайман относно глаголната система[13], приносът на Ангелина Минчева към изясняване на проблематиката на предикативния творителен падеж[14], изследванията на Трост и Ханзак върху принципите на Екзарховия превод, езиковият анализ на двете слова в изданието на Д. Мирчева[15] и някои статии, отнасящи се до различни детайлни въпроси.

Freiburg i. Br. 1980, 1984. Срв. рец. на H. Miklas. Die Welt der Slaven, XXVIII, 1 (N. F. VII, 1), 1983, 193—202.

[5] M. Capaldo. Pour l'édition des sermons attribués a Jean l'Exarque. — LB XXV, 1982, 1, 19—39. За отношението на славянския текст и гръцкия оригинал вж. D. Freydank. Die Himmelfahrtshomilie 'Veselite se nebesa' des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen. — Zeitschr. f. Slaw. 20, 1975, 382—390.

[6] H. Jaksche. Das Weltbild im Šestodnev des Exarchen Johannes. Diss., Graz, 1958; съкратено и в сп. Die Welt d. Slaven IV, 1959, 258—301. Срв. и I. Ševčenko. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scietific Literature among the Orthodox Slavs. — The Slavonic and East European Review, London, 59, 1981, 3, 321—345.

[7] Вж. критичния обзор на посочениге по-горе издания: „Йоан Екзарх български" във вестник „Антени", № 40 (144), 5. окт. 1973, и „L'Hexaemeron de Jean l'Exarque". — Byzantinoslavica, 34, 1978, 209—223, с посочената там богата литература.

[8] Вж. уводните бележки на E. Hansack към цит. издание и H. Keipert. Ein neues Werk Johannes des Exarchen. — Zeitschr. f. sl. Phil., 37, 1974, 356—370.

[9] E. Dvořáková. K překladu nominálních konslrukcí v Šestodněvu Ioanna Exarchý. — Bulletin Vysoké školy ruského jazyka a literatury, 1959, 3, 141—167.

[10] A. Lägreid. Der rhetorische Stil im Šestodnev des Exarchen Johannes (MLS IV). Wiesbaden, 1965.

[11] E. Weiher. Studien zur philosophischen Terminologie des Kirchenslavischen. — Die Welt d. Slaven, IX, 1964, 147—175; 2. Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Fachterminologie im Kirchenslavischen. — Anzeiger f. sl. Phil., VI, 1972, 138—159; G. Podskalsky. Untersuchungen zu einigen Zentralbegriffen der patristischen Personspekulation in der vom Exarchen Johannes geschaffenen Erstübersetzung des "Ἐκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως" des Johannes von Damaskus. — Die Welt d. Sl., XV, 1970, 147—167.

[12] I. Bužančić. Die Ausdrücke für die geistigen Kräfte des Menschen in den Werken des Exarchen Johannes. Diss., Saarbrücken, 1968.

[13] H. Weimann. Aktionsart und Aspekt im Šestodnev des Exarchen Johannes. Diss., Saarbrücken, 1967.

[14] А. Минчева. Творительный предикативный в „Шестодневе" Иоанна Экзарха. — Вестник МГУ. Серия X. Филология, 1973, 2, 67—73; Предложните конструкции в „Шестоднева" на Йоан Екзарх в светлината на българския исторически синтаксис. — Зборник МС за филологију и лингвистику, XXVII—XXVIII за 1984—1985, Нови Сад, 1984—1985, 479—485.

[15] K. Trost. Die übersetzungstheoretischen Konzeptionen des Cyrillisch-mazedonischen Blattes und des Prologs zum Bogoslovie des Exarchen Joann. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Autorschaft Konstantin-Kyrills. — Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau 1973. München, 1973, 497—525; E. Hansack. 1. Der

Въпреки безспорната научна стойност на посочените изследвания трябва да се констатира, че те представляват само началото на създаването на една обща картина на езика, стила и начина на превеждане в трудовете на Йоан Екзарх. За да може да се създаде една по-пълна представа за особеностите на Екзарховия начин на превеждане, предложихме в по-широк контекст измежду многобройните възможни методи на изследване да бъде избран методът на сравнение между паралелни изводи на Йоан Екзарх и на други преводачи. Сравнението с по-късни преводни текстове позволява да се обособят характерните черти и особеностите на езика на неговото време. Не бива обаче да се подценяват и възможностите, които се разкриват при сравнение с по-ранни паралелни преводи — между другото те се срещат извънредно рядко — или пък с такива на негови съвременници: в последния случай може да се открие и обособи индивидуалното в творбата на писателя.

Сравнението с по-късни преводни текстове има това предимство, че се базира на гръцка основа със сравнително добра константа. Освен това в тоя случай се създават възможности за разрешаването на един друг комплекс от въпроси, който и до днес остава незадоволително изяснен: еволюцията на литературния език. В началото до голяма степен идентичен с говоримите български диалекти, той постепенно се е отдалечавал от тях и е започнал да живее свой собствен живот[16]. Превръщайки се в език на теологията и науката, той е станал нещо като койне за православните славяни. Поради все повече архаичния си характер той е показвал все по-малко сходство с говоримите славянски езици — дори в пределите, от които е произлязъл. Затова в тая му фаза той вече не може да бъде възприет като език на даден народ (въпреки че намираме известни следи на езика на съответния преводач или преписвач почти във всяко по-голямо произведение) и носи названието си според своята главна функция, т. е. църковнославянски.

Едва ли някой би оспорил, че този литературен език през своето многовековно развитие е бил подложен не само на изменения на регионална и (по-рядко) на индивидуална база, но и на коренни промени. Една от причините за тях трябва по всяка вероятност да се търси в оживената преводаческа дейност, която не е прекъсвала чак до XVIII—XIX в., или по-конкретно в промененото отношение на преводачите към използуваните от тях (предимно гръцки) образци. Тъй като съвременните теоретични трактовки на тия проблеми са твърде оскъдни и при това много кратки (и неясни), принудени сме да изведем в нашите изследвания теоретичните концепции на превода от самите текстове, т. е. от практиката.

Една друга трудност произлиза от факта, че — както показва Трост в своя доклад на Славистичния конгрес във Варшава, въз основа на анализ на текстовете на Македонския кирилски лист и на пролога в Богословието на Йоан Екзарх — още в най-старо време могат да се съпоставят два начина на превеждане: смисловоидентичен и формално съответствуващ (sinnidentische und ausdrucksentsprechende Übersetzungsweise), от една страна, и

Übersetzungsstil des Exarchen Johannes. — Palaeobulgarica, I, 1977, 3, 33—59; 2. Zum Übersetzungsstil des Exarchen Johannes. — Die Welt d Sl. XXIV (N. F. III), 1979, 121- 171; Д. Иванова-Мирчева. Цит. съч. (вж. бел. 3).

[16] Едно подобно развитие е заемал гръцкият език през средната и късната византийска епоха; за забелязване е, че византолозите досега са се занимавали с въпроса за избор на едното (Καθαρεύουσα) или другото (Δημοτική) езиково равнище за дадения литературен паметник, а също и с развитието на народните говори, но не с вътрешното развитие на литературния език, което е резултат от взаимното влияние на двата слоя; отклонения от класическия литературен език са били често подложени на оценка, но рядко на изследване.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ориентиран предимно към смисъла (primär sinnorientierte Üb.), от друга, т.е. методи, които обикновено — чрез известно опростяване — наричаме съответно „дословен — дума срещу дума — превод“ и „предаване на смисъла“[17]. С известна резерва можем да причислим Кирило-Методиевите преводи към първата, а тия на Йоан Екзарх — към втората насока. Трябва обаче веднага да добавим, че изискването за предаване на смисъла е общо и за двете насоки, а при Йоан Екзарх се наблюдават и двата начина, въпреки че се създава впечатление, че ориентираният към смислово предаване метод преобладава или представлява особено характерна черта на неговите творби. Но и между т. нар. дословен превод от старобългарско време и тоя от епохата на втория голям разцвет на църковнославянската литература през XIV в. се наблюдават значителни различия. Колко уместен и плодотворен е методът на такова едно сравнение, показа Трост със своите доста подробни съпоставки в труда си „Изследвания върху теорията и практиката на превода в по-късната църковнославянска епоха“[18], а също и А. Минчева в една по-късна студия[19].

За да се установи базата за такива сравнения, ние се занимаваме, и то вече от доста дълго време, с издаването на всички църковнославянски преводи до XVIII в. на теологичните глави на т. нар. „Извор на знанието“ на византийския църковен деятел Йоан Дамаскин. Този текст е особено подходящ за подобно сравнение между другото и поради факта, че благодарение на фундаменталното значение на споменатия труд за православната вяра той е бил многократно превеждан, при което през всяка епоха се е считало за необходимо неговият текст да стои на висотата на нивото, до което междувременно е достигнал литературният език. Затова е налице цяла серия от паралелни преводи; в началото стои Богословието на Йоан Екзарх, следвано от преводи през XIII—XVIII в.[20]

Ще се спрем на трите най-стари превода и ще се опитаме въз основа на една от общите им съставни части да извлечем различаващите ги особености — преди всичко с оглед на версията, преведена от Йоан Екзарх.

Няколко кратки бележки относно текстовете:

1. Богословието на Йоан Екзарх. Както е известно, то включва само избрани глави от теологичната част на т. нар. „Извор на знанието“ от Йоан Дамаскин. От 100 глави са преведени само 48, от които 33 влизат в първата половина, а 15 в последната четвърт на оригиналния текст[21]. Дали Екзарх сам е направил тоя избор, или го е срещнал в някакъв гръцки първообразец, не е съвсем ясно. Това важи също и за критериите, въз основа на които е бил направен подборът. Най-старият известен препис на тоя труд и основен за изданието на Л. Садник[22] възлиза към XIII век. Ръкописът принадлежи на Синодалната сбирка в Историческия музей в Москва (№ 108) и е от руска редакция (както и всички по-късни преписи от XV до

[17] Срв. бележка 15.

[18] Вж. K. Trost. Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und-praxis des späteren Kirchenslavischen (Forum Slavicum 43). München, 1978; срв. и рец. на H. Miklas. — Palaeobulgarica, III, 1980, 98—111.

[19] А. Минчева. Традиционно-книжна норма и развойни тенденции в синтаксиса на среднобългарския литературен език през XIV в. — В: Славянска филология, 15, С., 243—254.

[20] Срв. E. Weiher. Zur sprachlichen Rezeption. . . , с. 141.

[21] Изпуснати са следните глави (според долуцит. съч. на Б. Котер): 12—14, 28—31, 33—38, 47—76, 78—81, 83, 91, 93, 95 и 98.

[22] Под „Приложения“ даваме в скоби използуваната и от О. М. Бодянски пагинация на тоя именно препис (докато в пагинацията на новото издание са пропуснати белите страници).

XIX век). Преводът на Йоан Екзарх е бил включен също и във Великите чети-минеи на руския митрополит Макарий — едно доказателство за авторитета на Йоан Екзарх и през тая епоха, но и указание за това, че пълният превод на Богословието от XVI в. по времето на Макарий вероятно не е бил известен в Русия.

Богословието на Йоан Екзарх ще бъде обозначавано по-нататък в текста като „Й“ (т. е. текст Й. = Йоан Екзарх).

2. Като изключим две кратки извлечения от труда на Йоан Дамаскин — направени впрочем независимо от Екзарховата версия — в Сборника на цар Симеон („Светославов изборник от 1073 г.“; на л. 250[6] сл.), следващата по време славянска версия на Дамаскиновия текст намираме в някои преписи на Номоканона, приписван на сръбския светец Сава. Тя съдържа четири глави от т. нар. „Ἔκθεσις ἀκριβὴς τοῦ ὀρθόδοξου πίστεως“ (както се нарича теологичната част на „Извор на знанието“), а именно главите „За небето“, „За рая“, „За човека“ и „За дявола и демоните“ (по гръцкото издание на Котер[23] глави 20, 25, 26 и 18).

Споменатите четири глави вероятно не са били съставна част на оригиналната версия на Савинския Номоканон, а са били добавени по-късно. Това личи от факта, че те са налице само при една част от сръбските ръкописни версии, а при останалите — както и при всички преписи от българска и руска редакция — липсват. Изхождайки от ръкописната традиция, можем да предположим също, че тия глави са били включени едва след първата половина на XIII век, тъй като това става при т. нар. (от Троицки[24]) редакция „Е“, отнасяна до около 1270 година. Вероятно те все още са липсвали в известния (за съжаление несъхранен) ръкопис от 1272 година, на който се основават всички познати текстове. Всичко това ни води до заключението, че споменатата прибавка (т. е. главите от Йоан Дамаскин) е била инкорпорирана най-рано в третата четвърт на XIII век. Най-късната дата на нейното включване е засвидетелствувана в т. нар. „Рашка крмчија“, т. е. в ръкописа, преписан от рашкия митрополит Григорий в 1305 г. за Хилендарския манастир в Атон, който по-късно е бил пренесен в Русия и сега се пази в две библиотеки: по-голямата част (398 л.) в ГИМ, а по-малката (26 л.) в ГБЛ, в Москва.

Освен в Рашката кърмчия добавката е запазена само в Савинската (1510 г.) и Печката (1552 г.) кърмчия. В другите преписи от същата ръкописна традиция добавката липсва, тъй като последните листове са изгубени. В настоящия момент не ни остава нищо друго, освен да оставим редица проблеми, засягащи Дамаскиновите глави в сръбския Номоканон, нерешени. Към тях спадат въпросите: кога, къде и от кого са били направени преводите им (че се касае именно за преводи, а не за прередактиране на по-ранни славянски версии, ще видим по-нататък), а също и кой е направил подбора на главите. Тъй като съдържанието и на главите е било силно съкратено (в сравнение с гръцките оригинални преписи, а също и с другите славянски версии), поставя се още един въпрос, засягащ лицето, което е прередактирало техния текст.

В гръцката ръкописна традиция на Номоканона също се срещат преписи с добавки от Дамаскиновите съчинения, но те са извлечени от оная

---

[23] B. Kotter. Die Schriften des Johannes von Damaskus. II Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Berlin — New York, 1973.

[24] С. В. Троицки. Како треба издати светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима). — Споменик САН, СП, од. друштвених наука, нова серија 4, Београд, 1952.

БАН Библиотека

част на „Извор на знанието“, която третира историята на ересите. Сред многобройните гръцки преписи, използувани от Б. Котер за критичните му издания на Йоан Дамаскин, няма нито един, който да съдържа само споменатите четири глави, нито някой, който да ги поставя в същия ред, и в нито един не са представени същите съкращения в главите. Все пак това още не значи, че трябва да се изключи напълно възможността за прередактиране на гръцка почва. С най-голяма вероятност би могло да се предположи, че редакторът е направил и славянския превод, понеже при поместените в сръбските преписи глави се касае без съмнение за преводи ad hoc и подобни на тях други славянски версии няма (поне от днешна гледна точка).

Като изхождаме от възможната най-ранна дата на включването им в Савинския Номоканон — най-късната дата личи от Рашкия препис — и от езиковите и преводаческите им особености, можем да изкажем хипотезата, че Дамаскиновите глави в славянския Номоканон са били преведени не порано от втората половина на XIII век (вероятно през третата му четвърт).

Този текст, чийто основен препис вземаме според Рашкия ръкопис, ще бъде отбелязан в по-нататъшното изложение с „Н“ (= Номоканон).

3. Третият текст за сравнение представлява първият по време пълен славянски превод на всички теологични и философски глави на споменатия „Извор на знанието“. Той датира с голяма вероятност от средата на XIV век и е бил вероятно един от серията подобни трудове, написани в рамките на голямата преводаческа програма, осъществена под ръководството на стареца Йоан във Великата (Атанасиевата) лавра на Атон. Последното личи от една приписка, оставена от Йодановия ученик Методий в един ръкопис, който се намира в Синайския манастир „Света Екатерина“[25].

За тоя превод бе споменато в 1963 г. от Л. Садник и в 1967 г. от Б. Ст. Ангелов[26]. През 1969 г. Е. Вайер издаде философските глави на превода под заглавие „Диалектика“[27]. В момента се подготвя и първото издание на теологичните му глави. То ще излезе от печат най-късно през 1986 г.

От тази славянска версия на Дамаскиновия труд съществуват (както и в другите случаи) само преписи. Известни са 10 преписа, от които осем са използувани при критичното издание, а два трябва да се считат за загубени. Ще посочим някои данни за най-старите преписи. Най-старият (и основен за изданието, както и за нашето изложение) ръкопис е сръбският препис от манастира Крушедол, който датира от втората половина на XIV в. Той се съхранява в Патриаршеската библиотека в Белград. Един втори препис, пак от сръбска редакция, е възникнал по времето на сръбския патриарх Сава II (1354—75) и сега се пази в библиотеката на Хилендарския манастир под № 393. Третият, малко по-късен препис от последната трета на XIV в. е от българска редакция. Той се намира в Зографския манастир, където най-вероятно е бил и написан[28].

---

[25] Приписката за съжаление не дава всички сведения за преводите, направени от Йодановата група; тя е многократно отпечатвана, за последен път у Г. Попов. Ново-открито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — Бълг. език, 1978, 5, с. 402.

[26] Вж. L. Sadnik. Eine zweite südslavische Übersetzung des Johannes Damascenus. — Opera Slavica IV, Göttingen, 1963, 281—284; Б. Ст. Ангелов. Пълен южнославянски превод на съчинението „Небеса“. — Лит. мисъл, 1967, 2, 132—135.

[27] E. Weiher. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung (MLS, VIII). Wiesbaden, 1969.

[28] Ръкопис № 154 в каталога на Илински, срв. H. Miklas. Ein Beitrag zu den slavischen Handschriften auf dem Athos. — Palaeobulgarica, I, 1977, 1, с. 74.

Още не може със сигурност да се установи дали първообразецът на този пълен превод е бил написан от българин или сърбин, тъй като в сръбските преписи има само слаби (и то несигурни) следи от среднобългарската замяна на носовките. Ние не смятаме, че трябва да се изключи предположението, че в самото начало са съществували две редакционни версии с ортографични, но и някои текстуални различия.

В настоящото изложение този текст ще бъде съкратено обозначен с „П" (= пълен превод).

За нашата сравнителна база бе избрана главата „За небето" (глава 20-а по гръцкото издание), която е съставна част и на трите разгледани по-горе версии. Тоя избор бе продиктуван от очакването, че поради съдържанието на тая глава в нея могат да се открият най-голям брой паралели с Шестоднева на Йоан Екзарх[29].

Използуваната от нас номерация на славянските текстове следва листовете и редовете на Рашката кърмчия, а на гръцкия текст изданието от Б. Котер.

Материалът ще бъде изложен в четири групи:

А. Отклонения от гръцкия текст

Б. Грешки в превода

В. Лексикални особености

Г. Морфологични, морфосинтактични и други особености.

А. *Отклонения от гръцкия текст* (изменен я на съдържанието, т. е. изпуснати пасажи, добавки и пр., в конструкциитеи и в словореда):

I. Й.: Изпускания, които заемат повече от една дума, се срещат само веднъж в превода на Йоан Екзарх — вж. под Н.! При другите места в текста, където липсва едната или другата дума, не е лесно да се определи оригиналното, вж. напр.:

(1) л. 21б22-23 (К, 16) — ἄλλοι ἐκ . . . στοιχείων ἄλλοι πέμπτον σῶμα . . . — Съответствие за второто ἄλλοι липсва, а първото се предава чрез (а)дрꙋзнн. Въпреки че не можем съвсем да изключим собствено тълкуване от страна на Йоан Екзарх, по-вероятно е, че преписвачът е направил механична грешка при преписването.

(2) Същото може да се каже и за втория случай на л. 22а10 (К, 30) — ἔξωθεν δέ πάντων κύκλῳ τὸν οὐρανόν, където няма съответствие за κύκλῳ. Тъй като на друго място Екзарх превежда същата дума с окрꙋгъ, а в предшествуващия ред гр. περὶ τὸν ἀέρα е предадено чрез окрꙋгъ въздꙋха, няма съмнение, че преписвачът е изпуснал второто окрꙋгъ.

(3) По-интересни обаче са собствените добавки на Йоан Екзарх, които също не са много, напр.: л. 22б2 сл. (К, 63 сл.) — (обычьно же бжьствьномоу пнсанью и въздоухо нбо нарековатн. нмже зьрнмъ горѣ.) оурановъ бо сѧ сѧказаѥть елнньскы горѣ „зьрѣные. — Тълкуването на гр. дума οὐρανός, т. е. „горезрение, горегледане", Йоан Екзарх вероятно е познавал

[29] Но искаме да насочим вниманието към трите отделни издания: Й.: вж. горепосоченото издание на Л. Садник, т. II, с. 22 сл. и О. М. Бодянский. Богословие святаго Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Ексарха Болгарскаго, по харатейному списку Московской Синодальной библиотеки буква в букви и слово в слово. — ЧОИДР, IV, 1878. Н.: E. Weiher. Die Kapitel des Johannes Damascenus im Anhang einiger slavischer Nomokanonhandschriften. — FS für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag. (MLS, XV). Freiburg i. Br., 1981. П.: E. Weiher. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung (XIV Jh.) (ще излезе скоро в серията MLS).

от хомилиите на Василий Велики. Там в осмата хомилия на книгата Битие срещаме следното изречение: Κατὰ δὲ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ, ὡς προλαβόντος ἀποδεδώκαμεν, οὐρανοῦ ἐνταῦθα παρὰ τὸ ὁρᾶσθαι τοῦ ἀέρος προσαιρημένου (цитат от Мин, ПГ, 29, с. 180). В Шестоднева, където бихме очаквали тази етимология, пасажът липсва.

(4) Повече, отколкото в другите разгледани версии намираме при Й. помалки отклонения от гръцкия оригинал. Така например на л. 21б7 сл. (К, 2) — ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων κτισμάτων. Както И., така и преводачът на П. предават множественото число на гр. κτίσματα чрез колективното **зъданиѥ**, респ. **създаниѥ**, т. е. „мироздание“. При това Екзарх запазва гръцкия родителен падеж, докато П. използува дателния пад. в същата функция. Н. също взима дателния пад., но чрез запазването на гръцкото множествено число — **вьднмымь ... невьднмымь тварємь**, остава по-близък до гръцката конструкция.

(5) л. 21б9 (К, 3) — πάντα τὰ αἰσθητά („всички сетивни възприятия“) — е предадено от Йоан Екзарх с **все вьднмоѥ**. Очевидно той е избрал само един вид сетивно възприятие — зрителната способност, — което вероятно му се е сторило по-походящо към предшествуващата фраза **вьднмаго ... невьднмаго зъданиꙗ** (ὁρατῶν ... ἀοράτων κτισμάτων). Тая интерпретация обаче не отговаря напълно на гр. смисъл, тъй като под πάντα τὰ αἰσθητά тук трябва да разбираме всички същества, способни за сетивно възприятие, т. е. сетивните същества във философския смисъл. Подобно тълкуване няма из гръцките ръкописи. Двете по-късни славянски версии показват на това място **вса чювьствьнаꙗ** (Н.).

(6) л. 21б11 (К, 8 сл.) — ἕως τρίτου οὐρανοῦ ὁ μακάριος Παῦλος ἡρπάχθαι φησί („до третото небе, казва Павел, той бил занесен“). Вместо инфи, нитива ἡρπάχθαι срещаме при Й. формата на 3 л. ед. ч. на аориста **сꙗ въсхытн**. Л. Садник въз основа само на Екзарховия превод смята за възможно че има грешка в предаването и по-правилно би трябвало да се чете **въсхытнтн**. Това е съвсем възможно, макар че другите версии и един гръцки препис посочват едно друго тълкуване. В гръцкия препис „F“ намираме вм. ὁ μακάριος Παῦλος винителния падеж τὸν μακάριον Παῦλον, така че във връзка с горното φησὼ ἡ γραφή поне от контекста граматически вече не е ясно до какво се отнася второто φησί (**рече**). Йоан Екзарх е тълкувал пасажа така, че цитатът от Второто послание до коринтяните (12,2) не би свършил при ἕως τρίτου οὐρανοῦ, а при τὸν μακάριον Παῦλον, т. е. той е отнесъл второто φησί (**рече**) до ἡ γραφή, а не до Παῦλον.

Същото тълкуване на пасажа срещаме и в превода от XIV в. П. За разлика от Й. неговият преводач използува друго езиково средство, а именно страдателното причастие плюс аориста от глагола „быти“, вж.: **въсхыщень бы**.

Преводачът на Н. възприема това място по друг, по-точен (от съвременна гледна точка) начин, въпреки че поради изпускването на ἡ γραφή глаголът **рече** не е придружен от подлог и трябва да се допълни от читателя. Фактът, че Н. предава пасажа с DcI (= дат. пад. с инф.), ни служи за доказателство, че и в неговата гръцка основа е имало конструкцията с AcI, т. е. τὸν μακάριον Παῦλον вм. ὁ μακάριος Παῦλος. За предаването на гр. инфинитив ἡρπάχθαι преводачът на Н. си служи със същото средство, използувано и от П., вж. **въсхищєноу бытн** (срв. обаче Печката кърмчия,

където вм. бытн имаме бывшоу, може би заради гр. ἁρπαγέντα във II послание до коринтяните, 12,2).

(7) л. 21б12 сл. (К, 9) — λέγομεν, ὅτι ἐν τῇ τοῦ παντὸς κοσμογενείᾳ οὐρανοῦ ποίησω παρελάβομεν („казваме, че при миросъздаването получихме създанието на небето") — изказването ἐν τοῦ παντός κοσμογενείᾳ очевидно е създавало на средновековния преводач същите трудности, които изпитва и днешният, тъй като τό πᾶν и ὁ κόσμος в значението „космос, всемир" са синоними. Затова би трябвало да преведем изречението така: „при всемиросъздаването на космос". Ни един от преводачите не е опитал да възпроизведе гръцката съставна дума формално, но всеки един от тях е анализирал κοσμογένεια. Резултатите са различни: Й. свързва τοῦ παντός с κόσμο-, т. е. предната част на композитум, и поставя двете думи след предлога въ в местен падеж — въ всѣн тварн, докато задната част -γενείᾳ предава в дателен падеж с притежателна функция — бытью (в редица преписи виждаме род. пад. бытнѧ!) — така че буквално конструкцията на Й. гласи: „в цялото създаване на битието" (предаваме тук тварь със „създаване", а не със „създание" според начина, по който Йоан Екзарх превежда гр. κοσμοποῖα в Шестоднева, т. е. тварь, оутварь; като рефлекс на аспектно противопоставяне твар означава процеса на създаването, оутварь — неговия резултат[30]).

Подобен е случаят с П., където пасажът гласи вь вѣсемь мнрѣскомь бытн, т. е. бытнн. И тук τοῦ παντός не е запазено в родителен падеж и κοσμογενείᾳ намира точно обратно на Екзарховия начин съответствие: вместо задната част преводачът на П. предава предната с определителна функция при използуване на прилагателното мнрьскъ, така че неговият превод значи буквално „във всемирното битие".

(8) л. 21б17 сл. (К, 13 сл.) — ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνου τοῦ στερεώματος καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ὑποκάτω τοῦ στερεώματος („между водата над небесната твърд и между водата под небесната твърд") — преводачите Й. и Н. прехвърлят гръцката членна конструкция τοῦ ἐπάνου ... в относително изречение, но не по същия начин: при Й. относителното местоимение се съгласува с думата вода, т. е. ѥже (в нашия текст написано като ѧже), докато при Н. формите ѥже и нже не са съгласувани. В тях можем да видим наченки за описателното предаване на гръцкия член, макар че добавеният в двата текста на Й. и Н. глагол есть е все още доказателство за относителния характер на изреченията. В съгласие с това развитие от простото относително изречение до описателния начин на предаването на гръцкия член виждаме, че в едни по-късни преписи на Екзарховия текст ѧже е изменено в ѥже, т. е. в неизменяемата форма, а в Печката версия на Номоканона освен това липсва и глаголът есть! Същото важи и за една част от преписите на П.

---

[30] Срв. K. Trost. Untersuchungen ..., с. 284. В Шестоднева и в XIII слова на Григорий Богослов срещаме оутварь като съответствие за гр. κόσμος (вж. И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. III. СПб., 1903, с. 1303), а мнрьское твореннѥ за гр. κοσμοποῖα в Супрасълския ркп., Шестоднева на Владислав Граматик и други съчинения. Само за най-ранните (евангелски) преводи е засвидетелствувано интересното предаване вьсь мнръ за гр. κόσμος (?), срв. Р. М. Цейтлин. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данных древнеболгарских рукописей X—XI вв. М., 1977, с. 188.

(9) л. 21б21 (К, 16) — ὑδατώδη — Само Й. добавя съществителното твьрдь, с което съгласува водъноую. Гръцкото съответствие на думата твьрдь би било στερέωμα, но то не се среща в апарата. Другите преводачи тук използуват водьно (Н.), респ. водовнд'но (П.) във функцията на съществително, което отговаря и на гр. конструкция.

(10) л. 21б23 (К, 17) — ἕτερον παρὰ τὰ τέσσαρα — Само Й. добавя вещнй, за което няма съответствие в гръцките извори (στοιχεῖα). Интерес заслужава тук и различното предаване на гр. παρά: Й. има развѣ, което е двусмислено и вероятно отговаря на предлога кь, използуван от преводача на Н. Най-точното предаване намираме при П. — ѡ, тъй като παρά в контекста има функцията на сравнителна частица.

(11) л. 21б24 (К, 18) — ἐδόξασαν — Съответствието пр(о)славнша ни се вижда странно, въпреки че този буквален превод, както твърди А. Лескин в Архив[31], може да предизвика погрешно тълкуване. То се среща освен при Йоан Екзарх и в превода от XIV в. П., докато Н. има недвусмислената форма мнѣше.

(12) л. 21б27 сл. (К, 21 сл.) — τὰ μὲν κοῦφα καὶ ἐλαφρὰ τῶν σωμάτων τὴν ἄνω τάξω λαχεῖν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ — Тук преводът на Й. се отличава доста от гръцкия първообразец, вж.: льгъкыꙗ вещи дондоша въшьнаго чина отъ творителꙗ („леките вещи получиха горния чин от създателя“) Виждаме, че Йоан Екзарх не само оставя гр. конструкция с AcI и словореда, но и предава подлога само по смисъла, обаче по-добре, отколкото самият оригинал, понеже в контекста става дума не толкова за тела (σώματα), а за елементи (στοιχεῖα). Гръцките преписи не показват подобно четене.

Н. също остранява гр. конструкция с AcI, като използува вм. инфинитива финитната форма прнѣше. По този начин подлозите преминават в именителен падеж, но иначе се запазва оригиналният вид. Само П. следва гръцкия текст прецизно, ако оставим настрана, че неговият преводач предава само първата членна форма (чрез ꙗже), но изпуска втората (τὴν... доб.: τάξω).

(13) л. 21б31 сл. (К, 24) — τὸ πῦρ, ὅπερ δὴ μετὰ τὸν οὐρανὸν εὐθέως τέταχθαι φασί — За разлика от другите версии Й. поставя тук глагола в началото на изречението, непосредствено след относителното местоимение: wгнь, нже гатъ по небесн абье нарочнтъ. (нже вм. же по преписи I—IV в изданието на Л. Садник!) Този вариант в словореда не се среща в гръцките преписи. Внимание заслужава и предаването на гр. инфинитив τέταχθαι чрез прилагателно нарочнтъ (формално старото страдателно причастие на *-т* от глагола нарочнтн към нарокъ[32]). Очакваната след това форма на бытн — есть — липсва. Тъй като в по-късните преписи на Екзарховия превод нарочнтъ се предава погрешно като нарнчнтъ (V) или нарнчю (III), става ясно, че в

[31] Archiv f. slav. Phil., 25, с. 55 (срв. горе).

[32] Глаголът нарочнтн още не е засвидетелствуван в съответните речници, но формите нарочнвати и новобълг. *нарочвам*, дават повод да смятаме, че такава форма е съществувала (поне в доста ограничена диалектна област).

това значение то е било малко разпространено и вероятно извън българските предели само като заемка от стб. език.

В Н. изречението е конструирано с DcI, но преводачът предава гр. предлог μετά погрешно като сь (заради което превежда и τέταχθαι със сѣчетатн се), въпреки че във всички гръцки преписи предлогът се свързва с винителен падеж, а не с родителен — влияние от страна на гръцкия говорим език. П. показва в това изречение смесица от AcI (егоже) и DcI (вѣчнѣнѣи'ноу бытн). Малко вероятно е, да се касае при това за случаен анаколут от страна на преводача или преписвача, т. е. смесване на родовете.

(14) л. 22а14 (К, 34) — (тѣнѣка естьства) ѩко н дъмьна — за гръцкото ...ὡσεὶ καπνόν — най-вероятно представлява погрешна поправка от страна на преписвача, който вм. ... дъмъ тн на поставя дъмьна паралелно към предшествуващата форма тѣнѣка (срв. същата фраза на л. 21б20, където правилно стои ...ѩко н дъмъ!).

(15) л. 22а25 сл. (К, 42) — ὅσοι τοίνυν ἔφησαν σφαιροειδῆ τὸν οὐρανόν („всички, които смятаха небето за кълбовидно") — В гръцката основа на Й. и П. сигурно е имало σφαιροειδῆ εἶναι, срв. ркп. „Н" при Котер! Но за разлика от П., където σφαιροειδῆ εἶναι е предадено чрез обло бытн (? в ръкописа неправилно написано като wблобызатн, т. е. облобъзатн[33], другите преписи имат правилната форма обло бытн), Й. използува финитната форма есть, така че изказването получава вида на пряка реч.

За предаванията на гр. сложно съчетание вж. по-долу!

(16) Отклонения от гръцкия словоред, които засягат две или три думи, се намират при Й. много по-често, отколкото в другите текстове. Срещаме ги най-малко на следните 7 места: л. 21б16,27; 22а4 сл., 21; 22б 5, 6, 8.

Синтактичните отклонения на Й. ще спомена заедно с онези на Н.

II. Н.: Както казахме вече, Дамаскиновите глави в Номоканона показват цял ред по-дълги изпускания, които до голяма степен трябва да смятаме за резултат на прередактиране от страна на техния преводач. Засегнати са следните пасажи:

(1) л. 21б10 (К, 4—7) — Μόνον δέ ... ἡ γραφή — Изречението Μόνον до δημιουργῆσαν по своето съдържание не засяга централната тематика на главата. То е само обяснение, в което се отрича възможността, че небето би обхващало и съдържало всичко, а не бог, както бихме очаквали от първото изречение. За разлика от това липсата на Ἐπεὶ ... ἡ γραφή нарушава смисловата последователност, тъй като тя придава на цитатите от Библията вида на думи за обяснение. Ако имаме предвид, че вторият цитат οὐρανὸς οὐρανῶν е незавършен в превода, можем да мислим и за нарочно изпускане на пасажа: на редактора му е било съвсем достатъчно да спомене само двете граматични образувания „небе на небето" (т. е. нбо нбоу с дат. пад. за род. пад.) и „небеса", понеже в следващия абзац се говори само за употребата на множественото число „небеса" в Библията. Все пак преходът остава някак негладък.

(2) л. 22а26 (К, 42—47) — ἴσως ... σφαιροειδῶς — Изпускането на този пасаж може да намери оправдание в това, че редакторът е смятал обяснението, че небето винаги би имало същото разстояние от земята (при предположението за неговия кълбовиден образ) за незначително.

---

[33] Вж. F. Miklosich. Lexicon palaeoslovenico — graeco — latinum, Nachdr. Scientia, Aalen, 1963, с. 469.

(3) л. 22а30 (К, 49) — ὑπὸ δὲ ... νύκτα — Този пасаж, който липсва и в Екзарховия превод, не принадлежи към редакторските изменения, а към разночетенията в гръцката основа на двамата преводачи, срв. гр. ръкопис „H“ и слав. ръкописи I, III, V при САДНИК, т. II, с. 29, бел. 4—5!

(4) л. 22а31 (К, 51—60) — Ἕτεροι ... παρελεύσεται — Целият абзац, в който Й. Дамаскин съобщава едно друго схващане на небесния образ — полукълбовидния, — се явява като ненужен, тъй като във втората му част изрично се казва, че небето е все пак един резултат на божията воля, каквито представи и да имаме за неговия образ.

(5) л. 22б4 (К, 64—66) — Εὐλογεῖτε ... ὁ οὐρανός — Предшествуващото изречение, според което и въздухът се нарича „небе“, вероятно не се е нуждаело от точен цитат (Даниил 3,80).

(6) л. 22б7 (К, 68—80) — Σύνηθες ... γῆ καινή - Дамаскиновото обяснение, че в еврейския език се говори за небето обикновено в множествено число, на редактора се е сторило неважно, и също така изложението върху преходността на всички създадени същества. Колко важно за него е било обаче изказването, че небето не е подчинено на тая преходност, а само на известна промяна, виждаме от факта, че той го поставя до края на главата със собствената добавка „по(д)БАЄТ же вѣдѣтн ꙗко“ (л. 22б10 сл.).

(7) л. 22б11 (К, 83—95) — Целият последен абзац е могъл да се изпусне затова, че в него се предупреждава само за еретичното схващане на небесните светлини като одушевени, след което главата свършва с общо славословие на създателя.

Ако оставим настрана малко несръчния преход на л. 21б10 и внезапно поставеното последно изречение, няма съмнение, че по-дългите изпуснати пасажи при Н. не се основават на дефекти в гръцката (или славянската) основа на нашия текст или че те представляват ненарочни съкращения, тъй като видяхме, че при всички случаи са засегнати само онези места в главата, които в общия контекст играят една незначителна роля. Дали техният редактор е бил същото лице, което е превеждало Дамаскиновия текст, не можем със сигурност да установим, макар че това предположение ни се струва крайно вероятно.

Сега за добавките, които с голяма вероятност трябва да припишем на славянския преводач. Те са малко и се ограничават върху отделни думи (освен в последното изречение на версията, вж. по-горе!), напр.:

(8) л. 21б19 (К, 14) — НБСЄ — Тази добавка към сего (τούτου) е вмъкната погрешно, тъй като τούτου в контекста не се отнася до στερεώματος, а до οὐρανόν. Затова очакваме ТВЬРДН, а не НБСЄ.

(9) Споменахме вече добавката ЄСТЪ при Й. и Н. на л. 21б18 сл.

(10) Правилни, т. е. смислени добавки намираме в Н. на следните места: л. 22а6 (Ꙗ), л. 22а13 (НМѢТН), л. 22а16 (ЗВѢЗ(Д)Ь), л. 22а20 (ЗВѢЗ(Д)ОУ), л. 22а23 (ЗВѢЗ(Д)Ы), л. 22б1 (ꙗЖЕ Ꙗ) и л. 22б4 (ВЬЗЬДХЬ).

(11) Други се дължат на варианти в гръцкия препис на преводача. Така на л. 22а6 (СЛАБѢНШН), л. 21б21 (ρεκοше, срв. гр. вариант „C“!) и с по-малка вероятност на л. 22а7 повторението на ѡ ЗЕМЛѢ вместо местоимението αὐτῆς.

(12) Към вариантите на гр. основа можем и да причислим повторното изменение на словореда при фразата ѡ ВЬСТОКЬ НА ЗАПАДЬ на л. 22а23 сл. и 22а22 (срв. гр. ръкопис „F“!).

Сравнително често в текста на Н. са отклоненията от гръцките конструкции, напр.:

(13) л. 22а2—3 (К, 24—25) — τοῦτον δὲ (доб.: τὸ πῦρ) λέγουσιν τὸν αἰθέρα, μεθ' ὅν ... τὸν ἀέρα. Τὴν δὲ γῆν ... κρέμασθαι — Само Й. предава това място правилно като того же мѣнѧть етера. по томьже ... въздуха. а землю ... внсѣтн, докато преводачите на Н. и П. слагат второто пряко допълнение на глагола глаголатн — τὸν αἰθέρα (въздоуХъ) — като подлог към следващия AcI: Н. има се же глютъ вьзьдХь, с нимже ... вьзьдХоу. земли ... внсѣтн, т. е. DcI, докато П. запазва гръцката конструкция по-формално: сего же глютъ едера. по нѣмже ... вьз(д)оуХь, землю ... высѣтн. Всъщност тук би трябвало да говорим за, макар и лесно обяснима, грешка в превода, която показва отношението на средновековния читател към преминателните знаци: те са запазени в трите славянски превода, но невинаги изпълняват синтактична функция.

Отклонения от гръцките конструкции намираме особено често при предаването на гръцкия AcI, вж.:

(14) л. 21б24 сл. (К, 18 сл.) (τινὲς ... ἐδόξασαν) ... περιέχειν τὸν οὐρανὸν σφαιροειδῆ τε ὑπάρχειν — Н. тук избира финитна конструкция, която има вида на пряка реч: (нѣцнн ... мнѣше) ... вбьдрьжнть нбо кроугло же ѥ. Й. преплита DcI с партиципиална конструкция (DcP): (ѥтерн пр(о)славншa) ... вбъдрьжѧтн нбсн обьлу же соущоу. По този начин се получава възможност за друго тълкуване в каузален смисъл, което липсва в гръцкия оригинал: вм. „едни смятаха, че небето обхваща ... и е кълбовидно“ можем и да разберем изречението така: „едни смятаха, че небето обхваща ..., понеже е кълбовидно“. От последното изречение личи, че Йоан Екзарх не само си служи с AcP при предаването на гръцкия AcI, за което Х. Бирнбаум посочи редица примери в сборника в чест на Й. Курц[34], но че познава също и конструкцията DcP.

Интерес заслужава и втората част на дългото изречение, където четем: τὸ ἀνώτατον μέρος αὐτὸν εἶναι, τό ... μεσώτατον ... εἶναι κατώτερον μέρος, ... τὰ ... κοῦφα καὶ ἐλαφρὰ ... τὴν ἄνω τάξω λαχεῖν („то, бидейки най-горната част ... средното най-долната, ... леките и летливите (доб.: тела), получили горния чин“) — Н. сега преминава от DcI към AcI и най-сетне към финитна конструкция: вышнии странѣ его бытн, срѣ(д)ніѥ ... бытн. и нижнѣн странѣ и лькыаꙗ ... и слабѣншаꙗ ... въішнии чинь прнѣше ...

Й. задържа конструкцията с DcP при въішьнии странѣ ему соущи (погрешно отнесено до странѣ вм. ему от преписвача(?), да се чете като соущоу!), но също преминава към финитна конструкция към края: средьнѥѥ ... нижьшн ѥсть часть, ... лькъкыа в ѥдин дондоша въішьнаго чина. При това последната част е съвсем преобразувана. Няма нужда да цитираме П., тъй като там е запазена гръцката конструкция.

(15) л. 22а10 сл. (К, 31 сл.) — κυκλικῶς δέ φασι κινεῖσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ συσφίγγειν τὰ ἐντὸς καὶ οὕτω μένειν πάγια καὶ ἀδιάπτωτα („по кръгов път, казват, се движи небето и държи вътрешността и така (тя) остава твърда и не пада“) — Този пасаж е труден за превеждане, тъй като τὰ ἐντός служи едновременно като пряко допълнение на глагола συφίγγειν и

[34] Studia palaeoslovenica. Josepho Kurz septuagenario dedicatum. Praha, 1971, с. 45.

като подлог на втория глагол μένειν, вместо да се повтори. Следователно само прилагателните форми показват, че в изречението има два подлога. Преводачът на Н. избягва трудността, като предава първия AcI с DcI, а завършва изречението с финитна конструкция: кроугом же рѣше wбращатн се нбоу и стнскатн соущнѥ (ние бихме очаквали соущаꙗ) вь немь и тако прѣбываютъ тврьда и бес паденнꙗ.

Точно по обратния маниер постъпва Й., който развързва началната част и я конструира като финитно изречение, но приема гръцкия AcI към края: кроугъмь же гатъ нбо градеть. и съжнмаꙗ оутрьнꙗ. и тако прѣбыватн съставьнѣ и неѹпадьнѣ. (За забелязване е доста свободното съответствие съставьнъ за гр. πάγιος, което не сме срещнали другаде из старите паметници.)

П. и тук се стреми към най-точно формално предаване, но иска също да диференцира между двата подлога: и wкроуж' но же рѣше двызатн се емоу (т. е. нбоу, срв. разночетенето в гр. ркп. „C, F“!) и сьстеговатн вьноутрьнꙗа. и тако прѣбыватн вкрѣпленꙗ. и нераспадаема. Виждаме, че именно този стремеж към максималното запазване на гръцкия образец довежда до анаколут, понеже вьноутрьнꙗа като съответствие за гр. τἀεντός тук не може вече да служи за подлог на глагола прѣбыватн, а би трябвало да се повтори в дателния падеж. По тоя начин се получава смесване от DcI и AcI, което вероятно се подразбира от читателя, но не отговаря на граматическата правилност.

(16) л. 22a18 (К, 36 сл.) — Ἀφροδίτην δέ φασι τὸν ποτέ μὲν Ἑωσφόρον, ποτὲ δὲ Ἕσπερον γινόμενον („Афродита, казват, става веднъж зорница, веднъж вечерница“) — Н. се придържа към гръцката конструкция, но изпуска причастието γωόμενον и предава ἕσπερον с перифразата сь ве(ч)ра снꙗющоую звѣз(д)оу. Екзарховият превод на това място гласи: афродитъ же глютъ нже овъгда днънница, овъгда заходьнꙗа бываетъ. Тъй като гр. причастие γινόμενον е предадено с финитната форма бываетъ, имаме пред нас едно относително изречение, в което нже служи като релативна атракция (Relative Verschränkung), понеже тук изпълнява функциите на показателно и относително местоимение („този, който...“). Като цяло можем да приемем Екзарховото изречение като преходна конструкция от подчинено, относително изречение към описателния начин на предаването на гръцкия член. Последния намираме напълно развит при П., където гръцката конструкция е формално имитирана: афродитоу рѣше ѥже ког(д)а оубо дьнънцоу, ког(д)а же вечер'нцоу бываемоу.

Интересно е, че трите преводачи се колебаят в какъв род да предадат името на Афродита (Венера)[35]!

(17) л. 22a26 сл. (К, 47 сл.) — κυκλοῦν τὴν γῆν (доб.: φασὶ τὸν οὐρανόν) καὶ συμπεριφέρειν... ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, καὶ ὑπὲρ μὲν γῆν ὄντος τοῦ ἡλίου ἡμέραν γίνεσθαι ἐνταῦθα, ὑπὸ δὲ τὴν γῆν νύκτα ὑπὸ δὲ

[35] В нашите текстове се срещат следните основни форми: Й. афродитъ, афродитн; Н. афродитн, афродитнꙗ; П. афродить, афродита. Разнообразието показва, че това име не е било общоизвестно в църковнославянската писменост поне до XIV в. (то е включено само в речника на Миклошич, с. 9, във формата афродита от Иловачката кърмчия от 1262 г.); затова можем и да допуснем, че формите от мъжки род тук се дължат на асоциация с думата планитъ, а тези от женски род на думата звѣзда.

γῆν κατιόντος ἡλίου ἐνταῦθα μὲν νύκτα, ἐκεῖσε δὲ ἡμέραν. — Както казахме вече, във версията на Н. част от предшествуващия абзац е изпусната. Заради това преводачът е принуден сега да добави глѣть емоу (вм. горното φασι τὸν οὐρανόν), като предава гръцката конструкция AcI чрез често употребяваната от него конструкция DcI. Във втората част на изречението гръцкото сказуемо συμπεριφέρειν при Н. се изменя чрез страдателния инфинитив носнтн се, който става сказуемо на следния DcI: ... носнтн се... слнцоу... лоунѣ и звѣзд(д)амь. При това гръцките допълнения ἥλιον, σελήνην пр. са станали подлози на новото изречение. Защо преводачът на Н. е избрал тази конструкция, не е ясно, тъй като — както ще видим при Й. и П. — формалното предаване на гръцката конструкция тук не би нарушило славянския синтаксис, нито би направило контекста двусмислен. Не можем, разбира се, съвсем да изключим възможността, че в неговия гр. оригинал вм. συμπεριφέρειν е имало страдателна форма συμπεριφέρεσθαι, която обаче не се среща в използуваните от Котер преписи. Преводачът на Н. също се е отказал от точно предаване на гр. сложна представка συμπερι-, т.е. „сь + около“. И в по-нататъшното продължение на дългото изречение намираме отклонения от гръцкия текст: след почти буквалния превод на Genitivus absolutus — καὶ...ὄντος τοῦ ἡλίου — чрез Dativus absolutus— н... соущоу землѥ, преводачът на Н. продължава въпреки началното глѣть с финитната конструкция днь бываѥть тог(д)а и паралелно ...по(д)шь(д)шоу слнцоу. ...бываѥть ношь. ...днь. Повторението на глагола бываѥть за гр. γίνεσθαι няма основа в гръцките преписи и представлява резултат на финитната конструкция[36].

Йоан Екзарх тук следва съвсем точно гръцкия образец, като замества редовно гръцките конструкции AcI чрез DcI и Gen. abs. чрез Dat. abs. Само в края на изречението той преминава към финитна конструкция или за да избегне повтаряне на глагола бытн, или за да подчертае различието на подлозите.

При П. началната част на изречението се доближава съвсем до гръцкия текст чрез запазването на AcI (тя съдържа и изпуснатия при Й. и Н. пасаж по(д)землею же ношь. срв. по-горе!). По-нататък обаче и неговият преводач предпочита финитното предаване според начина на Н., но не повтаря глагола бываѥть и така следва еднократната употреба на γίνεσθαι в гръцкия оригинал.

В интерпретацията на гръцките наречия ἐνταῦθα...ἐκεῖσε П. и Й. се схождат в локалното им предаване (сьдѣ, здѣ — тамо), докато Н. избира второто — тук не съвсем подходящо — съответствие тог(д)а — оног(д)а.

(18) л. 22б1 (К, 61) — οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ — Н. има само нбснюѥ, което отговаря на τοῦ οὐρανοῦ. Може би преводачът е смятал това за достатъчно, за да възобнови цитата от Библията (псалм 113, 24) — подобно на случая на л. 21б10, където превежда οὐρανοὺς οὐρανῶν с небеса.

Тъй като в същото изречение Н. се отклонява от гръцката конструкция с причастие (οὐρανός, ...ὑπάρχων...), която предава с нбо ѥже ѥ..., т.е. с едно относително изречение, и при този пример имаме сходство между Й. и П., тъй като в двата текста намираме не само формалните съответствия

[36] За липсата на 'ὑπὸ δὲ τὴν νύκτα' в Н. и Й. вж. горе (А II, 3)!

нбо нбсноѥ (Й.), респ. нбо нбсы (П.), но и запазването на гр. конструкция с причастие.

(19) Отклонения от словореда на гръцкия оригинал при Н. се срещат сравнително по-малко, отколкото при Й. Намираме ги само като изключения на следните места: л. 22а29 (врьхоу . . . соущоу землѥ сльнцоу, срв. К, 48) или л. 22б3 (нбо и вьздхь, срв. К. 63).

III. П.: Във версията от XIV в. отклонения от гръцкия текст са твърде редки: само веднъж регистрираме изпускане на един кратък пасаж, който обаче много трудно се идентифицира в гръцкия оригинал:

(1) За κύκλῳ τὸν ἀέρα καὶ περὶ τὸν ἀέρα (К, 29) при П. имаме само wкрть вьз(д)оухa (л. 22а8), което би могло да бъде както гр. κύκλῳ τὸν ἀέρα, така и предаването на следното περὶ τὸν ἀέρα. На друго място П. предава предлога κύκλῳ чрез wкрть, така че можем да очакаме същото съответствие и в този случай. Ако сравним двата други превода, виждаме обаче, че Й. използува думата wкругъ за гр. περί и предлага κύκλῳ, докато Н. прави разлика между предлозите κύκλῳ (wколо) и περί (о). Против мнението, че трябва да отнесем wкрть към гр. κύκλῳ може да се преведе и съюзът н като съответствие за гр. καί в следния пасаж καὶ περί...

На какво се дължи това изпускане, също не може със сигурност да се установи: гръцките преписи не показват подобни варианти, така че по-вероятно бихме допуснали грешка на преводача или преписвача. Все пак не бива да се изключи и липса в гръцката основа, тъй като иначе забелязваме при П. твърде голяма точност и предпазливост в предаването.

В същия абзац срещаме и един от многото редките коментари на П., за който няма гръцко съответствие:

(2) л. 22а20 — планнтн (вин. пад.)... ѥже . . . заблюж(д)ающихь — След като преводачът на П. си служи два пъти (на л. 22а15,16) със заемката планнть (гр. πλανήτης), той обяснява същата дума, когато става въпрос за качеството на планетите, че следвали противоположно на небето и другите звезди движение. Подобно обяснение намираме и при Йоан Екзарх, но не в нашата глава, а в неговия Шестоднев (л. 113с23): ѥже зовоутъ планнтꙑ, рекше плавающеѥ, нмже не прѣмь градоутъ, нъ акꙑ заблоудньше шествнѥ творатъ ѡ запада на въстокъ.

(Айцетмюлер превежда мястото така: „... die Planeten, die so heißen, weil sie nicht geradeaus ihre Bahn haben, sondern gleichsam irrend ihre Bahn von Westen nach Osten nehmen"; Под „по права линия" трябва тук да разбираме „правилно" в сравнение с противоположната посока на другите небесни тела.) Нека сравним тук превода на Н., който също изхожда от основния смисъл на гр. πλάνη, πλάνης, πλανήτης... — „лутане, блуждаене, странствуване", но почти редовно прибави думата звѣзда, за да стане ясно, че се говори за небесни тела. Когато става дума за качествата на планетите, преводачът на Н. — за разлика от Й. и П. — не си служи с причастие, а с прилагателно, срв: ѡ блазньныхь звѣз(д)ь (л. 22а15) и седмн... блазньныхь звѣз(д)ь (л. 22а16). По-долу той не използува вече добавката звѣзда, тъй като от целия контекст, както и от показателното местоимение сніе личи, че става дума за планети. С прилагателното блазньнъ си служи и преводачът на Хрониката на Георги Амартол, когато превежда гр. πέντε πλανήταις: пать звѣздъ блазненꙑ(х)[37].

[37] Цит. от Срезневский. Материалы . . . , I, с. 112.

(3) По брой отклоненията от гръцкия оригинал при П. са още по-малко, отколкото при Н. Накрая трябва да спомена още три случая, които се дължат най-вероятно или на варианти в гръцката основа, както на л. 22а7 (бытн за гр. ὑπάρχει) и л. 22а10 ємоу за гр. τὸν οὐρανόν, срв. обаче αὐτόν в гр. ръкопис „C, F“!), или на по-късни изменения при предаването, както на л. 21б20 — ѡ... пнсанїѧ навыкь ре(ч) за гр. ἐκ τῆς μεμυημένος γραφῆς (К, 15), където някои по-късни преписи показват обратния словоред (но срв. също гр. преписи „C, F“!).

Б. *Грешки в превода*: Въпреки известни отклонения от гръцкия текст, особено що се отнася до синтактичния му строеж, при които гръцкият оригинал се предава или неточно, или двусмислено — срв. напр. прославнтн за гр. δοξάζειν в смисъл „смятам“, — не можем да говорим за явни грешки в преводите на Й. и П. Друго е положението при Н., в който намираме следните примери:

(1) л. 21б14 — wвращающен се кроугь — за ἄναστρον σφαῖραν (К, 10). Преводачът очевидно е приемал ἄναστρον за някаква форма на глагола ἀναστρέφειν или ἀναστέφεθαι, което обаче няма смисъл в контекста.

(2) л. 22б1 — съ нбсемь — за μετὰ τὸν οὐρανόν (К, 24) и съчѣтатн се за гр. τέταχθαι. Може би вместо винителен падеж преводачът е прочел родителен падеж τοῦ οὐρανοῦ като резултат на погрешно развързване на съкращение в гръцкия текст?

(3) л. 22а2 и 9 — въздоухъ — за гр. αἰθήρ трябва да се смята за едно несполучливо предаване на гръцката дума, тъй като именно в съответния случай е направена съпоставка между ἀήρ и αἰθήρ. Така че цялото изречение на л. 22а1-3 (в което срещаме и току-що споменатото погрешно предаване на гр. μετά) при Н. няма смисъл изобщо. Заемките в преводите на Й. и Н. посочват, че на преводачите им е било известно: 1) те трябва да правят разлика между αἰθήρ и ἀήρ и 2) че в техния език няма подходящо съответствие.

(4) л. 22а17 — ѥрмнѧ радн — представлява една явна грешка. Вместо Δία, т. е. винителен падеж от името на бога Ζεύς, преводачът е чел местоимението διά, което е предал механично чрез радн и следователно е прибавил името на другия бог, Ἑρμῆν, в родителен падеж. Грешката показва между другото, че гореспоменатото изменение на това изречение е станало по вина на преводача.

(5) л. 21б23 — лѣто вм. тѣло — За разлика от горните случаи това изменение можем да причислим към грешките в преписването.

В. *Лексикални особености*: Тук няма да се занимаваме с лексикалните сходства на трите версии — напр. нєбо, землѧ, вода, въздоухъ, западъ, въстокъ, слъньце, лоуна, дъімъ, бытн, тврьдь, отъ, подъ, не, н и единствения по-интересен пример — съответствието за гр. φύσις, ѥстьство, — а ще се обърнем към разновидностите им. При това трябва да се отбележи, че броят на сходствата почти не надминава броя на различията. Ще приведем някои примери:

1. Различни съответствия в трите версии:

л. 21б15 (К, 11) — δόγμα — Й.: съказанне „обяснение, учение“ (120б7)
Н.: повелѣнне „заповед, устав“
П.: прѣданне „предание“ (162а15).

И трите съответствия вероятно са били известни по времето на Йоан Екзарх. Намираме напр. сѫказанїе в превода на XIII слова на Григорий Богослов[38], повеленїе в Остромировото евангелие (по-късно и в Цетинския октоих от 1483 г.)[39]. прѣданїе (с това гр. съответствие) не е отбелязвано още в съответните речници, макар че не се съмняваме в по-ранната му употреба, тъй като по значение повече подхожда предаването чрез сѫказанїе. Думата се среща три пъти в Загребския шестоднев със същото гр. значение[40].

л. 21б51, 23 (К. 16, 18) — ἕτεροι/τινές („едни“) —

Й.: етєрн (121а8, б3)

Н.: дроугзн, нѣцѣи

П.: нѣци (162а27, б5)

За разлика от другите съответствия етєръ с това значение не е бил в живата употреба на преводачите поне от XIII в. нататък. В по-ранната епоха освен при Йоан Екзарх — той го употребява и в Шестоднева (два пъти)[41], в Словото за преображение (веднъж) и в Похвалата за Йоан Богослов (два пъти)[42] — етєръ се среща и в „каноничните“ стб. паметници[43], при Козма Индикоплов и в Хрониката на Георги Амартол[44]. За старинния характер на думата са се изказвали вече Ягич, Вондрак и Мирчева[45]. Той също личи от факта, че в по-късните преписи на Богословието от Йоан Екзарх етєрн се предава на споменатото място като дроугзнн (ркп. I в изданието на Садник), нѣцнн (ркп. III) и (особено характерно) етєрн нѣцѣн (ркп. V).

л. 21б25 (К, 19) — πανταχόθεν —

Й.: вьсѣмо (в текста: вьсѣмъ!) (121б 6)

Н.: всоудѣ

П.: вьсоудоу (в текста: вьсоу(д)) (162б 9)

Наречието вьсѣмо с това гр. съответствие не е отбелязано още в научната литература, доколкото ни е известно. Като съответствие за гр. πανταχοῦ и

---

[38] Срв. Срезневский. Материалы. . . , III, 712—713.

[39] Срв. Срезневский. Материалы. . . , III, с. 995; Miklosich. Lexicon. . . , с. 584; V. Jagić. Der erste Cetinjer Kirchendruck vom Jahre 1494. Eine bibliographisch-lexikalische Studie. — Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 43, Wien, 1894, IV, p. 13 и 62.

[40] K. Trost. Untersuchungen . . . , с. 361. В преводната литература са били известни и други съответствия на гр. δόγμα, а именно: оученнїе, правоє оученнїе, заповѣдь (всички от Хилендарските листове, срв. А. Минчева. Старобългарски кирилски откъслеци (Български езикови паметници I). С., 1978, с. 176.) и велѣнїе (Цетински октоих, срв. V. Jagić. Цит. съч., и Шестоднев на Владислав Граматик, срв. K. Trost. Untersuchungen . . . , с. 361). Заемките дог(ъ)матъ и догма преди XIV в. се срещат само спорадично и най-вероятно не са били известни на преводача на П., въпреки че еднокореният глагол догматисати, -аю се употребява вече в XIII слова на Григорий Богослов, срв. Срезневский. Материалы. . . , I, с. 689; Miklosich. Lexicon. . . , с. 169; Slovník jazyka staroslověnského, I, Praha, 1966, с. 500; Словарь русского языка XI—XVII вв., 4, Москва, 1977, с. 280.

[41] Срв. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron . . . , VII, с. 456.

[42] Срв. Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 112 и 200.

[43] Вж. L. Sadnik — R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955, с. 27.

[44] Срв. Срезневский. Материалы. . . , I, с. 835.

[45] Срв. V. Vondrák. Цит съч., 18—19, 38, 39; Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 83, 150 и цитираната там лит. За интересната етимология на тази дума и нейната съдба вж. W. Budich. Zweimal slavisch *eterъ*. Die Welt d. Sl. XXII (N. F. I.), 1977, 242—244.

πανταχόσε то се среща два пъти в Шестоднева, освен това и в 7 други паметници, всички от XI—XII в.[46] По-късно вьсѣмо е изместено от синонимното вьсѫдоу (по-рядко от вьсѫдѣ, -ъı...), което се използува и много почесто от Йоан Екзарх, срв. само в нашия текст на л. 22а8 и 9 (= всюдоу, Н. има ѡ всоудоу, П. също вьсоудоу) или в Шестоднева (многократно[47]).

л. 22а8 (К, 29) — ὡς — ил. 22а14/15 (К, 34) — καί —

Й.: акъı (122б 8) Й.: тн (123б 1)

Н.: ꙗкоже Н.: н

П.: ꙗко (163а 11) П.: н (163а 25)

И двете горни съответствия у Йоан Екзарх се оказват архаични[48], въпреки че тяхната употреба се ограничава по-бавно. Тн се намира в сравнение с другите ранни паметници най-често в Шестоднева[49], в Супрасълския ръкопис и в Беседата на Презвитер Козма[50], както и многократно в другите творби на Йоан Екзарх, така че можем с Вондрак и Мирчева[51] да констатираме, че тази дума принадлежи към неговите лексикално-стилистични особености. Както горното вьсѣмо, така и тези две съответствия в по-късно време се изместват от ꙗко(же), респ. н — техните по-ранни синоними.

л. 22б10 (К, 77) — εἰς τὸ παντελές —

Й.: вьхма (128б2)

Н.: ѡ ноудь

П.: всеконьчнѣ (165б16)

вьхма в това гр. значение още не е регистрирано в съответните речници[52] Внимание заслужава фактът, че от всички издадени съчинения на Йоан Екзарх то се среща само в Богословието.

Тук трябва да насочим вниманието към обстоятелството, че глаголът гꙗстн се употребява от Йоан Екзарх пет пъти в нашия текст, но нито веднъж от другите преводачи на Н. и П. Тази черта е доста характерна за най-старите паметници (срв. напр. забележката на съставителите на Пражкия речник, т. I, с. 445: „in monumentis antiquioribus apparet saepius quam verbum ити"). Вондрак[53] е смятал глагола за типичен в Екзарховата лексика, което несъмнено важи за неговия Шестоднев и за Богословието, но не за другите по-малки съчинения[54]. Трябва още да се добави, че по радиуса на значени-

---

[46] Срв. Срезневский. Материалы. . . , I, с. 475; Miklosich. Lexicon, с. 119 Slovník jazyka staroslověnského, I, с. 371; А. Давидов, Речник-индекс на Презвитер Козма. С., 1976, с. 74; Словарь древнерусского языка XI—XVII вв., с. 163.

[47] Вж. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, с. 68.

[48] За употребата акъı при Й. Екзарх срв. V. Vondrák. Цит. съч., с. 4, 38; Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 83, и R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, 4—5.

[49] Вж. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, 396—397.

[50] Срв. K. Meyer. Altkirchenslavisch — griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt und Hamburg, 1935, с. 258; А. Давидов. Речник-индекс, 310—311. За другите паметници, където думата се среща по-рядко, вж. Срезневский. Материалы. . . , III, 956—957, и Miklosich. Lexicon. . . , 989—999.

[51] Т. е. V. Vondrák. Цит. съч., с. 9 и 39; Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 82.

[52] Срв. Срезневский. Материалы. . . , I, 199—200; Miklosich. Lexicon. . . , с. 49; Slovník jazyka staroslověnského I, с. 150.

[53] V. Vondrák. Цит. съч., с. 17, 39.

[54] Вж. Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 103 и 188, където думата е регистрирана само веднъж във всяко слово.

ята, или, по-точно казано, на гръцките съответствия, употребата на ѹастн в Богословието надминава всички известни досега паметници.

Върху другите особености, които стоят в тясна връзка с различията в лексиката на трите разгледани от нас версии, ще се спрем към края на изложението. Привеждаме сега последните различни съответствия на трите текста чрез статистически данни:

л. 21б13 (К, 10) — οἱ... σοφοί — Й.: моудрнн, Н.: м(о)удрьцн, П.: прѣмоудрьцн.

л. 21б23 (К, 17) — ἕτερον (доб.: σῶμα) — Й.: ннакоу (плъть), Н.: дроугоѥ (тѣло, в ркп. „лѣто"!), П.: нно (тѣло).

л. 21б28 (К, 21) — τῶν σωμάτων — Й.: (вещн), Н.: ѡ телесь, П.: ѡ плътен.

л. 21б29 (К, 22) — τά... κατοφερῆ — Й.: долоу летѧщаа, Н.: долоу в лѣкоущаѧ се, П.: ѩже... долоу носна.

л. 22а8 — 9 (К, 29) — κύκλῳ + вин. пад./περί + вин. пад. — Й.: окрѫгъ/окрѫгъ + род. пад., Н.: ѡколо + вин. пад. (?)/ѡ + мест. пад., П.: ѡкрѣтъ (+ род. пад.).

л.22а11 (К,31) — τὰ ἐντός - Й.: оутрьнѧ, Н.: соущнѥ вь немь, П.: вьноутрьнѧа.

л. 22а12 (К, 32) — πάγια — Й.: съставьнѣ, Н.: тврьда, П.: вкрѣпленна.

л. 22а12 (К, 32) — ἀδιάπτωτα — Й.: неѡпадьнѣ, Н.: бес паденнѧ, П.: нераспадаѥма.

л. 22а20 (К, 38) — ὅτιπερ Й.: нмьже, Н.: понеже, П.: зане.

л. 22а29 (К, 48) — ὑπέρ + вин. пад. — Й.: надъ + тв. пад., Н.: врьхоу + род. пад., П.: выше + род. пад. (на сравнение!).

л. 22а4 (К, 64) — διὰ τό + инф. — Й.: нмьже[55] + прич. (?), Н.: понеже + инф., П.: за ѥже + инф.

л. 22б6 (К,67) — οὐδέν — Й.: ннкакоже, Н.: нн чнмже, П.: нн еднно оубо.

л. 22б7 (К, 68) — λυμαίνεται — И.: нсказа (?) боудеть, Н.: не гоубнт се, П.: нскаженне боудеть.

Тук ще споменем и една друга особеност, която обаче засяга елементи, употребени от тримата преводачи: много по-често от преводача на П. Йоан Екзарх (поне в нашата глава) избира съюза за съпоставяне ѧ вместо еднозначното же, докато при Н. съюзът ѧ изобщо не се среща, срв.: л. 21б22 Й. има ѧ, Н. же, в П. и гр. текст няма съответствие — л. 21б23 Й. ѧ, Н. же, липсва П. и гр. т. — л. 21б26 Й. ѧ, Н. же, П. също же, гр. δέ — л. 21б29 Й. ѧ, Н. же, П. ѧ, гр. δέ — л. 22а30 Й. ѧ, Н. же, П. же, гр. δέ — л. 22а31 Й. ѧ, Н. же, П. же, гр. δέ — л. 22б8 Й. ѧ, Н. липсва, П. же, гр. μέντοι. Това, разбира се, не значи, че Й. не познава же (освен за гр. δέ и за μενοῦν, μεν и пр.).

2. Лексикални различия между Н. и П., от една страна, и Й., от друга. Преди да коментираме случаите, които различават текста на Й. от двете други версии, нека да ги споменем по азбучен ред:

л. 21б22 (К, 17) — τῶν στοιχείων — Й.: в ещнн (-ен), Н. П.: съставь.

---

[55] За нмьже като съответствие на гр. γάρ + ὅτι вж. Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 152.

л 21б31 (К, 23) — στοιχεῖον — Й.: вещьство, Н. П.: сьставь.
л. 22а29 (К- 21) — καί — Й.: да, Н. П.: н.
л. 22б1 (К, 62) — ἰβού — Й.: (да то), Н. П. се (но л. 22б4=К, 66 Й. Н. П. се (же)).
л. 22а25 (К, 41) — μικρόν — Й.: малнн (т. е. -ъı!), Н. П.: мало.
л. 21б30 (К, 22) — τὴν χῶραν — Й.: мѣсто, Н. П.: страноу.
л. 22б3 (К, 63) — καλεῖν — вж. по-долу!
л. 22а8 (К, 29) — περιβόλαιον — Й.: одежю, Н. П.: рн(н)за.
л. 22б9 (К, 82) — δεῖ — Й.: подоба, Н. П.: подобаѥть.
л. 21б8 (К, 2) — νοεραί — Й.: разоумьнтъıа, Н. П.: мысльныѥ.
л. 21б19 и л. 22б5 (К, 15 и 66) — θεῖος — Й.: сты(н), Н. П.: бж(с)твьныи (но л. 22б3=К, 63 Й. Н. П.: бж(с)твьномоу!).
л. 21б29 (К, 22) — δημιουργοῦ — Й.: творитела, Н. П.: сьдѣтела.
л. 22а23 (К, 40) — οὗτοι — Й.: тн, Н. П.: сн.
л. 22а24 (К, 41) — τοῦτο — Й.: то, Н. П.: се.
л. 22а6 (К, 28) — ὅθεν — Й.: того ради, Н. П.: тѣмже.
л. 22а24 (К, 41) — γνωσόμεθα Й.: оувѣмь, Н. П.: разоумѣѥмь.
л. 22б8 (К, 1—2) — ἐντὸς... αὐτοῦ — Й.: оутрь... въ немь, Н. П.: вьноутрь... ѥго.
л. 22б8 (К, 81) — τῷ μέτρῳ — Й.: чнсменьмь, Н. П.: мѣрою.
л. 21б20 и л. 22а14 (К, 15 и 34) — ὡσεί — Й.: ꙗко н, Н. П.: ꙗко.

С известни резерви при положение, че лексикалната страна на църковнославянските текстове (особено по-късните) не е още достатъчно разработена, бихме могли да приемем за старинни следните съответствия на Йоан Екзарх:

частицата да за гр. καί и (да)то за гр. ἰδού. Да „в началото на изречения, за връзка с предшествуващото“ (срв. Вондрак, Сравнителна граматика, II, с. 515) е употребено често в най-старите паметници, но през XIII—XVI в. се среща само спорадично (и то, изглежда, само или предимно в източнославянски извори?). Съответствието за гр. ἰδού, (да)то, в по-късно време е изместено от се[56];

формата на наречието малы (тв. пад. на о-осн.) за разлика от мало в другите версии[57];

честата употреба на показателното местоимение тъ (срв. и то за гр. τοῦτο и того ради за гр. ὅθεν!). В по-късните паметници се предпочита местоимението сь, както виждаме и в нашите текстове. Това явление не стои в противоречие с по-късната употреба на тъ при предаването на гръцкия член или неговите функции като членна форма и лично местоимение в говоримите югоизточни диалекти, манифестирани и в днешния български книжовен език, а, напротив: честата ранна употреба на тъ е водела към отслабването на дейктичното му значение. Следователно то е било заместено (във функцията на силно показателно местоимение) чрез сь. Такава промяна се наблю-

[58] Тук трябва да добавим и двукратната употреба на то (Й., л. 22а5 и 22б6), въвеждащо подчинени изречения, за което няма съответствие в гр. текст.

[57] Срв. Срезневский. Материалы. . ., II, с. 106; Miklosich. Lexicon. . ., с. 361; Slovník jazyka staroslověnského, II, с. 184.

дава нерядко в езиковата история, макар че срещаме и друг процес — т.е. на базата на съответната дума се образуват сложни съчетания[58] или тя се редуплицира (срв. напр. забелязаната вече от Вондрак[59] форма тото при Йоан Екзарх или укр. тот, тота, тото, тоте и руски тот![60]);

подоба без спомагателен глагол ѥстъ за гр. δεῖ. Вместо подоба лѣпо ѥстъ и потрѣбѣ, които се употребяват от Йоан Екзарх и другите ранни автори като съответствия за гръцките форми δεῖ, πρέπει, χρή и пр., в по-късно време намираме предимно потрѣба ѥстъ и подобаѥтъ (последното срещаме обаче доста често и в най-ранните паметници!)[61];

чѣсма срещу мѣра в по-късните версии. Докато мѣра се среща и в най-ранната епоха (напр. в Шестоднева малко по-често от чѣсма[62]), чѣсма вероятно не е било в употреба вече по времето на преводача на Н. Д. Мирчева смята думата за типична за лексиката на Йоан Екзарх[63]; най-сетне трябва да спомена прибавката н към ꙗко и предаването на гр. предлог ἐντός чрез отделните думи жтрь + въ (с мест. пад. — срв. обаче и многократната употреба на съчетанието вънжтрь в Шестоднева[64], което преобладава в по-късните паметници!).

3. Лексикални различия на Й. и Н., от една страна, срещу П., от друга: Лексикалните особености, които отделят двете по-ранни версии Й. и Н. от превода на XIV в. П., не са толкова характерни. Към най-интересните случаи бихме отнесли:

Наречието кржгомь, употребено от Й. и Н. като съответствие за гр. наречия κύκλῳ (л. 21б24 = К, 18) и κυκλικῶς (л. 22а10 = К, 31). П. има в първия случай окроужно, във втория вь кроузѣ. Кржгомь се среща освен при Йоан Екзарх[65] и няколко пъти в Супрасълския ръкопис, при Презвитер Козма, в Изборника от 1073 г., в XIII слова на Гр. Богослов, Хомилията на Миханович и Номоканона на Миханович (= Иловичка кърмчия)[66], но от XIV в. насам това наречие очевидно вече не е било в употреба. Така например то е заместено чрез еднозначното окрогъ в един по-късен препис на Беседата[67] на Презвитер Козма.

Същото важи, може би, и за наречията овъгда... овъгда (Н.: овог(д)а), които намираме на л. 22а19 за гр. ποτέ... ποτέ (К, 37), където П. си служи с ког(д)а... ког(д)а.

---

[58] Напр. формата тон-зн (от тън под влияние на косвените падежи) е започнала да се употребява из българските диалекти вече от XII в. нататък, срв. К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1973, с. 183.

[59] V. Vondrák. Цит. съч., с. 9.

[60] Срв. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, IV, М., 1973, 88—89.

[61] Така напр. подоба е изместено от подобаѥтъ в препис III (според изданието на Л. Садник) на Екзархового Богословие. Срв. и V. Vondrák. Цит. съч., с. 6, 7, 9, и Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 82.

[62] Срв. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, с. 436.

[63] Вж. Д. Иванова-Мирчева. Цит. съч., с. 160.

[64] Срв. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, с. 57.

[65] Вж. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, с. 173 (кржгъ).

[66] Срв. Срезневский. Материалы. . . , I, с. 1332; Miklosich. Das Lexicon. . . , с. 320 (кржгъ); Slovník jazyka staroslověnského, II, с. 7; А. Давидов. Речник-индекс. . . , с. 145.

[67] А. Давидов. Цит. съч., с. 145

Една типична черта в превода от XIV в. П. виждаме при предаването на гръцкото сложно съчетание ὑδατώδης чрез водовиднъ (л. 21б21 = К, 16) срещу простото съответствие водьнъ при Й. и Н. Докато преводачите от ранната епоха често си служат с прости думи при предаването на гръцките сложни съчетания, това става изключение в по-късните преводни съчинения. Вж. и по-долу!

Други различия (пак по азбучен ред):

л. 22а27 (К, 47) — ὀξυτάτῃ (κινήσει) — Й. Н.: быстрнмь, П.: скорнмь.

л. 22а9 (К, 30) — ἔξωθεν — Й.: вънѣ и Н.: вьнѣ, П.: нзвьн (всички + род. пад.).

л. 21б28 (К, 21) — (ὁ/τὴν) ἄνω (τάξιν) — Й.: вышьнаго, Н.: вышнин, П.: горнн.

л. 21б25 (К, 19) ἀνώτατον — Й. Н.: вышьнин, П.: горнѣнша.

л. 22а5 (К, 27) — κάτω — Й. Н.: долѣ, П.: долоу.

л. 21б26 (К, 20) — τοῦ περιεχομένου ὑπ' αὐτοῦ — Й.: объдрьжнмуємоу нмь, Н.: одрьжнмомоу нмь, П.: wбд'ржаємомоу ѡ него.

л. 22а26 (К, 47) — κυκλοῦν — Й. Н.: объходнтн, П.: wкроужатн.

л. 21б13 (К, 10) — ποίησιν — Й. Н.: сътвореннѥ, П.: твореннѥ.

л. 21б25 (К, 19) — μέρος — Й. Н.: странѣ, П.: честь (но л. 21б27 = К, 20 Й. и П. честь, Н.: страна!).

л. 22а34 (К, 26) — ὡς — Й. Н.: ѩкоже, П.: ѩко.

4. Лексикални особености, които различават текстовете на Й. и П. от Н.

Тук бихме искали да изтъкнем само два по-интересни случая, а именно: Предаването на гр. (τὰ)... σφετερισάμενοι (т. е. δόγματα) на л. 21б15 (К, 11). Докато Й. и П. анализират думата – Й. има сътв(о)рьше своѧ (сѫказанніа), П. своѧ сьтвор'ше (прѣданніа), — преводачът на Н. я предава по-точно (от формална гледна точка) чрез оусвоивьше (повелѣніа). Този начин на превеждане, за който като правило една славянска лексема (словообразувателна единица) съответствува на една гръцка лексема, бихме очаквали повече от преводача на П., отколкото на Н.

Вторият случай се отнася до предаването на гр. κίνησις на л. 21б24 (К, 38). Й. и П. показват като съответствие шьствнѥ (срв. и П.: шьствовати на л. 22а22 за κινεῖσθαι, където Йоан Екзарх употребява гнастн), а Н. има подвнжанніѥ. Тъй като преводачът на П. обикновено се стреми към еднакво предаване на същите гр. думи с едни и същи славянски съответствия, бихме очаквали за гр. κίνησις думата движенніе, а не шьствнѥ. Това „нормално" за него съответствие намираме в нашия текст малко по-късно на л. 22а28 (= движенніѥ, Й. има пак шьствнѥ, Н. подвнженніѥ). Анализът на целия текст П. показва, че неговият преводач си служи с шьствнѥ изключително само в тези глави на Дамаскиновото Богословие, които намираме и в превода на Йоан Екзарх. Интерес представлява и фактът, че Йоан Екзарх също познава думите движати, подвигнѫти, подвизати и подвизанніѥ (но не подвиженніѥ!), но ги използува много рядко, и то не за гр. κινεῖσθαι или κίνησις. За тези гръцки съответствия намираме при него само шьствнѥ, постоупъ или паханнѥ[68].

[68] Срв. V. Vondrák. Цит съч., с. 14, 37.

Другите лексикални сходства между Й. и П. ще приведем без коментар:

л. 22а1 (К, 24) — εὐθέως — Й. П.: абье (абые), Н.: вь скорѣ.

л. 22б1 (К, 61) — ἐπάνω — Й. П.: врьхy (срв. горе!), Н.: прѣвыше.

л. 22а8,9 (К, 29) — πανταχόθεν — Й. П.: всюдоу (вьсоу(д)), Н.: ѡ всоудоу.

л. 22а2 (К, 25) — κατώτερον — Й. П.: нижеѥ (нижьше), Н.: дольнемоу.

л. 22б4 (К, 64) — ἄνω — Й. П.: горѣ, Н.: вь нспрь.

л. 22б2 (К, 63) — σύνηθες — Й. П.: обычьно, Н.: обычан ѥ.

л. 21б7 (К, 1) — περιοχή — Й. П.: обатнѥ (обьетнѥ), Н.: одрьжанѥ.

л. 21б17 и 18 (К, 13) — ἀνὰ μέσον — Й. П.: по средѣ, Н.: меж(д)оу.

л. 22а31 (К, 49) — ἐνταῦθα — Й. П.: сьде (здѣ), Н.: (тог(д)а).

ἐκεῖσε — Й. П.: тамо, Н.: оног(д)а.

л. 22а14 (К, 34) — λεπτοτάτης — Й. П.: тънъка, Н.: тегьчанша.

Г. Морфологични, морфосинтактични и някои други особености:

Тъй като разгледаният от нас текст е доста къс, не е лесно да се отделят или даже да се обобщят морфологичните и морфосинтактичните своеобразия в езика на съответните преводачи. Това също важи за онези въпроси, които засягат предаването на някои специфични явления на гръцкия първообразец, напр. членната форма, Genitivus adnominalis, сложните съчетания и пр., така че приведените примери нямат окончателен характер:

1. Именни форми. Окончанието за род. пад. на *у*-основите -овъ се среща само в текста Н., и то при едно съществително от *о*-основи, вж. л. 22а12 поѧсовь (в Печката кърмчия намираме на това място поѧсь!), и още веднъж на л. 22б6. Същата аналогия намираме и при П., макар и на други места.

Само в Н. и П. думата нєбо се скланя по *с*- и *о*-основи, вж. л. 22а21 дат. пад. нб҃оу (два пъти при Н.) или имен./вин. пад. мн. ч. нб҃а на л. 21б10 (Н.), в П. само веднъж имен. пад. двойствено ч. нб҃ѣ на л. 22б2. Такъв род аналогии са ни известни и от най-старите паметници и не представляват нищо особено.

Не към същинските морфологични особености можем да причислим формата за дат. пад. ед. ч. нб҃сы, която намираме в П. на л. 22а1 (тук обаче не е съвсем ясно, тъй като преписвачът погрешно е написъл по(д) нб҃сы вм. по нб҃сы) и л. 22б1. Както виждаме от формата двызатн (в същия текст на л. 22а10), тук вероятно става въпрос за смесване на двете графеми *-и-* и *-ы-*, които в езика на преписвача нямат вече фонологична стойност.

От времето на Соболевски насам се смята за показателно предаването на гръцките окончания -ειος, респ. -ιος при собствените имена. В нашия текст намираме само един интересен пример, който обаче стои в съгласие с хронологичното подреждане на различните версии, вж. на л. 21б19 Васнлнн при Й. и Н. срещу Васнлнѥ при П.

2. Глаголни форми: Т. нар. *ох* -аорист се среща само при Н. (шест пъти) и П. (само веднъж), и то при едни и същи глаголни форми, срв.: 3. л. мн. ч. Н. рекоше (л.21б14, 21б21, 22а1, 22а26 срещу двукратната форма рѣше на л. 22а10 и л. 22а12), нарекоше (л. 22а18, 22а20). П. рекоше (л. 22а16 срещу 8 случая на рѣше: л. 21б14, 22а1, 22а10, 22а12, 22а18, 22а20, 22а26 два пъти)

Искаме да добавим, че Йоан Екзарх за същите глаголи използува само формите на сигматичния аорист, и то не само в нашия текст, тъй като в изданените досега текстове намираме само един сигурен случай (в Шестоднева, срв. Айцетмюлер, т. VII, с. 208 и 331), който би могъл да се дължи и на изменение от страна на преписвача.

Перифразата на бъдеще време с глагола χοτѣτη се среща веднъж при Н. на л. 22б11, вж.: погнѣноутн χотеть... нзмѣннтн се за гр. ἀφανισθήσονται... ἀλλαγήσονται.

3. Следните примери ще подредим под общото заглавие „предаване на морфосинтактични особености на гръцкия оригинален текст".

Предаване на гр. членна форма. Както очакваме, известна закономерност при предаване на гръцкия член се наблюдава само в най-ранния ни текст П. В него срещаме следните пет случая:

л. 21б13 (К, 10) — (οἱ... ἔξω σοφοί) — нже вънѣшнн прѣмоудрьцн.

л. 21б17 (К, 13) — (τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματο) — неже надь твьрьдню.

л. 21б27 (К, 21) — (τὰ.. κοῦφα καὶ ἐλαφρὰ τῶν σωμάτων) — наже тежка н долоуносна.

л. 21б29 (К, 22) (τὰ δὲ βαρέα καὶ κατωφερῆ) — наже... лькга н движна.

л. 22а18 (К, 36) — (Ἀφροδίτην... τὸν... Ἑωσφόρον,... Ἕσπερον γινόμενον.) — афродитоу... неже... дьнънцоу,... вечернцоу бываемоу.

Въпреки че преводачът на П. познава и предаването на гр. член чрез формите на сегашното причастие от бытн, в нашия текст той използува само формите на относителното местоимение нже, наже, неже (трябва да добавим, че отношението между първия и втория начин на описание в целия текст П. е приблизително 1 срещу 15!)[69].

В основните преписи на другите версии Й. и Н. срещаме само единединствен случай на предаване на гръцкия член, и то при Н. на л. 22а11 чрез формата на сег. причастие от глагола бытн, вж.: (стнскатн) сощнне въ немь (К, 31 — (συσφίγγειν) τὰ ἐντός). За някои наченки в текстовете Й. и Н. вече споменахме (срв. под л. 21б13 и 22а18, респ. л. 21б17).

Разбира се, описателните начини на предаването на гръцки членни форми намираме и при Йоан Екзарх, та дори в най-ранно време[70], но случаите са много по-малко и невинаги ясни. Като имаме предвид, че има известна закономерност при хронологичното развитие на различните възможности за предаването на гр. член, т. е. предаването с помощта на местоименията тъ и нже, както и чрез сег. причастие на глагола бытн, трябва да допуснем, че статистическите изчисления въз основа на голям брой паметници от различни епохи биха ни позволили да определим времето на ония текстове-преводи, които са недатирани или не могат да се хронологизират с помощта на чисто исторически обстоятелства, т. е. данни. До известна степен същото важи и за следните примери.

---

[69] Много рядко — и не в нашата глава — преводачът на П. си служи и с местоимението тъ при предаването на гр. член.

[70] Срв. изследванията на Fr. Pastrnek. Die griechischen Artikelkonstruktionen in der altkirchenslavischen Psalter- und Evangelienübersetzung. — Archiv f. slav. Phil. 25, 1903, 366—391, и М. Тихова. Синтактични конструкции с членоподобно употребеното относително местоимение нже, наже, неже в езика на Г. Цамблак, К. Костенечки и Й. Бдински. — Год. на ВПИ — Шумен, II, 1976, 179—206, с посочената богата литература.

Предаване на Genitivus adnominalis. Преди да коментираме разните възможности на неговото предаване в нашата глава, нека сравним съответните случаи в текста:

л. 21б9 (К, 2) — τῶν ἀγγέλων — Й.: аньгл҃кыня (т. е. -гл(с)к-!), П.: а҃гглскыѥ срещу Н.: а҃нгль (срв. и различната ортография — Н. показва още по-старата, докато П. вече си служи с архаизиращата по-млада).

л. 21б10 (К, 7, 8) — οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ — Й.: нб҃ нб҃сноѥ срещу Н.: нб҃оу, П.: нб҃сн.

и οὐρανοὺς οὐρανῶν — Й.: нб҃са нб҃сноꙗ, Н. липсва, срещу П.: нб҃сь.

л. 21б14 (К, 11) — (τὰ) Μωσέως (δόγματα) — Й.: мосѣова (сказанна), П.: мωγсеwва (прѣданнꙗ), Н.: монсѣнскаꙗ (повелѣннꙗ).

л. 22б1 (К, 61) — τοῦ οὐρανοῦ — Й. Н.: нб҃сноѥ срещу П.: нб҃сы (срв. и по-горе!).

л. 22б7 (К, 67—68) — τῆς ἀληθείας — Й. П.: нстнньномоу, Н.: нстнноѥ.

л. 22б9 (К, 82) — τοῦ οὐρανοῦ — Й. П.: нб҃сн срещу Н.: небесьнъ (в текста род. пад. нб҃снаго заради негация!).

За перифразите на гр. съчетание κοσμογένεια, както и на οὐρανοῦ ποίησω вж. по-долу!

От приведените примери става ясно, че тримата преводачи си служат най-често с притежателни прилагателни, макар и не навсякъде по един и същ начин. Трите версии също си служат с дателен притежателен падеж, докато родителен притежателен падеж намираме — поне в късия ни текст — само при Н. и П. (От осем случая има прит. прилагателно: Й. — 6 случая, Н. — 4, П. — 3; дат прит. пад.: Й. — 2, Н. — 1 (при липса на 2 сл.), П. — 4; род прит. пад.: Й. — 0, Н. — 1, П. — 1.)

Предаване на Genitivus partitivus. Еднакво познато на тримата преводачи е предаването на Gen. part. с помощта на предлога отъ, което намираме на л. 22а15 и на л. 21б28 (тук само при Н. и П., докато Й. има друга конструкция).

Същия предлог отъ срещаме и при Н. за предаването на Genitivus comparationis, вж.:

л. 22а6 (К, 28) — κουφότερον τῆς γῆς — Н.: слабѣншн ѡ҃ земле.

л. 22а7 (К, 28) — εὐκινητότερον αὐτῆς — Н.: оудобьподвижьнѣншн ѡ҃ земле (за отношението αὐτῆς: земле вж. по-горе!).

срв. обаче и л. 21б23 (К, 17) — ἕτερον παρὰ τὰ τέσσαρα — П.: нѥо ѡ҃ четырехь (съставь).

Предаване на гръцките сложни съчетания. В нашата глава преводачите на Н. и О. си служат с трите възможни начина на предаването на гр. словосъчетания, т. е. предаването чрез проста дума, чрез славянски словосъчетания и аналитичното предаване, докато Йоан Екзарх тук не използува сложни съществителни, срв.:

л. 22а25 (К, 42) — σφαιροειδής — Й. П.: обьлъ срещу Н.: кроугообразьнъ.

л. 21б12 (К, 9) — κοσμογένεια — Й.: тварн бытнѥ, Н.: мира бытнѥ срещу П.: мирьскоѥ бытнѥ.

л. 21б21 (К, 16) — ὑδατώδης — Й. Н.: водьнъ срещу П.: водовиднъ.

л. 21б25 (К, 18) — σφαιροειδής Й.: обьлъ, Н.: кроугль срещу П.: окроугловиднъ.

(Тук трябва да цитираме и предаването на гр. οὐρανοῦ ποίησιν на л. 21б13 =К, 9—10, въпреки че не се касае за истинско гр. словосъчетание: Й.: нбсн сътвореннѥ, Н.: нбсе створенніе, П.: нбоу твореннѥ.)

Знаем, разбира се, че Йоан Екзарх си служи с начина на предаване чрез славянски словосъчетания, но го употребява по-рядко, особено в сравнение с преводача на П., който по принцип предава всяко гръцко сложно съчинение с точно (от формална гледна точка) славянско съответствие. Посоченият горе случай обьлъ за гр. σφαιροειδής при него има характер на изключение.

4. Други особености. Тук ще съберем известни случаи, които мъчно могат да се подредят в едната или другата категория, но ни се виждат интересни.

При първия пример става дума за различните предавания на глаголи, изразяващи действието „говорене“ и сродни с това семантични явления, един комплекс от въпроси, на който досега е било обръщано твърде малко внимание. В нашата глава се срещат следните случаи:

(1) л. 21б12 (К, 9) — φησί — Й. Н. П.: рече (ре(ч)).

(2) л. 21б12 (К, 9) — λέγομεν — Й. Н. П.: глемъ (глемь)).

(3) л. 21б14 (К, 10) — φασί — Й.: рѣша, Н.: рекоше, П.: рѣше.

(4) л. 21б16 (К, 11) — ἐκάλεσεν — Й. Н. П.: нарече (нарє(ч)).

(5) л. 21б20 (К, 15) — φησίν — Й. Н. П.: рече (ре(ч)).

(5а) л. 21б21 (К, 16) — φασί — само Н.: рекоше, срв. гр. ркп. „C, F“!

(6) л. 22а1 (К, 24) — φασί — Й.: глть, Н.: рекоше, П.: рѣше.

(7) л. 22а2 (К, 25) — λέγουσιν — Й.: мѣнѧть, Н. П.: глють.

(8) л. 22а10 (К, 31) — φασί — Й.: глть, Н. П.: рѣше.

(9) л. 22а12 (К, 33) — φασί — Й.: мѣнѧть, Н. П.: рѣше.

(10) л. 22а13 (К, 33—34) — λέγουσι — Й.: глть, Н. П.: глють.

(11) л. 22а16 (К, 35) — ἔφησαν — Й.: рѣша, Н.: ре(ч), П.: рекоше.

(12) л. 22а18 (К, 37) — φασί — Й.: глють, Н.: нарекоше, П.: рѣше.

(13) л. 22а20 (К, 38) — ἐκάλεσαν — Й.: зовуть, Н.: нарекоше, П.: рѣше.

(14) л. 22б26 (К, 42) — ἔφησαν — Й.: глаша, Н.: рекоше, П.: рѣше.

(15) л. 22а26 (К, 46) — φασί — Й.: глють, Н.: глеть, П.: рѣше.

(16) л. 22б2 (К, 62) — ἐκάλεσεν — Й. Н. П.: нарече (нарє(ч)).

(17) л. 22б3 (К, 63) — καλεῖν — Й.: нарековати, Н.П.: нарицати.

(18) л. 22б5 (К, 66) — ἔφη — Й. Н. П.: рече (ре(ч)).

(19) л. 21б24 (К, 18) — ἐδόξασαν — Й.: пр(о)славиша, Н.: мнѣше, П.: прославише.

(20) л. 22б6 (К, 67) — ἐκλαβεῖν — Й.: рещи, Н.: мнѣти, П.: прнѣти.

Нека сравним чисто лексикалните съответствия на гръцките глаголи. Като изключим номер 5а, тъй като се среща само при Н., имаме следните резултати:

гр. φάναι се предава от Й. чрез рещи (5 пъти, номера 1, 3, 5, 11, 18), глаголати (също 5 пъти, ном. 6, 8, 12, 14, 15) и веднъж чрез мѣнити;

Н. чрез ρεцıн (9 пъти, ном. 1, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 14, 18 и 5а), глаголатн (само веднъж, ном. 15) и нарецıн (също веднъж, ном. 12);

П. само чрез глагола ρεцıн (т. е. 11 пъти, ном. 1, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 18);

гр. λέγειν се предава от Й. чрез глаголатн (2 пъти, ном. 2, 10) и мѣнıтн (веднъж ном. 7);

Н. само чрез глаголатн (т. е. 3 пъти, ном. 2, 7, 10);

П. също изключително чрез глаголатн (т. е. пак ном. 2, 7, 10);

гр. καλεῖν се предава от Й. чрез нарецıн (2 пъти, ном. 4, 16) и веднъж чрез нарековатн (ном. 17) и зъватн (ном. 13);

Н. чрез нарецıн (3 пъти, ном. 4, 13, 16) и нарıцатн (само веднъж, ном. 17);

П. чрез нарецıн (2 пъти, ном. 4, 16), ρεцıн (веднъж, ном. 13), нарıцатн (също веднъж, ном. 17).

гр. ἐκλαβεῖν (т. е. инф. аор. на глагола ἐκλαμβάνειν) е предадено от

Й. чрез ρεцıн[71]

Н. чрез мнѣтн

П. чрез прııѣтн;

гр. δοξάζειν се предава от Й. и П. чрез прославıтн срещу Н. мнѣтн.

Това сравнение от само себе си е доста показателно, и то не само в лексикално отношение. Виждаме например, че от почти равното при Йоан Екзарх разпределение на глаголите от свършен вид — ρεцıн/нарецıн (5 пъти) — и глаголите от несв. вид — глаголатн/мѣнıтн (6 пъти) — като съответствия на гр. φάναι отношенията стават във временна последователност 10 срещу едно при Н. (т. е. в XIII в.) и 11 срещу нула при П. (т. е. в XIV в.). От друга страна, гръцкият глагол λέγειν (тук трябва да използуваме и нашия опит от другите части на Й. и П., тъй като примерите в главата не са достатъчни) се предава, пак според временната последователност, все повече с глаголи от несвършен вид, на първо място чрез глаголатн.

Интересни от чисто лексикална гледна точка са съответствията нарековатн (за καλεῖν) и мѣнıтн (за φάναι/λέγειν) в Екзарховата версия. Докато нарековатн е рядко срещано не само при Йоан Екзарх, но и на други места, мѣнıтн се употребява във всички Екзархови творби, особено често в неговия Шестоднев[72] (почти равно по честота с глагола глаголатн!). Тая особеност е забелязана също от Д. Иванова-Мирчева[73]. За прославıтн като съответствие за гр. δοξάζειν беше вече споменато.

Ако прегледаме още веднъж горните примери, ще забележим цял ред отклонения от гръцкия образец, и то в трите версии. Отклоненията засягат предимно темпоралното отношение между гръцкия глагол и славянското му съответствие, както и свързаното с него аспектуално съответствие (различията в числото вече бяха коментирани.). Така напр. се срещат 8 случая,

---

[71] Срв. ρεцıн като съответствие за гр. διαλαμβάνειν в превода на Дамаскиновата Диалектика (E. Weiher. Die Dialektike. . . , с. 285).

[72] Вж. R. Aitzetmüller. Hexaemeron . . ., VII, с. 199.

[73] Вж. Д. Иванова-Мирчева. Йоан Екзарх Български. Слова, I, с. 154.

когато сегашното време на гръцкия оригинал е предадено чрез минало време в славянските преводи, вж. № 1, 3, 5, 6, 8, 9, 12 и 15. От осемте случая срещаме три във всички разгледани версии (ном. 1, 3 и 5). Четири засягат само текстовете Н. и П. (ном. 6, 8, 9 и 12), един се среща само във версиите на Й. и Н. (ном. 15). При всички случаи се касае за предаването на гр. глагол φάναι. В Екзарховата версия намираме един случай, когато гръцкият глагол показва временна форма за аорист, а в превода е предаден чрез сегашното време: ном. 13—Й. зовуть срещу Н. нарекоше, П. рѣше за гр. ἐκάλεσαν.

В горното изложение изключваме вече възможността тези отклонения да се дължат на резночетения в гръцките основи, така че трябва да се търси друго обяснение. То може да бъде намерено, ако анализираме употребата на времената на съответните глаголи в гръцкия оригинален текст. В него авторът си служи в 13 случая със сегашно време и само в 7 случая с минали времена (вж. по-горе). При това сегашното време се употребява на само на такива места, където той излага собствено или съвременно (на своята епоха) мнение, но много по-често в ония случаи, когато предава цитати от Библията или (общоизвестни?) схващания на исторически личности, като Василий Велики и др. Във втория случай трябва да говорим за сегашно историческо време (Praesens historicum). Тъй като в дадения момент авторът може да избере или предаването чрез минало време, или употребата на сегашно историческо време, пред нас се поставя въпросът, дали неговият избор е подчинен на обща за това време езикова или стилистична тенденция, или представлява една характерна за съответния автор стилистична особеност.

Същият въпрос може да се зададе и при обсъждането на различните преводни версии. Не бива да отминем и два други аспекта: първо — влиянието на оригинала, и, второ — културната атмосфера на славянския читателски кръг.

Доколкото ни е известно, изследване на тези въпроси не е направено още[74] нито с оглед към гръцките извори, нито към славянските им преводи. Затова можем да констатираме само следното: тъй като в разгледаните по-горе случаи намираме при Йоан Екзарх само 5 отклонения — срещу 7 в сравнение с П. и 8 (респ. 9, ако причислим 5а) при Н., — можем да кажем че поне в нашата глава Йоан Екзарх предава глаголните времена на гръцкия оригинал най-точно, докато при П. и особено при Н. се отбелязва по-свободно отношение.

От 14-те случая при употребата на сегашно време в гръцкия текст трябва поне 9 да причислим към изказванията в сег. истор. време (Praesens historicum), а именно ном. 1, 5, (5а), 6, 7, 8, 9, 10, 12 и 15. При тяхното

---

[74] Това, разбира се, не важи за класическите гръцки паметници, където сег. ист. вр. се среща (както и в клас. латински) доста често! В славистичната литература сме намерили само кратки коментари, срв. напр. G. A. Thal. Textkritische Studien zu Homilien des Glagolita Clozianus. — Archiv f. slav. Phil., 24, 1902, с. 518 („3.252. сег. ист. вр. се предава с минало несв. вр. [т. е. в Клоцовските хомилии, бел. от авторите], докато Супрасълският ркп. съхранява сег. вр. . . .“); O. Grünenthal. Die Übersetzungstechnik der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung (Schluß). — Archiv f. sl. Phil., 32, 1910, с. 13 и 17, и А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике, т. IV, 2, М., 1977, с. 167, 194, забелязват, че в стб. евангелски текстове гр. сег. ист. вр. е често преведено с аорист и по-рядко с имперфект; Р. Мутафчиев (Сегашно историческо време в съвременния български език (граматико-стилистично проучване на една морфологична категория). С., 1964, 22—24) само констатира факта, че в стб. текстове е съществувало сег. ист. вр. и „с него са се означавали само последователните действия в разказа, които, предадени в съответния минал план, биха се изразили чрез формата на аориста“, но вж. и Е. Дограмаджиева. Към въпроса за praesens historicum в старобългарски език. — Бълг. език, XVI, 1966, 2, 122—128.

предаване в славянските преводи виждаме следната дистрибуция: Й. запазва употребата на сег. ист. време в 7 случая (срещу 2, т. е. ном. 1 и 5), Н. запазва сег. време в 3 случая (срещу 6, т. е. ном. 1, 5, (5а), 6, 8, 9, 12) и П. го запазва само в 2 случая, като изменя 7 (ном. 1, 5, 6, 8, 9, 12, 15). Дали този интересен резултат е случаен и важи само за разгледаната от нас глава, ще покажат бъдещите изследвания.

Накрая бихме искали да споменем още две особености, които са особено характерни за превода от XIV в. П. Първата се отнася до предаването на двойните допълнения след глаголи, означаващи „назоваване", т. е. лат. nominare или appellare, когато славянските допълнения са от мъжки род. Нека преведем трите места:

л. 21б31 (К, 24) сл. — τοῦτον δέ (=τό πῦρ) λέγουσιν τόν αἰθέρα —

Й.: того же (=огнь) мѣнать етера[75];

Н.: се же глютъ вьздухъ;

П.: сего же глютъ едера;

л.22а20 (К, 37—38) — Πλανήτας δὲ τούτους ἐκάλεσαν —

Й.: планиты. . .а зовуть;

Н.: блазньныѥ. . .сиѥ нарекоше;

П.: планитн. . .сн(х) рѣше;

л.22б3 (К, 63) — καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν —

Й.: и въздоухъ нбо нарековатн;

Н.: нбо и вьздухъ нарицатн;

П.: и вьз(д)оухъ нбо нарицатн.

Докато Н. винаги си служи с „нормалния" винителен падеж, преводачите на Й. и П. се колебаят между т. нар. родителен-винителен падеж и простия вин. пад. Само в първия случай Йоан Екзарх и преводачът на П, използуват формата на род.-вин. пад. при двете допълнения. Известно е, че през стб. период формата на род.-вин. пад. при съществителни имена от мъжки род не е била ограничена само за лица — по-късно тя обхваща всички живи същества[76], но такава персонифицирана употреба от страна на двама преводачи от различни периоди ни се вижда необичайна (ако не допуснем възможността, че тук тя е предизвикана от самата конструкция). Вторият пример засяга предимно текста от XIV в. П. и показва много явно голямото влияние на гръцкия образец върху начина на превеждане през този период[77], срв.:

л.22а22—23 (К, 39) — ἐξ ἀνατολῆς ἐπὶ δυσμάς —

Й.: отъ въстока на западъ

Н.: w̃ вьстокь на западь

П.: w̃ вьстокь на западн (=вин. пад. мн. ч.)

---

[75] Думата се среща във формата кѳнръ многократно и в Шестоднева, срв. R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron. . . , VII, с. 457, така че тук вероятно не става дума за пряко приемане на гр. вин. пад. αἰθέρα.

[76] Срв. H. Schelesniker. Beiträge zur historischen Kasusentwicklung des Slavischen. Wiener Slavist. Jb., Ergänzungsband V. Graz — Köln, 1964, 61—69, и H. Kämmerer. Untersuchungen zur Flexion der Substantive in der bulgarischen Schriftsprache des 14./15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Morphologie, München, 1977 (Univ. Regensburg, III. Bd., Slavistische Arbeiten), с. 65, 68, 71 et passim.

[77] Срв. излязлата след симпозиума студия на Н. П. Панкратова. Отъ востокъ. . . до западъ. — В: Памятники русского языка. Исследования и публикации. М., 1979, 193—196.

и още веднъж:
л.22а23—24 (К, 40) — ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολάς —

Й.: ѡ̑ запада на въстокъ
Н.: ѡ̑ въстокь на западь (срв. гр. ркп. „F“ !)
П.: ѡ̑ западь на въстокы.

* * *

Въпреки че в подобен род изследвания е необходима голяма предпазливост в интерпретацията, тъй като досега са ни известни твърде малко, и то недостатъчно изследвани текстове-преводи, смятаме за възможно да формулираме следните изводи.

Трите славянски версии (Й. Н. и П.) на теологичните глави на „Извор на знанието“ от Йоан Дамаскин безспорно са паралелни преводи, направени в различни исторически периоди въз основа на различни гръцки първообразци.

От трите версии Н. се отличава с особено много съкращения в текста, които до известна степен се оправдават от самото съдържание на главата и които биха могли да се обяснят и със съкращения в самия гръцки оригинал, но по-вероятно се дължат на прередактиране на текста от страна на славянския преводач. В същия текст Н. са налице явни грешки в превода и въобще той се отличава от останалите с по-голяма непохватност при превеждането; последната може да се дължи както на недостатъчно владеене на гръцкия език, така и на недостатъчен преводачески опит.

В Й. и П. се срещат някои собствени коментари на преводача. По отношение на конструкциите и на словореда Й. и Н. са по-независими от гръцкия оригинал, отколкото П.

В областта на лексиката Й. се отличава с някои архаични изрази.

Въпреки наличието на известни паралели между Й. и Н., от една страна, и Н. и П., от друга, може да се каже, че П. продължава повече традицията на Й., отколкото на Н. При това не може да се изключи възможността преводачът на П. да е познавал и използувал за сравнение превода на Йоан Екзарх[78].

Известна закономерност при предаването на гръцкия член се наблюдава само при П.

По наше мнение при изследването на начините на предаване на гръцкия член, на гръцките словосъчетания и изобщо на ония гръцки езикови особености, които не са имали автентични славянски паралели, се създава възможност за определяне на времето (а може би и мястото) на създаването на даден преводачески труд, когато за това липсват исторически данни. Но за да стане тоя метод сигурен, необходимо е да се направят изследвания върху обширен материал с помощта на статистически изчисления.

Статистическият метод може да помогне и за откриването на някои особености, които при повърхностен анализ остават незабелязани. Така напр. при изследването на текста П. бяха открити някои добре премислени отклонения от оригиналния гръцки текст, които влизат в противоречие със съвременните представи за начина на превеждане през съответната епоха (XIV в.).

[78] Особено доказателствени са случаите прославнти за гр. δοξάζειν, шьствнк и род.-вин. пад. (вж. горе).

ТЕОРИЯ ОБРАЗА В ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ VIII—IX ВЕКОВ

ВИКТОР В. БЫЧКОВ

История византийской культуры богата парадоксами. Немало их и в сфере эстетики. Более чем столетний период иконоборчества (726—843) практически приостановил развитие изобразительного искусства в Византии, но именно этому периоду обязана византийская (а шире и вся восточнохристианская) культура глубокой и развернутой теорией изобразительного образа, и в частности — теорией иконы.

Проблема образа была осознана в качестве важнейшей проблемы духовной культуры уже многими раннехристианскими и первыми византийскими мыслителями (здесь достаточно лишь напомнить имена Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена, Василия Великого, Григория Нисского, автора „Ареопагитик"), однако в центре внимания всей христианской ойкумены она оказалась лишь в период официального запрета религиозных антропоморфных изображений. Сторонники (а их было немало в Византии того смутного времени) этих изображений вынуждены были для их защиты вспомнить, разыскать и подытожить всё, что было сказано их предшественниками положительного по поводу образов и изображений и на основе этой традиции представить убедительные аргументы в защиту религиозных изображений.

Под вывеской борьбы „за" или „против" икон скрывался сложный клубок противоречий социально-экономического, политического, религиозного, философского и лишь, пожалуй, в последнюю очередь, эстетического характера. Нас в данном случае будут интересовать только философско-эстетические аспекты полемики, а точнее — та теория образа, которая сложилась в процессе более чем столетней борьбы вокруг культовых изображений.

В первых рядах защитников изображений находился известный византийский богослов, философ и поэт Иоанн Дамаскин (~650—754). Именно им, первым византийским схоластом и систематизатором христианской философии, активно применившим аристотелевский философский аппарат для изложения православного богословия, была написана первая в тот период развернутая апология религиозных изображений, содержавшая подробную теорию образа.

Опираясь на предшествующую традицию, Иоанн дает свое определение образа: „Итак, образ (εἰκών) есть подобие (ὁμοίωμα), и парадигма (παράδειγμα), и изображение (ἐκτύπωμα) чего-нибудь, показывающее то, что на нем изображено. Не во всем же совершенно образ подобен первообразу, т. е. изображаемому, но одно есть образ, а другое — изображаемое и различие

их совершенно ясно, хотя и то и другое представляют одно и то же" (De imag. III 16)[1]. Так, изображение человека подобно его телу, но не имеет душевных сил, а сын, будучи „естественным" образом отца не является его копией, но чем-то отличается от него, ибо он все-таки сын, а не отец. Итак, сущностной характеристикой образа является подобие прототипу по основным его параметрам при обязательном наличии некоторых несовпадений с ним, т. е. образ близок к оригиналу, но не является его копией, его дубликатом.

Для чего нужен образ, — задается далее вопросом Иоанн и отвечает в традициях христианского платонизма: „Всякий образ есть выявление и показание скрытого". Это важное средство познания человеком мира. Познавательные способности человеческой души существенно ограничены, по мнению Дамаскина, его материальной природой. Он не может иметь ясного представления ни о чем невидимом, т. е. отдаленном от него временем или пространством. Поэтому-то „для путеводительства к знанию, для откровения и обнародования скрытого и выдуман образ" (III 17), т. е. главная функция образа — гносеологическая. Вывод этот вполне понятен в контексте всей христианской философии, с первых своих шагов поставившей под сомнение эффективность дискурсивных путей познания[2]. По единому убеждению представителей патристики знание, особенно высшее, открывается человеку не в понятиях, но в образах и символах. Понятийному же мышлению доступна лишь очень ограниченная сфера знания. Именно эту линию и развивает в своей теории образа Иоанн Дамаскин, имея в виду не в последнюю очередь и образы искусства. Систематизаторский ум византийского философа, положившего себе в качестве методологического образца философию Аристотеля, различает шесть видов образов.

Первый вид — образы естественные, т. е. возникшие „по природе". Таким образом, в частности, выступает сын по отношению к своему отцу. Первым „естественным" образом невидимого Бога является его Сын. Он во всем подобен Отцу, кроме „нерожденности и отчества". Дух святой, по мнению Дамаскина, есть естественный образ Сына, во всем подобный ему кроме „исхождения" (III 18).

Второй вид образа — это замысел всего универсума в Боге, т. е. идеальный прообраз всего мира в его историческом развитии или, как пишет Дамаскин, это „мысль в Боге о том, что́ Он создает, то есть предвечный его замысел (βούλησις), остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно, и безначален его замысел, в котором как решено прежде веков, так в предопределенное Им время и исполнится. Ибо образы и образцы (παραδείγματα) того, что будет сделано Им, это — мысль (ἔννοια) о каждом из этих предметов, и они называются у св. Дионисия предопределениями, так как в замысле Его начертано и изображено то, что предопределено Им прежде своего бытия и несомненно исполнится" (III 19).

К третьему виду Иоанн относит образ созданный Богом „по подражанию" (κατὰ μίμησιν), то есть человека, в котором ум, слово и дух подобны ипостасям Троицы и который „по свободе и власти повелевать" подобен Богу (III 20).

Четвертый вид образов у Дамаскина тот, которому большое внимание уделил в свое время Псевдо-Дионисий Ареопагит. Это тот случай, „когда на картине представлены виды и формы, и очертания невидимого и бесте-

---

[1] Прообразом этого определения послужила дефиниция, данная им несколько ранее: „Итак, образ есть подобие, описывающее первообраз, с которым он имеет и некоторое различие, ибо не во всем образ подобен первообразу" (De imag. I 9).

[2] Подробнее см.: В. В. Бычков. Из истории византийской эстетики. — Византийский временник 37, 1976.

лесного, изображенного телесно ради слабости нашего понимания" (III 21). Люди, со ссылкой на „великого Дионисия" отмечает Иоанн, по природе своей не могут „непосредственно возвыситься до разумных созерцаний". Исключительно для „возвышения" и возведения их к духовным предметам, не имеющим (чувственно воспринимаемых) образов и форм, эти предметы и наделяются образами, то есть речь идет о символических и аллегорических образах.

„Пятым видом образа считается предизображающий и предначертывающий будущее, как купина, и роса на руке, и жезл и стамна — Деву и Богородицу" (III 22). Иоанн Дамаскин имеет здесь в виду такие образы, которые ещё раннехристианские мыслители называли знаками или знамéниями,[3] т. е. знаковые образы.

„Шестой вид образа — тот, который служит для воспоминания о прошедшем: или-о чуде и добродетели — к прославлению, почитанию и обозначению победивших и отличившихся в добродетели; или — о зле — к позору и стыду порочнейших мужей и, наконец, к пользе смотрящих — чтобы мы избегали зла, стремились же к добродетели" (III 23). Эти образы бывают словесные и зрительные („чрез чувственное созерцание"), как предметные, так и специально изображенные. К ним Дамаскин относит и все религиозные изображения, то есть этот вид образов прежде всего состоит из миметических изображений, против которых выступала партия иконоборцев.

Итак, на основе богатой многовековой традиции (христианской и неоплатонической, прежде всего) Дамаскин приходит к выводу о существовании шести видов образов, которые кратко могут быть представлены в следующем виде: 1) естественные; 2) божественный замысел; 3) человек как образ Бога; 4) символические; 5) знаковые; 6) дидактические (а применительно к изобразительным искуствам — миметические). Именно к последним было привлечено внимание византийцев VIII—IX вв., поэтому им особое внимание уделил в своей апологии и крупнейший философ того времени.

Из указанных шести видов первые три относятся к христианской онтологии и восходят к подробно разработанным теориям образной структуры универсума Филона, Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита. Три последние вида имеют прямое отношение к гносеологии, ибо с их помощью осуществляется познание (постижение) мира и его первопричины. Часть из этих образов, обозначающих прежде всего духовные сущности и само неописуемое божество, дано нам „гуманно (φιλανθρώπως) божественным промыслом" (I, 1261A), остальные же в большом количестве создаются людьми для получения, сохранения и передачи знания о первообразах[4].

Что́ же может быть познано с помощью образов, или, что́ собственно может быть изображено? Практически — весь универсум. По мнению Иоанна, прежде всего, всё видимое глазом поддается изображению. „Естественно изображаются тела и фигуры, имеющие телесное очертание и окраску" (III 24). Также могут быть изображены и такие бестелесные „духовные существа", как ангелы, демоны, душа. Они изображаются „сообразно своей природе", в традиционно свойственных им формах („как их видели достойные люди") и именно та́к, „что телесный образ показывает некоторое бестелесное и мысленное созерцание", т. е. возводит ум зрителя к созерцанию духовных сущностей. Одна лишь „божественная природа неописуема" и неизобразима. Однако к VIII веку в империи существовали множество живописных изображений Христа (икон, росписей, мозаик). Именно вокруг них и разгорелась

[3] См. о них подробнее: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности (II—III века). М., 1981, 263—267.

[4] „Первообраз (πρωτότυπον) же есть то, что изображается (εἰκονιζόμενον), с чего делается снимок (παράγωγον)" (De tide orth. IV 16).

иконоборческая полемика. Точка зрения Иоанна, как и других иконопочитателей, однозначна: невидимого и неописуемого Бога изобразить невозможно, но воплотившегося Бога, реально принявшего человеческую плоть, жившего в „зраке роба“ среди людей, изображать не только можно, но и необходимо. Именно такие изображеня делают христиане.

В ответ на обвинение иконоборцев, что на иконах якобы предпринимается попытка изображать невидимое Божество, Иоанн на протяжении всех трех апологетических „Слов“ не устает утверждать, что „невозможно изобразить Бога, бестелесного, невидимого, нематериального, не имеющего фигуры, неописуемого и необъятного“ (De imag. II 8)[5]. Именно этого Бога запрещает изображать Писание, и иконопочитатели никогда не дерзали делать такие изображения, а если и слышали о них, то отвергали их как ложные (II 11). Только когда этот неописуемый и ничем необъемлемый Бог, „приняв зрак раба, смирился в нем до количества и величины и облекся в телесный образ“, приняв плоть человеческую, — только тогда он стал доступен для изображения (I 8). И Иоанн призывает живописцев изображать все основные события из земной жизни Христа, развертывая целую иконографическую программу религиозных изображений: „начертай неизреченное его снисхождение, рождение от Девы, крещение во Иордане, преображение на Фаворе, страдания, доставляющие бесстрастие, смерть, чудеса — символы его божественной природы, совершаемые божественным действием чрез действие плоти; спасительный крест, гроб, воскресение, восшествие на небеса — все пиши — и словом и красками. Не бойся, не страшись“ (I 8).

Сохранившиеся до наших дней описания храмовых изображений (см. в частности экфрасис Хорикия Газского церкви св. Сергия[6]) и некоторые из уцелевших икон и росписей показывают, что ко времени Иоанна уже сложилась достаточно устойчивая иконографическая традиция, включавшая все перечисленные им сюжеты. Именно на эту традицию и опирается он в своей защите изображений,

Да, он согласен с иконоборцами в том, что в Св. Писании нигде нет прямых указаний на необходимость создания антропоморфных религиозных изображений. Однако многие законы древние отцы, по мнению Иоанна, передали нам в форме неписанного церковного предания, и оно имеет силу закона. Это относится и к религиозным изображениям (I 23; 25 7; II 16). В подтверждение он во всех трех „Словах“ приводит подборки свидетельств известных церковных авторитетов прошлого о древних христианских изображениях, об их значимости для церкви, о чудесах, творимых ими, и т. п. Сложившиеся христианские традиции, церковное Предание приобретают в византийской культуре VIII—IX вв. уже силу неоспоримого авторитета, если и не равного, то приближающегося к авторитету Писания. Традиционализм становится с этого времени важнейшей чертой византийской культуры.

Какие же особенности, свойства, функции изображений, по мнению Иоанна, опирающегося на Предание, обосновывают их необходимость в религиозном обиходе?

Прежде всего, изображение выполняет *дидактически-информативную* функцию, и в этом плане оно оказывается адекватным словесному тексту. Вслед за Василием Великим он повторяет, что „изображения заменяют неграмотным книги“ (I, 1265)[7].

---

[5] Ср. также: De imag. I 8; 15; II 5; 11; III 2; De fide Orth. I 13.

[6] См .: C. Mango. The Art of the Byzantine Empire 312—1453. New Jersey, 1972, p. 60—68.

[7] Ср. также: I 17.

Так же как и словесный текст, картина выполняет *коммеморативную* функцию. „Образ же есть напоминание“ (I 17), — пишет Иоанн. Рассматривая на картине изображение событий священной истории, подвиги ранних христиан, мы вспоминаем славные страницы прошлого и стремимся в своей жизни по мере возможности подражать изображенным персонажам (I 21).

Изображения выполняют и чисто *декоративную* функцию в храме — они украшают его. При этом, по мнению Дамаскина, „гораздо почтеннее украсить все стены дома Господня фигурами и изображениями святых, чем бессловесных и деревьев“ (I 20), то есть он отдает предпочтение антропоморфным изображениям.

Специфическая красота, доступность и наглядность живописных изображений выгодно отличают их от словесных образов, выдвигая их часто на первое место. Дамаскин, вслед за Василием Великим, признает, что красота живописного изображения доставляет зрителю специфическое духовное наслаждение: „У меня нет множества книг. Я не имею досуга для чтения. Вхожу в общую целительницу душ — церковь, терзаемый заботами, как терниями. Цвет живописи влечет меня к созерцанию и, как луг услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию“ (I 1268AB). Здесь собственно эстетическая функция живописи, оказывающая сильное воздействие на человека, неразрывно соединяется отцами церкви с религиозной, и изображение наряду с перечисленными общекультурными утилитарно-эстетическими функциями наделяется специфическими — религиозно-сакральными, игравшими немаловажную роль как в культовой практике византийцев, так и в деле защиты изображений.

У Иоанна упоминается ряд таких функций.

Во-первых, изображение (как и всякий религиозный образ по Дионисию Ареопагиту) не замыкает внимание зрителя в самом себе, но возводит ум его „чрез телесное созерцание к созерцанию духовному“ (III 12), то есть выполняет *анагогическую* функцию.

Во-вторых, изображения Христа не только возводят ум к духовным сущностям, но и сами являются носителями *возвышенного* (ὑψηλός), ибо, как полагал Иоанн, „снизойдя“ своим воплощением к „смиренному мудрованию“ людей „возвышенный“ сохранил свою „возвышенность“ (τὸ ὑψηλόν) (I 1264C). Печать этой возвышенности, или возвышенного, несут на себе и иконы с изображениями Христа. Отсюда, кстати, становятся понятными и многие специфические особенности художественного языка византийской живописи, ибо с их помощью древние мастера пытались выразить именно *возвышенность* объекта изображения.

В третьих, Иоанн полагал, что иконы, как и остальные предметы культа, содержат „божественную благодать“, которая дается им „ради имени [на них] изображенных“[8] (I 1264B). Благодать (χάρις) эта „всегда соприсутствует“ „со святыми иконами не по существу, но по благодати и действию“ (χάριτι καὶ ἐνεργεία) (I 19), то есть она не присуща изначально материалу, из которого изготовлено изображение, но дается ему Св. Духом и может проявить себя в действии. На вере в эту функцию изображений основаны многочисленные легенды о чудотворных иконах.

Далее, именно благодаря *харисматической* функции иконы верующие, по мнению Дамаскина, приобщались к изображенным святым и священным событиям, „освящались“. „Изображение их (святых — В.Б.) подвигов и страданий, — пишет Иоанн, — ставлю перед глазами, чтобы освящаться (ἁγιαζόμενος) чрез них и возбуждаться к ревностному подражанию“ (I 21.)

[8] Διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας.

Наконец, икона является „поклонным" образом — ей поклоняются. „Поклонение (προσκύνησις) есть знак благоговения, то есть умаления и смирения" (III 27). И поклоняются в иконе не ее материи, а образу, запечатленному в ней (II 19) и адресовано это поклонение самому архетипу. „Итак, мы поклоняемся иконам, совершая поклонение не материи, но через них тем, которые на них изображены, ибо честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу, как говорит божественный Василий" (III 41).

Итак, у Иоанна Дамаскина мы находим развернутую теорию образа, которая складывается как бы из трех разделов. Первый — общая теория *образа* в ее онтологическом и гносеологическом аспектах; второй — теория *изображения,* в первую очередь визуального, но также, отчасти, и вербального и третий — теория *иконы* — антропоморфного изображения, выполняющего сакрально-культовые функции. Икона, таким образом, является частным случаем изображения, а изображение — частным случаем образа. На икону, соответственно, распространяется практически все то, что сказано у Дамаскúна об образе (прежде всего о шестом виде, но также, отчасти, и о четвертом и пятом) и об изображении.

Ни один из пунктов этой теории не является изобретением самого Дамаскúна. Все их по отдельности можно найти у его предшественников, однако ни у одного из них она не представлена в столь полном и систематизированном виде. Апологетические и схоластические задачи заставили крупнейшего византийского систематизатора свести в некую целостную концепцию все то, что до него было разбросано по бесчисленным трактатам, речам и посланиям отцов церкви.

В дальнейшем теория образа Дамаскúна и собранные им высказывания предшествующих мыслителей об изображениях были активно использованы всеми защитниками изображений. Теория Дамаскúна дополнилась многими новыми положениями.

Как известно, VII Вселенский собор, проходивший в Никее в 787 г., практически целиком был посвящен вопросам иконопочитания. В связи с этим общая теория образа здесь практически не затрагивалась. Речь шла о религиозных антропоморфных изображениях, то есть прежде всего об иконах. На Соборе были подтверждены и узаконены основные положения теории иконы, сформулированные Иоанном, а также разработан целый ряд новых положений, основывающихся на церковном Предании и художественной практике.

Из уже изложенных положений Собор подтвердил, что невидимого Бога изобразить невозможно и никто из иконопочитателей не пытается делать такие изображения[9], изображается же на иконах лишь воплотившийся Христос[10]; изображения узаконены христианской традицией (M, XIII, 348A), согласно которой они берут начало от созданного самим Иисусом своего „нерукотворного изображения", посланного им эдесскому правителю Авгарю (M, XII, 693); иконы выполняют коммеморативную функцию, т. е. напоминают нам о тех, кого мы почитаем[11]; они несут анагогическую функцию — „пробуждают и возносят наш ленивый, неискусный и грубый ум в горний мир" (M, XII, 966E)[12], созерцая иконы верующий становится „соучастником какого-либо священного акта" (M, XIII, 132E); иконы являются объек-

[9] См.: M, XII, 963 E; XIII, 101A; 244A; 282C; 340E—341A (Материалы VII Собора цитируются по изданию: J. D. M a n s i. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. т. XII—XIII. Paris, 1901—1902 — сокращенно: M, t., col.)

[10] См.: M, XIII, 244A; 284A; 338E—340 A.

[11] См.: M, XII, 1062C; XIII 132E; 232E; 277B; 361B; 482E.

[12] См. также: M, XII, 978B; 1062B; XIII, 482E.

том поклонения, однако „честь, воздаваемая иконе относится к первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется лицу, изображенному на ней“ (M, XIII, 377E). Все эти положения содержатся и в учении об образе Иоанна Дамаскина. На Соборе они были дополнены целым рядом новых или только слабо намеченных у автора апологетических „Слов“ положений.

Участники Собора подтвердили, что с информативной точки зрения живописное изображение адекватно со словесным текстом: „Что повествование выражает письмом, то же самое живопись выражает красками“ (M, XIII, 232B). В актах Собора указаны конкретные сюжеты икон и храмовых изображений, распространенных в то время. Это изображения апостолов, „целомудренного Иосифа“, Суссаны и старцев, Ильи, Иоанна в пустыне, Василия Великого и других „аскетов и иноков, изможденных плотью“; также и „все евангельское повествование изображено у нас в картинах“ (M, XIII, 360E). Собор подчеркивает важнейшее дидактическое значение живописи. Если книги доступны очень немногим, а чтение далеко не всегда звучит в храме, то „живописные изображения и вечером, и утром, и в полдень постоянно повествуют и проповедуют нам об истинных событиях“ (XIII, 361A). Отцы Собора проводят полное равенство между словесными текстами и соответствующими живописными изображениями, называя и то, и другое „чувственными символами“[13]. Если вспомнить, что под словесными текстами имеются в виду прежде всего тексты священного Писания, считавшиеся богооткровенными, то можно представить себе насколько возросла значимость изобразительного искусства (прежде всего живописи) в византийской культуре по сравнению с античной, считавшей изображение, по словам Платона, „тенью тени“. Собор констатировал в своем Заключении: „Познаваемое тем и другим способом не имеет между собою никакого противоречия, взаимно объясняется и заслуживает одинаковой чести“ (XIII, 482E). Более того, живописное изображение, по мнению иконопочитателей, дополняет и разъясняет евангельский текст. В актах Собора оно так и называется „живописное толкование“ (ζωγραφικὴ ἐξήγησις) (XIII, 277B). „Изображение во всем следует за евангельским повествованием и разъясняет (ἐξηγήσει) его. И то, и другое прекрасно и достойно почитания. Ибо они взаимно дополняют и несомненно объясняют друг друга“ (XIII 269B).

Столь высоко оценив роль религиозных изображений, участники Собора утверждали, что их „изобретение“ дело отцов церкви, а не живописцев. Последним „принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение зависело от святых отцов“ (XIII, 232C). Вся сфера религиозного искусства (а светское, как известно, не поощрялось церковью), таким образом, полностью относилась к церковной компетенции со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Одним из главных критериев признания искусства выступала его нравственно-религиозная направленность. „Если оно для благочестия, то оно должно быть принято, если же для чего-нибудь позорного, то оно ненавистно и должно быть отвергнуто“, — записано в актах Собора (XIII, 241D).

Защищая антропоморфные изображения, прежде всего Христа, имеющего в себе наряду с человеческой божественную (неизобразимую) природу, иконопочитатели отстаивают в первую очередь чисто миметические изображе-

[13] В актах Собора утверждается, что мы „. . .посредством чувственных символов (δι αἰσθητῶν συμβόλων) возносимся мысленно к духовному. Будучи чувственными, как иначе стали бы мы устремляться к духовному, если не посредством чувственных символов — письменной передачи и иконных изображений (διά τε γραφικῆς θεωρίας, καὶ διὰ εἰκονῆς ἀνατυπώσεως), которые служат напоминанием о первообразах и возводят к ним“ (XIII, 482E).

ния, то есть имеющие лишь внешнее сходство с прототипом, а общность только „по имени", но „не по сущности" (XIII, 252D). Отвергая обвинения в отождествлении иконы с Богом, т. е. в идолопоклонстве (что имело место в народной религиозности), иконопочитатели особо подчеркивали различие иконы и первообраза. Одно дело, полагали отцы Собора, икона и совсем иное — первообраз, „и свойств первообраза никогда никто из благоразумных людей не будет искать на иконе. Истинный ум не признает на иконе ничего более, кроме сходства ее по наименованию, а не по самой сущности, с тем, кто на ней изображен" (XIII, 257D). Это, однако, не означает, что икона лишена святости. Собор утверждает, что церковь, изображая на иконах Христа в человеческом образе, не отделяет (как утверждали иконоборцы) „его плоти от соединившегося с нею божества; напротив, она верует, что плоть обоготворена и исповедует ее единою с божеством" (XIII, 344Д), то есть само видимое и изображаемое тело Христа иконопочитатели считают обоготворенным. И далее они пытаются доказать своим противникам, что живописный образ, не имея онтологически ничего от сущности прообраза, но передавая лишь его внешний вид, в самóй передаче этого внешнего облика выражает его духовную сущность. В этом иконописец подобен портретисту, который, „живописно изображая человека, не делает его чрез это бездушным, а напротив, человек этот остается одухотворенным, и картина называется его портретом из-за ее сходства" (XIII, 344B). Вследствие такого „подобия" (μίμησις) иконы первообразу она и получает его имя, а через это „находится в общении с ним; поэтому же она достойна почитания и свята" (там же). Именно вследствие этого, утверждают отцы Собора, мы любим иконы, целуем их (как объект любви) и поклоняемся им (XIII, 404E). Сам фáкт создания изображения является знаком выражения любви к изображенному. И любовь, и целование, и поклонение, по глубокому убеждению иконопочитателей, через посредство иконы переходят к первообразу, т. е. осуществляется акт общения, хотя и не непосредственного, с изображенным персонажем. В этом — одна из главных функций иконы как „поклонного образа".

В качестве важных аргументов в защиту икон на Соборе были выдвинуты еще две важные функции религиозных изображений — психологическая и догматическая.

На заседаниях Собора были зачитаны свидетельства многих отцов и учителей церкви, в которых сообщалось, что изображения мучеников и их страданий, жертвоприношения Авраама, страстей и распятия Христа вызывали у зрителей „сердечное сокрушение" и слезы сострадания и умиления[14]. А без слез и „сердéчного сокрушения", по мнению христианских идеологов, немыслима жизнь настоящего христианина.

На Соборе было особо подчеркнуто, что словесное описание (например, „Жертвоприношения Авраама") не дает столь сильного эмоционального эффекта, как живописное изображение (XIII, 9DE). Отдавая приоритет живописи перед словом в вопросе эмоционально-психологического воздействия, отцы Собора имели в виду иллюзорно-натуралистические религиозные изображения, выполненные в манере эллинистической живописи. К сожалению, подобные изображения, видимо, почти полностью были уничтожены в период иконоборчества. До наших дней сохранились лишь отдельные фрагменты, однако византийские описания некоторых из этих произведений дают нам возможность составить о них более или менее ясное представление. В частности, на Соборе было зачитано известное описание Астерия Амасийского серии картин с изображением мучений девы Евфимии (XIII, 16D—17D). Из

[14] См.: M, XII, 266A; 967B; XIII, 9DE; 12A; 17A.

этого экфрасиса можно понять, что именно натуралистический характер изображения способствовал возбуждению сильной эмоциональной реакции византийского зрителя. „Живописец, — пишет Астерий, — так хорошо изобразил капли крови, что можно подумать, будто они в самом деле капают изо рта девушки и невозможна без слез смотреть на них“ (XIII, 17B). Один из участников Собора заметил после того как было зачитано описание Астерия: „Хороший живописец при помощи искусства всегда представляет факты так, как и написавший икону мученицы Евфимии“ (XIII, 20A). Другой участник добавил: „Эта икона выше (μείζων) слова“ (XIII, 20C). Именно такой тип изображений представлялся отцам Собора наиболее подходящим для культовой живописи. Интересно заметить, что византийская художественная практика послеиконоборческого периода не пошла по этому пути. Как известно, византийские мастера выработали особый изобразительный язык, далекий от иллюзорно-натуралистических приемов передачи действительности. Ближе к пути, предписанному отцами VII Вселенского собора, развивалось западноевропейское средневековое искусство. Бесчисленные экспрессивно-натуралистические изображения пыток христианских мучеников и страданий Христа, наполнявшие храмы средневековой Европы (и в большом количестве сохранившиеся до наших дней), явно получили бы высокую оценку у иконопочитателей VIII века.

Здесь не место заниматься рассмотрением интересной проблемы расхождения теории и практики византийского религиозного искусства, но следует подчеркнуть, что ориентация иконопочитателей VIII века на миметически-натуралистические изображения не была случайной прихотью дилетантов от искусства или ностальгией по эллинистическому искусству (о котором они, как известно, даже не желали слышать). И определялась она не столько психологической функцией натуралистических изображений, сколько догматической.

Главным аргументом в защиту антропоморфных изображений Христа служила убежденность иконопочитателей в том, что такие изображения служат *доказательством истинности божественного воплощения*. В определении Собора записано, что он утверждает древнюю традицию „делать живописные изображения, ибо это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам; потому что объясняющие друг друга вещи без сомнения и доказывают взаимно друг друга“ (XIII, 377C).

Изображение в данном случае играет для иконопочитателей роль документальной фотографии, а поэтому оно и должно быть предельно фотографично. Если есть фотография, то, следовательно, был и материальный оригинал, запечатленный на ней. Не случайно христианская традиция начинает бесчисленный ряд изображений Христа с „нерукотворных образов“, сделанных по легенде самим Иисусом путем прикладывания к своему лицу матерчатого плата, на котором и запечатлевалось его точное изображение, т. е. фактически аналогичное фотоснимку. Последующая живописная традиция только размножила это документальное изображение Христа. Поэтому-то иконы и служат в глазах иконопочитателей важным доказательством воплощения Сына Божия, т. е. доказательством христологического догмата. Не случайно окончательная победа иконопочитания в Византии празднуется церковью как „триумф православия“.

Дальнейшее углубление теории образа мы находим у крупнейшего мыслителя VIII—IX вв. Феодора Студита (759—826). В работах, посвященных защите религиозных изображений, он развивает многие из положений Дамаскина и отцов VII Вселенского собора, дополняя их новой аргументацией,

делает акцент на целом ряде новых положений. При этом его рассуждения касаются и теории образа в целом, и живописных изображений, и теории иконы в частности. В связи с тем, что именно Феодор Студит как бы подвел итог многовековой разработке теории образа в Византии, имеет смысл остановиться на его концепции подробнее.

Свое понимание образа Феодор основывает на теории символических образов Псевдо-Дионисия. Приведя цитату из „Ареопагитик" о том, что с помощью „чувственных образов мы возводимся, насколько возможно, к божественным созерцаниям", Феодор отмечает, что образом (εἰκών) у Дионисия называется и жертвенник, и миро, и церковные украшения и „все, что бывает видимо в таинственном священнодействии" (Refut. poem. 18, 465D—468A)[15]. Интересно, что для обозначения литургических образов, или символов, Феодор использует тот же термин, что и для обозначения живописных изображений — εἰκών, но в своих работах практически нигде не акцентирует внимания на том, что изображение наделено силой или энергией архетипа, т. е. что оно тождественно литургическому образу[16].

Феодор, как и другие иконопочитатели, неоднократно ссылаясь на Дионисия, с одной стороны, и приравнивая иконы к разнообразным предметам культа — с другой, тем самым свидетельствует, что им безоговорочно принимается и общая теория символического образа автора „Ареопагитик", и теория литургического образа, разработанная в процессе культовой практики. Однако не они привлекают его внимание и не их использует он в качестве главного аргумента в защиту икон. Свою апологию антропоморфных религиозных изображений, а, следовательно, и обоснование важнейшего христианского догмата божественной икономи́и он строит, как это не парадоксально, опираясь на идеи неоплатонизма.

Теорию изображения Феодор по существу основывает на плотиновском учении о „внутреннем эйдосе" (τὸ ἔνδον εἶδος), хотя не употребляет этого термина и, по вполне понятным причинам не упоминает имени Плотина. Применительно к предметам видимого мира и произведениям искусства под „внутренним эйдосом" у Плотина имеется в виду идеальный визуальный прообраз предмета. „Внешний вид здания, — пишет он, — если удалить камни, и есть его внутренний эйдос" (En. I, 6,3). Эта идея лежит и в основе всех рассуждений Феодора о соотношении образа (изобразительного) и первообраза.

Для более доступного объяснения ее он прибегает к упрощенной аналогии. Первообраз и образ находятся, по его мнению, как бы в соотношении двойного и половинного. „Первообраз, конечно, заключает в себе самом образ, по отношению к которому он и является первообразом". Точно также, как и двойное состоит из двух половин, по отношению к каждой из которых оно и является двойным. И так же, как не могло бы существовать двойного, если что-нибудь не мыслилось бы половинным, так и „первообраз, конечно, не существовал бы, если бы не было образа" (Antir. III 4,4). „Первообраз и образ как бы имеют бытие друг в друге и с уничтожением одного из них соуничтожается и другое, подобно тому, как с уничтожением двойного соуничтожается и половинное" (III 4,5). О чем собственно идет здесь речь у Феодора? Под первообразом (πρωτότυπον, ἀρχέτυπον) у него имеется в виду „то самое, о чем говорится, что оно описуемо" (II 9), а образ — это некое

[15] Трактаты Феодора в защиту иконопочитания цитируются по изданию: PG, t. 99. Paris, 1860.

[16] Подробнее о нем см.: Бычков В. В. Из истории византийской эстетики. — Византийский временник, т. 37, 1976, 182—184.

„описание" первообраза, его отпечаток, отражение в чем-либо, которое „должно во всем соответствовать первообразу" (III 1,40), то есть это нечто вторичное, производное. Тогда как же следует понимать, что с уничтожением образа уничтожается и оригинал? Речь здесь идет, конечно, не о физическом уничтожении какого-то конкретного материального изображения, но о принципиальной *возможности бытия образа,* т. е. фактически о „внутреннем эйдосе", который собственно и объединяет образ с первообразом и при отсутствии которого и образ, и первообраз утрачивают свой онтологический статус, т. е. перестают существовать как таковые. В терминологии Феодора внутренний эйдос получил наименование некоего „подобия" (παράγωγον), которое является визуальной производной первообраза, или, если так можно выразиться, визуализированной идеей архетипа. „Внешний вид (σχέσις), насколько он имеет место в первообразе, называется [его] подобием (παράγωγον) и вследствие этого одно не отделяется от другого, за исключением только различия сущности" (III 3,10). Подобие это не материально, оно является как бы идеальным образом внешнего вида архетипа и может быть воплощено в различных материалах. Однако в любых материальных воплощениях оно остается одним и тем же и получает наименование χαραχτήρ (отпечаток, клеймо). „Без сомнения, — пишет Феодор, — образ (χαραχτήρ), начертанный по подобию на различных веществах, остается одним и тем же; но он не мог бы оставаться неизменным на различных веществах, как только при том условии, что не имеет с ними ничего общего, но лишь мысленно (τῇ ἐπινοίᾳ) соединяется с теми [веществами], на которых он находится" (III 3,14). Если прибегнуть к искусствоведческой терминологии, то под этим χαραχτήρ Феодора имеется в виду не что иное, как иконографический тип изображения, а изложенная концепция является по сути дела философско-эстетическим обоснованием каноничности религиозного искусства. Действительно, если „внутренний эйдос" вещи, или, ее „подобие", и, соответственно, ее χαραχτήρ — величины неизменные, то и все многочисленные изображения этой вещи в различных материалах должны быть каноничны, то есть должны предельно сохранять один и тот же иконографический тип. Отсюда и распространенная в поздневизантийский период работа живописцев по образцам и иконографическим подлинникам.

Переходя к конкретным изображениям, Феодор подчеркивает, что „первообраз находится в изображении не по существу", но „по подобию" (III 3,1). Изображение и архетип имеют „одно подобие" (μία ὁμοίωσις) и одно „наименование" (προσηγορία) (III 4,1), но различные сущности. При этом под „сущностью изображения" (τοῦ τύπου οὐσία, τῆς εἰκόνος οὐσία) Феодор имеет в виду вещество, из которого изготовлено изображение (см.: III 3,6 и др.), под сущностью человека — его человеческую природу, а под „сущностью" Христа — его богочеловеческое начало. „Природа изображения, — пишет он, — в том и заключается, что оно тождественно с первообразом в отношении подобия, а различается по значению сущности" (III 4,6).

Таким образом, переходит Феодор к главному вопросу иконоборческой полемики, одно „подобие", или один мысленно существующий визуальный образ, содержится в самом Христе и в его изображении, то есть „можно видеть: в Христе пребывающее в нем его изображение, а в изображении — Христа, созерцаемого как первообраз" (III 4,2). Поэтому, когда Христос был доступен зрению, в нем по мере возможности созерцался и его образ, так как он „по природе" присутствует в Христе. „Ибо где первообраз, там, очевидно, присутствует и [его] образ (παράγωγον). Они один в другом и соединены друг с другом" (Adv. iconomach. 2). Потом этот „видимый образ"

был перенесен на любое подходящее для этой цели вещество (Antir. III 4,2), то есть был воссоздан с помощью искусства.

Образы, возникшие в результате обработки вещества „искусством", по глубокому убеждению Феодора, „не участвуют в природе [первообразов], но показывают как бы в зеркале только сходство с [теми предметами], по отношению к которым они являются отпечатками" (Adv. iconomach. 1). То есть здесь речь идет у Студита о миметических изображениях, передающих, прежде всего, видимый облик оригинала. „Только то, — пишет он, — искусством созданное изображение является и называется изображением Христа, которое носит свойства [его] телесного вида (εἶδος) и образа (μορφή) и [имеет] все прочие наружные признаки" (Adv. iconomach. 5).

До сих пор, как мы видели, рассуждения Феодора практически двигались в русле неоплатонизма. В последней цитате он даже использует плотиновский термин εἶδος для обозначения „видимого образа". Однако при переходе к произведениям искусства он начинает расходиться с платониками. Конкретное живописное изображение приобретает у него существенно более высокую значимость, чем во всей неоплатонической традиции. По его мнению, в изображении видимый образ (или „внутренний эйдос") выявляется для зрителей лучше, чем в самом первообразе. Так, видимый образ Христа находился в нем и до того, как он был запечатлен на веществе, но примерно так же, „как и тень всегда соприсутствует телу, даже если она и не получила формы от солнечного луча" (III 4,3). Изображение же выявляет „видимый образ" архетипа, делает его явным для всех. „Как тень, — пишет Феодор, — от действия солнечного луча становится ясно видимою, так и образ Христа становится явным для всех тогда, когда он является запечатленным на [различных] веществах" (III 4,12). Здесь, очевидно, существенно углубляется выдвинутая на VII Соборе мысль о фотографической функции изображения. И у Феодора икона мыслится как механический отпечаток, но не какого-то конкретного состояния внешнего вида оригинала, а его идеального „видимого образа", то есть это не слабая тень оригинала, как у платоников, а особая форма выражения оригинала, специально ориентированная на выявление его „видимого образа". Именно поэтому изображение и приобретает высокую значимость в византийской религиозной культуре вообще, и у Феодора Студита, в частности, особенно при доказательстве догмата божественного воплощения. Логика его рассуждений такова. Если Христос истинно вочеловечился, то он вместе с плотью приобрел и „видимый образ", который может и должен быть изображен на иконе. Если же Христос не имеет такого изображения, то, следовательно, он не имеет и „видимого образа", а значит он и не был истинным человеком. Поэтому-то наличие изображений и является для Феодора доказательством истинности божественной „икономи́и" (XIII 4,8). „Одно — печать и другое — отпечатанное изображение; однако и до отпечатывания отпечаток [находился] на печати. Но печать была бы недействительной, если бы она не имела отпечатка на каком-либо веществе. Соответственно и Христа пришлось бы признать недеятельным и недействительным, если бы он не был видим в изображении искусства" (III 4,9). Поэтому-то, по логике Феодора, изображение Христа и является важнейшим свидетельством истинности его вочеловечивания. „А если бы его отпечаток не переходил на вещество, [этим] бы отрицалось, что он имеет человеческий облик" (III 4,10), но это противоречит христианской вере, следовательно, неприемлемо.

Таким образом, догматический аспект занимает в теории образа Феодора, как и у отцов VII Вселенского собора, важное место и базируется он у него в первую очередь на идеях неоплатонической эстетики. В этом состоит, пожалуй, главный вклад Студита в теорию иконы, активно формировав-

шуюся в период VIII—IX веков. Однако теория образа Феодора не ограничивается этой концепцией. Среди многих „иконологических" вопросов и проблем, поднятых в его многочисленных трудах, мы остановимся здесь еще лишь на нескольких.

Живописное изображение не только доказывает истинность воплощения, но и является живописным прославлением и похвалой воплотившемуся Богу, оно „прилично Богу и возвышенно (ὑψηλόν) по величию тайны". Для Христа, считает Феодор, „пребывающего в свойственном ему величии божества, прославленного нематериальностью и неописуемостью, служит к славе его высочайшее к нам снисхождение и изобразимость принадлежащего ему тела" (Antir. I 7). И изображается красками, естественно, не ипостась Отца, но человеческий облик воплотившегося Сына.

Подводя итог иконоборческой полемике, учитывая аргументы не только иконопочитателей, но и иконоборцев, Феодор приходит к антиномическому заключению относительно изобразимости Христа, которое вытекает из антиномичности христологического догмата. Когда одна ипостась Троицы, именно Сын, снизошла в человеческую природу, „то совершилось соединение несоединимого, смешение того, что не смешивается: неописуемого с описуемым, неограниченного с ограниченным, бесконечного с конечным, не имеющего образа с имеющим видимый образ; это и удивительно" (Antir. I 2). В Иисусе „неслитно соединились" две природы — божественная (по Отцу) и человеческая (по Матери) (Refut. poem. 30). Свойством божественной сущности является неописуемость, свойством человеческой — описуемость. Следовательно, — делает вывод Феодор и многократно его повторяет, — Христос и описуем и неописуем (Antir. III 1,3)[17]. Тело свое он получил от матери, имевшей только человеческую природу, т.е. описуемую и изображаемую. Поэтому по материнской природе Иисус описуем и имеет „изображение телесного вида" (Refut. poem. 4; Antir. III 2,3), а по отцовской — неописуем и не подлежит изображению. Обладая одновременно двумя природами, приходит к выводу Феодор, Христос предстает нам „описуемо-неописуемым" (γραπτοάγραπτος) (Quest. 1) и соответственно „остается неописуемым и в то время, когда изображается [на иконах]" (Antir. I 3). Эти лаконичные, но емкие формулы по сути дела снимали многие доводы иконоборцев и должны были примирить враждующие партии, ибо в них, если можно так выразиться, был зафиксирован эстетический аспект христологического догмата, то есть с их помощью узаконивалось место изобразительного искусства, или точнее иконы, не только в системе религиозного культа (что утвердила сама практика), но и в системе православной догматики, что было не менее важно для византийской культуры. Догмат об иконопочитании занял свое место среди главных догматов православия.

Интересно отметить, что обоснование этого догмата иконопочитатели строили, как мы видели, в основном на философско-эстетических принципах, а не на богословских. Мысли о культовом и сакрально-мистическом значении иконы встречаются у них не часто и практически не играют роли в их полемике с иконоборцами.

Иоанн Дамаскин лишь вскользь упоминает о харисматической функции иконы. На VII Соборе приводились свидетельства о чудотворных иконах, но и они занимали скромное место в полемике. Феодор Студит, пожалуй, только в одном месте прямо говорит о сакральной функции иконы. В послании к своему духовному отцу Платону он призывает его поклоняться иконе и „веровать, что в ней обитает божественная благодать, и что приступающим

[17] См. также: Antir. III 1, 13; 22; 34; 38; 39; 43; 58; III. 2, 3; Qudest. 3—7; II.

к ней с верой она сообщает освящение" (Ep. Plat. 505B). Несмотря на столь редкие упоминания о сакральной значимости иконы, все отцы-иконопочитатели много и всесторонне говорят о поклонении иконе. Икона — прежде всего поклонный образ. Однако поклоняться ей следует, по мнению иконопочитателей, не как автономному носителю благодати, а в первую очередь, как *изображению* первообраза. Ибо главным адресатом поклонения являет первообраз, а не изображение. Он в изображении созерцается, к нему переходит поклонение, от него икона получает благодатную силу и энергию.

Широкие массы верующих, живших еще где-то в глубинах подсознания архетипами языческих верований, часто почитали христианские изображения за самостоятельные носители благодати и чаяли в них свое спасение. Иконоборцы усматривали в этом дремучее невежество и с презрением обвиняли всех иконопочитателей в идолопоклонстве. Думается, что именно поэтому защитники икон не акцентировали внимание на сакрально-литургическом значении изображений (чтобы отвести обвинение в идолопоклонстве), хотя и постоянно помнили о нем. На первый же план они выдвинули философско-эстетические функции образа и изображения. Особой значимостью при этом был наделен миметический (подражательный) образ, ибо именно в изображении внешнего вида первообраза, как мы уже убедились, усматривали иконопочитатели основную ценность иконы. Феодор Студит, как было показано, существенно дополнил теорию миметического изображения и углубил ее, на новый лад интерпретируя идеи неоплатонической эстетики. К уже сказанному можно добавить еще одно заключительное определение Феодора. В письме к Платону он приводит, пожалуй, наиболее полную для того времени и лаконичную формулу произведения живописного искусства: „Итак, всякое художественное изображение (τεχνιτὴ εἰκών) является подобием (ὁμοίωσις) того [предмета], изображением которого оно служит, и в самом себе миметически (μιμητικῶς) показывает облик (χαρακτήρ) первообраза" (Ep. Plat. 500B—501A). Понимание Феодором практически всех основных терминов этого определения уже обсуждалось. Обратим лишь еще внимание на самый спорный в эстетике — μιμητικῶς, или „миметическое изображение" (μιμητικὴ εἰκών). Суть его достаточно подробно показана Феодором. Рассуждая об антропоморфных изображениях, он показывает, что в них изображается не некая абстрактная природа предмета изображения, но он сам в своих конкретных, присущих только ему чертах. „Да и как может быть изображена природа, — спрашивает он, — которая не видима в отдельном предмете? Например, Петр изображается не в том отношении, что он есть существо разумное, смертное, способное к мышлению и познанию, ибо это определяет не только Петра, но и Павла, и Иоанна, и всех остальных того же вида; но [Петр] изображается лишь постольку, поскольку он наряду с общими для всех людей свойствами имеет и некоторые частные особенности, как то: орлиный или тупой нос, курчавые волосы, хороший цвет лица, красивые глаза или что-либо иное, характеризующее присущий ему внешний вид. Затем, хотя он состоит из души и тела, но ни одно свойство души не отражается во внешности изображения". Именно в таком плане изображается на иконах Христос (Antir. III 1,34). Кажется, яснее уже и нельзя изложить суть миметического (подражательного) изображения. Интересна, однако, последняя фраза этого рассуждения. Представляется, что в контексте всей теории образа Феодора она должна означать не утверждение невыразимости душевных движений и состояний во внешнем виде человека и на его лице, прежде всего, а специальное требование к живописи не изображать такие движения и состояния. По теории Феодора должен изображаться во всех своих конкретных деталях изначально заданный, как бы онтологический

портрет человека, а не сиеминутное состояние его внешности, отражающее в частности, и душевные движения. В этом плане Феодор существенно расходится в понимании миметического изображения с теми отцами VII Вселенского собора, которые высоко оценивали психологизм раннехристианских изображений[18]. Для него важен, говоря словами Плотина, „внутренний эйдос" изображаемой вещи, являющийся производной (παράγωγον) сущности вещи и запечатленный в ее внешнем виде.

Таким образом, „миметическое изображение" (μιμητικὴ εἰκών) в понимании Феодора — это не натуралистическая копия вещи, но как бы фотография ее конкретного онтологического облика, практически не подверженного никаким изменениям, ни внешним, ни внутренним[19]. Именно в направлении создания таких изображений и развивалось византийское искусство уже с первых веков своего существования, но особенно активно и результативно в послеиконоборческий период.

[18] В описании изображения мучений девы Евфимии Астерни Амасийский с восхищением отмечает мастерство живописца, сумевшего выразить в лице и фигуре Евфимии девичью стыдливость и удивительное мужество. Отцы Собора поддержали именно такие изображения (см.: M XIII, 16D).

[19] В свое время Августин считал, что именно в таком облике воскреснут люди для будущей вечной жизни (см.: De civ. Dei XXII, 20).

ТРАКТАТЪТ НА ГЕОРГИ ХИРОВОСК „ЗА ТРОПИТЕ", НЕГОВИЯТ СЛАВЯНСКИ ПРЕВОД И ВИЗАНТИЙСКАТА РИТОРИЧЕСКА ТРАДИЦИЯ

ЕЛЕНА ВЕЛКОВСКА

Включването на Хировосковия трактат за тропите в състава на един от най-ранните паметници на славянската книжнина, преведения в България по времето на цар Симеон сборник, известен според най-стария му препис като Изборник от 1073 г., отдавна е привлякло вниманието на славистите към него. Въпросите, които той поставя, могат да се разпределят в няколко групи: отношението на славянския към гръцкия текст (Е. Гранстрем, Л. Ковтун)[1], специфично средновековното в идеологията на съчинението (Ю. Бешарова[2], Б. Ст. Ангелов[3], Г. Вагнер[4]), мястото му в риторическата теория (А. Филонов)[5] и в книжовната практика (Ю. Бешарова), както и връзките му с общото езикознание (Ю. Бешарова). Остава нерешен проблемът за мотивировката при избора именно на този трактат от богатата тогавашна риторическа литература — защо компилаторът от IX в. се е спрял на този редови, с нищо незабележителен текст. Тази задача, изискваща съпоставяне на Хировосковото произведение с аналогичните му съчинения от византийската традиция, се опитва да разреши настоящата работа. Втора нейна цел е една по-детайлна съпоставка на превода с оригинала (статията на Е. Э. Гранстрем и Л. С. Ковтун засяга само риторическите термини) с оглед изтъкването на влиянието, което специфичните особености на гръцкия текст са оказали върху разбирането му от славянския книжовник.

Няма да се спираме тук на известните сведения и съображения за времето на живот, биографията и съчиненията на Хировоск[6], този скромен, но достоен представител на ранновизантийската школска образованост. Неговото произведение за тропите се отнася към далеч не най-важната част от

---

[1] Е. Э. Гранстрем и Л. С. Ковтун. Поэтические термины в Изборнике 1073 г. и развитие их в русской традиции (анализ трактата Георгия Хировоска). — В: Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977, 99—108.

[2] J. Besharova. Imagery of the Igor' Tale in the Light of Byzantino-Slavic Poetic Theory. Leiden, 1956.

[3] Б. Ст. Ангелов. Георги Хировоск — За поетическите фигури. — В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, 89—105

[4] Г. К. Вагнер. Статья Георгия Хировоска „о образѣхъ" в Изборнике Святослава 1073 г. и русское искусство XI в. — В: Изборник Святослава 1073 г., 139—152.

[5] А. Филонов. Русские учебники по теории прозаических сочинений. — ЖМНП, ч. 90, 1856, № 4, с. 4 сл.

[6] J. Besharova. Цит. съч., 1—2.

огромната елинистическа риторическа теория— частта за украшенията на речта.

Теоретически украшенията биват два типа: тропи и фигури (фигурите от своя страна се подразделят на фигури на мисълта и фигури на речта); това деление е било ясно осъзнавано от античните автори. Според авторитетното определение на Трифон (I в. пр. н. е.) „тропът е израз с отклонение в прякото си значение с цел по-красиво изложение или по необходимост“[7]; типична за фигурите (σχήματα, figurae) е дефиницията на Александър (II в. от н. е.): „изменение на израза с цел подобряване — било в речта, било в мисълта, без троп“[8]. Така в елинистическо време се оформят два типа трактати: „За фигурите“ (Александър, Фебамон, Тиберий, Херодиан, Полибий Сардиански, Зоней и няколко анонимни съчинения) и „За тропите“ (Трифон, Кокондрий, Георги Хировоск, анонимен автор, Григорий Коринтски — това са само достигналите до нас текстове). Всички тези съчинения са стандартно построени по една и съща схема: след кратко встъпление всяка фигура или троп се разглежда поотделно, като се дава определение и се посочват примери — изключително от поезията и много по-рядко от ораторската проза (отклонение прави трактатът на Тиберий, чиито примери са само от речите на Демостен).

Още в античността броят на украшенията, класификацията им, както и определянето им като тропи или фигури, са давали богат материал на елинистическия вкус към систематизация: „едни твърдели, че броят на украшенията е неограничен, други — че е ограничен, но голям и необхватен, а при това не е лесно да се разграничат тропите от фигурите“[9]. Практически не съществува трактат за тропите, в който да не влизат и фигури, и обратно — затова не бива да ни изненадва констатацията на Ю. Бешарова, че Хировоск не спазвал тази разлика[10].

Тук е мястото да напомним, че текстът на Хировоск е запазен в две редакции — оригинална и съкратена[11]. При това всички съвременни изследователи отбелязват, че краткият текст е изчистен от всички стихотворни примери от езическата литература и е малко по-лаконичен в дефинициите — всъщност нищо повече по въпроса не е казано дори в най-обемното и многостранно изследване на Бешарова. Но за отликите между пълния и краткия текст малко по-нататък, а тук нека се спрем на отношението на оригиналния трактат към аналогичните му произведения.

Естествено е, че дефинициите на отделните тропи у различните автори са сходни; по-интересно е, че при по-внимателен прочит някои от тях съвпадат почти дословно. Още по-забележително е, че дори илюстративният материал, т. е. примерите, в повечето случаи са едни и същи (почти винаги от Омир); понякога съответните стихове се явяват в оригиналния си вид, а понякога същият троп се дава като пример от ежедневната реч (такива случаи има и у Хировоск), като авторът очевидно не си дава сметка за литературния им произход. Хировосковият трактат не излиза извън тази традиция, която

---

[7] Tryphonis de tropis. — In: Rhetores Graeci, ed. Chr. Walz. T. 8. Stuttgartiae et Tubingae, 1835 (нататък Walz 8), 728; cf. Quint. Inst. Orat. VIII, 6, 1; cf. Greg. Corint. de trop. Walz 8, 763.

[8] Alex. de fig. Walz 8, 426; Phoebam. de fig., ib. 494.

[9] Alex. de fig., ib. 421—422; cf. Quint. Inst. Orat. VIII, 6,1.

[10] J. Besharova. Цит. съч., с. 46.

[11] Georgii Choerobosci de tropis. — In: Walz 8, 802—820; in: Rhetores Graeci, ed. L. Spengel, t. 3. Lipsiae, 1856, 244—256; съкратената редакция е издадена за пръв път от Ю. Бешарова. Цит. съч., 4—42, и препечатана от Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 99—105. Бешарова проследява идейните различия между двете редакции — всъщност разлики между елинистическата ученост и средновековната схоластика.

показва толкова голяма степен на общност, че явно се дължи не на типологическо, а на генетическо сходство, макар и невинаги по права линия. Почти в половината случаи наблюдаваме практически пълно покритие с традицията (съвпадение на Хировоск с четирите или с три от четирите останали текста); що се отнася до съчиненията за фигурите, тяхната традиция е съвсем независима и ако има аналогични по смисъл определения, примерите по принцип (с едно-две неочаквани изключения) са различни.

В какво се състои разликата, отличителната особеност на разглеждания трактат? Въз основа на съпоставката с произведенията на Трифон, Кокондрий, Григорий Коринтски и анонимен автор (нататък за краткост аноним) се вижда, че най-близко до Хировоск стои анонимът, при това в много случаи единствен той от всички е идентичен с Хировоск; това сходство е толкова голямо, че ще си позволим да считаме тези два трактата за възхождащи отчасти към един източник.

Първото, което веднага прави впечатление, е наличието на примери от християнски произход, отбелязано от всички изследователи. Срещат се девет цитата от Св. писание. Те са главно от Псалтира — четири (съвсем естествено, това е поетичен текст) и по един от Битие, Съдии, Притчи, Марко, Лука, както и четири примера от всекидневен характер (в гл. 12, 14, 17 и 26 — всички номера са според гръцкия текст); при това в някои места такъв пример е единствената илюстрация за дадения троп. От другите автори единствен анонимът употребява християнски материал, при това явно от същия източник (шест цитата и един всекидневен пример съвпадат и само един християнски пример е нов: в гл. 15, за елипсата, анонимният автор си служи с последната пасхална хвалитна стихира: „Възкресния ден. . .", която е начало на първото слово на Григорий Богослов; източник тук по всяка вероятност е традицията на „фигуристите", един от които, Зоней, си служи изключително с примери от Григорий Богослов; цитатът е заимствуван вероятно именно от него)[12].

Най-интересна обаче е друга една особеност на Хировосковото съчинение, която ни принуждава да засегнем и въпроса за пълната и кратката версия на трактата: това е неговата неравномерна постройка в пълния текст и хомогенността му в краткия. Наистина никой не е отбелязал, че някои тропи са представени обстойно, с много примери от езически и християнски произход, а други — само с пределно кратко определение и малък пример. При това повече от половината глави са практически еднакви в двете редакции (16 от 27); те са кратки и в седем от тях се среща християнски илюстративен материал, който нерядко е и единствен. Що се отнася до останалите, осем от единадесетте са ясно разчленими на две, поне в дефиниционната част. С изключение на гл. 1 във всяка от тях се дават по две определения на съответния троп (гл. 2, 4, 7, 8, 9, 12, 19); в гл. 1 втората дефиниция вероятно е пропусната: след първата следва пример от Битие, а после идва подразделение според традицията, запазена у останалите автори[13].

В кратката редакция 16-те глави (5, 6, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 21—27) са непроменени, а от осемте двучастни глави са взети само първите определения заедно със своите примери, които почти винаги се привеждат преди втората дефиниция. В останалите три глави съкращението е станало така: в гл. 3 са изоставени многобройните примери и обяснението на разликата между катахреза и метафора; в гл. 14 не са дадени шестте подразделения на φράσις, които явно и в пълния текст не са на място, защото дефинираната

[12] Cf. Zonaei de fig., Walz 8, p. 684, v. 1.
[13] Cf. Hermog. Ideai, I, 12.

тук перифраза се явява и като главна, и като свое подразделение; в гл. 20 не са включени много примери. Така в пълния текст за осемте споменати глави имаме по два пълни комплекта от определение и примери, три тропа са разгледани нашироко, а шестнадесет са съвсем схематични. Затова пък краткият текст е съвсем органичен, в него няма нито едно различие от подобен характер, а примерите са еднотипни: или от Св. писание, или от ежедневната реч на едно християнско общество.

Ако разгледаме сега само дефинициите на тропите и фигурите в кратката версия, ще установим, че в 16-те съвпадащи глави те очевидно са еднакви, в осемте двучастни кратката версия взема само първите от пълната, в гл. 3 дава свое, съвсем независимо определение и само в гл. 14 и 20 повтаря (с незначителни изменения) дефинициите на разширената редакция. Така получените 27 определения на кратката редакция показват съвсем малка общност с традицията. Ако не вземаме под внимание анонима, който сигурно има общ източник с Хировоск, такива съвпадения са само три: гл. 1 (която въобще съдържа само една дефиниция), 13 и 15, като съвпаденията са само с по-късния от Хировоск автор Григорий Коринтски.

Примерите правят тази картина още по-отчетлива: 13 са примерите, които въобще не се срещат у други автори, 11 се срещат само у анонима, което е почти едно и също, и само в три глави примерите съвпадат с традицията. Твърде интересно е да се види как именно в тях е показан механизмът на преработка на езическия материал: в гл. 2, за метафората, поговорката, че царят е пастир на народа, възхожда всъщност към Омир, към Одисеята (напр. Од. 5,490), „огненото семе“ — искрата, е стих от Илиадата (Ил. 2,18), а метафората за главата на планината — от Одисеята (20, 113); у Хировоск те очевидно се схващат само като примери от всекидневната реч, във всеки случай от християнския му читател; подобен е случаят и в гл. 15 за елипсата: „бих се по гърдите с двете“ [ръце] е пример от Одисеята (19,28), предаден без метър от автора на пълната редакция и напълно десемантизиран като цитат в краткия текст.

Нека се обърнем сега към самите тропи и фигури. Някои от тях не са докрай разбрани от автора, а други неточно предават традицията. Определението на катахрезата, оригинална добавка на автора на кратката версия, е твърде общо и не предава същността на този троп: „Катахреза е, когато по навик се говори с думи, които не означават същото нещо в пряк смисъл“; много по-ясна и точна е традиционната дефиниция: „Израз, пренесен от първоначално назован пряко и вярно предмет, към неназован“, приведена в пълната редакция — само примерът помага за разбирането на тропа. Хипербатонът (5) е определен като „дума, прескачаща от предното към самото следващо“. Това всъщност е само част от вариантите на тази фигура (античните автори не са достигнали до единство в квалификацията ѝ, затова тя се среща и при тропите, и при фигурите), които се движат от проста инверсия през солецизъм чак до тмезис — примерът у Хировоск е именно за тмезис, подразделение на хипербатона.

Аналогичен е и случаят със следващата фигура, анастрофата: дадено е всъщност не риторическото определение на термина, а граматическото. В риториката анастрофата е или инверсия, или повторение с подемане в следващия стих на част от предишния (епанастрофа); в граматиката анастрофата е инверсия на проклитиката с изместване на ударението назад, напр. ἡμῶν μέτα вместо μεθ᾽ ἡμῶν. Тук се има предвид именно вторият случай, при това примерът не е добър, защото избраният предлог ἕως и без това има ударение на втората открая сричка. Да напомним, че главите и за хипербатона, и за анастрофата се отклоняват от традицията.

Дефиницията на силепсиса (8) сама по себе си е малко понятна, но традиционният пример за Борей и Зефир, ветрове от Тракия (всъщност само Борей е северен, тракийски вятър), от Ил. 10,5 би бил достатъчен за разбирането ѝ. Тъй като обаче в пълния текст освен тези стихотворни примери не се привежда друг, авторът на кратката версия в пуританския си християнски патос дава съвсем нов, измислен от него пример, който прави определението още по-неразбираемо. Що се отнася до ономатопеята, още Н. Карински е отбелязал изкривяването на текста, довело до пълно неразбиране на този троп[14]. Рядко споменаваната фигура πεποιημένον (10) (за нея говори още само Кокондрий) е илюстрирана просто чрез метафора от одушевен към одушевен предмет.

Плеоназмът е даден само в съвсем тясно значение; той е богато застъпен почти във всички трактати и за тропите, и за фигурите, като у Фебамон например е заглавие на цял дял от фигури. В определянето на епаналепсиса Хировоск също е оригинален, при това, без да схване същността на тази фигура, която се състои в подхващане на нещо казано по-горе — у него тя се свежда до просто емфатично повторение. Няма да коментираме хиперболата (19), примерът за която не е съвсем подходящ, обединявайки в себе си хипербола и метафора (дори разширена метафора, схващана още от древните като сравнение[15]), защото той е общ в традицията.

При разглеждането на антаподозиса Хировоск единствен рязко се отклонява от общоприетото в античността схващане на термина като съответствие (на simile с обекта на сравнението[16]; на паралелни или противоположни фрази в период[17]; или на относителните местоимения[18]). Тълкуването му като разяснение на притча се обуславя, от една страна, от желанието му да го свърже с предшествуващия троп, а, от друга — от екзегетичните потребности на християнина. Както отбелязва Бешарова, примерът за просопопея е всъщност метафора от неодушевено към одушевено[19]; краткият текст тук поправя пълния, възстановявайки стиха от Пс. 19:1 οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ" — в оригинала вместо οὐρανοί „небеса" стои οἰωνοί „птици"; грешката вероятно е станала при преписването на стоящото под титла nomen sacrum οὐρανοί.

Накрая да отбележим неразбирането от Хировоск на подразделенията на иронията, примерите за които са всъщност аналогични въпреки разликата в дефинициите. Особено ярко е изразено то при ἀστεϊσμός, определен правилно като „хулно слово към себе си" (когато напр. богатият скромно се нарече беден или ученият — невежа), с пример в трето лице, унищожаващ спецификата на този троп.

Да резюмираме. Пълният текст на трактата е разнороден, някои тропи се разглеждат всъщност по два пъти, често е отклоняването от традицията към стесняване на значението или замъгляване на смисъла на дадения троп. Краткият текст е хомогенен, системен по строеж, на места показва по-нататъшно неразбиране на някои тропи; преработката е в християнски дух, затова се дават нови примери (гл. 8, 15, 20), понякога нови дефиниции.

---

[14] J. Besharova. Цит. съч., с. 3.
[15] Demetr. de eloc. 80; Quint. Inst. Orat. VIII, 6,4sq.
[16] Quint. Inst. Orat. VIII, 3,77.
[17] Apol. Dysc. Synt. 20.6.
[18] Demetr. de eloc. 23.
[19] Твърде интересно е да се отбележи, че примерът за просопопея, който дава анонимът (Anon. de trop., Walz 8, 723), е същият цитат от Пс. 113:3, който Хировоск дава като пример за метафора от неодушевено към одушевено (гл. 2) — още едно потвърждение, че още в традицията определенията не са били твърдо и еднозначно схващани.

Създава се впечатление, че краткият текст е по-органично споен, сякаш първичен, а не вторичен. Възниква въпросът, възможно ли е ученият коментатор на Дионисий Тракиец и Теодосий Александрийски, на Херодиан и Аполоний да е създател на кратката редакция. Отговорът може да бъде само отрицателен. От друга страна, съществува анонимът, показващ удивителни прилики с нашия трактат, при това именно в отклоняващите се от традицията части. При това положение може да се изкаже следната хипотеза: първоначално е съществувал текст от рода на кратката редакция на трактата, който е допълнен отчасти с някакъв традиционен текст (от Георги Хировоск или от другиго) и на който е дадено авторитетното име на учения константинополски ритор. Именно този кратък текст, по всяка вероятност възникнал в монашески или църковни кръгове, е бил особено привлекателен за съставителя на сборника от IX—X в., а и за славянския книжовник от епохата на покръстването и неофитския период. От една страна, този текст е представител на бляскавата столична образованост; от друга, е достатъчно функционален — да служи при необходимост като учебно помагало; от трета, е привично пропит от християнски дух, което го прави и по-разбираем, и по-близък в идеологическо отношение.

Грешките и неточностите му обаче са се отразили пагубно при възприемането му от новосъздаващата се славянска култура, която до голяма степен не е могла да възприеме съдържащата се в него информация. Разбира се, основната причина за отсъствието въобще на риторически съчинения в славянския православен кръг е другаде, тя е в коренната трансформация на античното схващане за реториката като „творец на убеждение чрез слово“[20] в средновековното убеждение за уникалната концентрация на творческата енергия в бога — но не е тук мястото да се спираме на това. Нека видим поскоро как славянският преводач е възприел Хировосковия трактат, доколко неговите недостатъци са обусловили неразбирането и оттук — слабото понататъшно разпространение на текста.

Изследователите са забелязали отдавна неточността в броя на тропите — той е един при изброяването им и друг в самия текст, като две от подразделенията на иронията са с отделен номер. Това е редовно в традицията явление (напр. у Трифон, у анонима, у Кокондрий). Славянският преводач обаче, стремейки се да запази споменатия в началото брой 27 (какъвто е той в оригинала) на всяка цена, извършва най-различни операции с тази цел: от една страна, слива два тропа под един номер (**нзобнлнѥ** и **пореченнѥ, посмѣянѥ** и **образъ**), от друга, отделя два подвида на иронията, но постига запазването на бройката. Числото 27 е доста разпространено като брой на украшенията (наред с 24, кръгло число от две дузини, а още по-важно, отговарящо на буквите в гръцката азбука — неслучайно и двете Омирови поеми имат по 24 песни). Срещаме го у Трифон, Александър и Григорий Коринтски; вероятно то се свързва с броя на знаците, употребявани от гърците при обозначаването на числа: 24-те букви не стигат за трите деветки (единици, десетици и стотни) и затова към тях се прибавят три знака — за 6,60 и 600, та се получава 27 — брой, съхранен и от славянския книжовник.

При предаването на гръцкия текст славянският допуска доста неточности, дължащи се на неразбиране, което се обуславя отчасти от особеностите на гръцкия език, отчасти от изтъкнатите по-горе недостатъци на оригинала; това е отбелязано още от първите читатели на трактата в ново време. Според митрополит Филарет „не всички определения са достатъчно понятни за чита-

[20] Sex. Empir. Adv. rhet., 2, Walz 7 (1833), 33.

теля, може би и затова, защото недостатъчно са били разбираеми от съставителя или преводача“[21].

Неточностите могат да се разделят в две групи: по вина на оригинала и по вина на преводача. В първата група влизат изключително тропи, коментирани вече по повод неточностите на гръцката кратка версия. Хипербатонът очевидно въобще не е разбран от преводача, който е предал дословно неясното още на гръцки определение, като е подсилил това впечатление с пълно неразбиране на приведения пример, съдържащ тмезис (той се среща само в класическата поезия и не може да е бил познат на новопокръстените славяни, още повече, че в техния език не съществува подобно явление още на лингвистическо равнище); в резултат фигурата хипербатон (защото в Хировосковото издание това е само фигура) се е превърнала в троп със семантично изместване. Случаят е добре коментиран от Бешарова[22]. Съвсем подобен е и случаят с анастрофата. Неточната, твърде тясна гръцка дефиниция, която засяга също лингвистична възможност в гръцки, отсъствуваща в славянски, е довела до пълно закриване на смисъла на този обрат за преводача. Той обаче, запознат със споменатата възможност за инверсия на предлога за гръцки, е схванал примера, но не е успял да го предаде. Затова е прибягнал до съвсем изкуствена конструкция, въвеждайки синонимен предлог на естественото му място и повтаряйки първия след думата: вместо **до насъ прндн — къ намъ доже и прндн**[23].

Не особено понятното определение на силепсиса също е довело преводача до неразбирането му и в резултат се е стигнало просто до езикова грешка — погрешно отнасяне на дума: **рѣчь иже иединомь нѣчесомь и дъвоемь или о мнозѣ обыште творашти** предава φράσις τὸ ἐφ ’ἑνός τινος κατὰ δύο ἢ πλειόνων κοινοποιοῦσα, като δύο е отнесено към ἑνός τινος вместо към πλειόνων; вероятно и предлогът κατά е бил лошо прочетен като съюза καί. Случаят с примера към тази фигура е коментиран от Бешарова[24]; пак в нейното изследване са приведени и справедливите забележки на по-старите учени за неправилното третиране на ономатопеята още в гръцкия текст, където е пропусната тъкмо специфичната черта на този троп, състояща се в създаване на дума по *звуково* подобие на предмета, и съответно е даден неподходящ пример, при това с лъжлива етимология; славянският книжовник пък смесва **свѣтъ** със **сватъ** (вж. бел. 14).

В гл. 11 един пропуск на гръцкия текст води до същия пропуск в славянския; и в двата текста това прави смисъла неясен: „двама души с едно и също собствено име“; τὸ αὐτὸ κύριον ὄνομα ἐχόντων в пълния текст е станало „двама души със собствено име“, τὸ κύριον ὄνομα ἐχόντων — **истовоє има имоуште**.

Правилното определение с неправилен пример на ἀστεϊσμός е предадено съвсем точно, със същата грешка в лицето (вж. по-горе).

Въпросът за σχῆμα — **образъ**, е засяган нееднократно в научната литература[25]; наистина славянският текст е съвсем непонятен и в определението, и в примера, където ὁ κύριος ’Ιωάννης, ὃν ὁ θεὸς ἐλεήσει, καλὸς

---

[21] Филарет, митр. О русской риторике XI века. — ЖМНП, ч. 9, 1836, № 2, с. 235.

[22] J. Besharova. Цит. съч., с. 17, note 2.

[23] По изданието на Б. Ст. Ангелов (вж. бел. 3), 99—105.

[24] J. Besharova. Цит. съч., с. 21.

[25] Пак там, 41—43; срв. Е. Э. Гранстрем и Л. С. Ковтун. Цит. съч., 104—105.

ἄνθρωπός ἐστιν е предадено с гъ Ноаннъ иего же помнлоуи добръ чакъ иесть. Изказаното както от Бешарова, така и от Гранстрем и Ковтун предположение, че и в гръцкия пример κύριος има значение „бог", при което би се получил не солецизъм, а нещо просто неразбираемо, е неприемливо: гръцката фраза е съвсем прозрачна — κύριος може да се отнесе само към Йоан, защото инак тази дума в именителен падеж би се оказала между члена и името, където узусът на гръцки допуска само определение или пояснение към това име, но не и подлог на подчинено изречение. (А това изречение си има подлог — θεός, който славянският преводач нарочно изпуска.) Нещо повече, в традицията тази фигура е известна: Григорий Коринтски дава почти същия пример, който за щастие напълно изключва всякаква двусмисленост: ὁ Φίλιππος, ὃν πάντες μισοῦσιν, ἀγαθός ἐστιν[26].

Още няколко примера, показващи недостатъчното разбиране на гръцкия текст от преводача: в гл. 10 не е схванатa синтактичната връзка в гръцкия текст — κατά τινα τοῦ ἐξ οὗ λέγεται ὁμοιότητα е преведено нѣ по чесомоу отъ него же глеться по подобнѭ, т. е. τινά не е отнесено правилно към ὁμοιότητα, а е схванато независимо, поради което текстът е станал неясен. В гл. 18 определението на ндравнѥ е станало непонятно поради неправилния превод на μετά с винит. „след" като μετά с родит. „с"; получава се нищо незначещият израз слово съ обыштнмь назнамененнѥмь, като отнасящото се към λέξις причастие προσνεμομένη е останало непреведено; в резултат читателят на славянския текст може да разбере за какво става дума само от примера. Съвсем неразбрано — и оттук неразбираемо за читателя — е и определението на просопопеята. На гръцки: „просопопея е, когато някой приписва на неодушевени лица [предмети], а понякога и думи" е предаден съвсем изкривено: лнцетворенние же иесть ѥгда кто къ бездоушьнѣимъ акъı къ тѣлѣси дроугонцн н словеса стрнна прнлагаѥть, като στρηνά е останало неразбираемо и за И. И. Срезневски[27].

Нека отбележим и неправилния превод на някои отделни думи: ἐτυμολογέω е предадена с готовословнтн; грешката се дължи на омофонията между ἕτοιμος и ἔτυμος (готов и верен, истински) — смисълът явно не е дошъл до преводача. Ἐπίτασις, риторически термин за стил: интензивен, преувеличен, емфатичен, е преведен с продлъженнѥ и продлъжанние; Срезневски обособява втората дума в отделна статия със значение „увеличение", но примерът му е harax от нашия текст. Μειδιασμός — „усмивка" е преведено с оукоръ.

Както се вижда, качеството на славянския превод не е твърде високо — и като предаване на гръцкия текст, и като текст сам по себе си. Голяма част от него може да се разбере само с помощта на гръцкия оригинал, което означава, че и за средновековните читатели той е бил трудно възприемаем; може би това е и част от причината за слабото му разпространение както в ръкописната традиция, така и в езиковата и школската практика. Огромната част (всъщност почти всички) от термините си остава хапакс легомена, отсъствува каквато и да било податка за по-нататъшно разпространение на съчинения от подобен характер (преводни или компилативни) чак до XVII в.[28] (Тук става дума за риторически, а не за граматически съчинения, каквито в славянското средновековие има значително повече — не само преводни, но и оригинални.)

---

[26] Greg. Corint. de trop. 27, Walz 8, 778.

[27] А. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. I—III. СПб., 1893—1903, s. v. стрнньıн.

[28] А. Филонов. Цит. съч., 4—18.

От изложените наблюдения може да се направи заключението, че славянският текст на Хировосковия трактат се явява наследник на едно твърде обособено от хомогенната византийска риторическа традиция отклонение от нея. В пълния гръцки текст явно се наслагват два пласта — нов (схематичен, отчетливо структуриран, християнски и с по-ниско равнище на възприемане и препредаване на античния културен слой от обичайното), който е водещ, и (условно) стар, традиционен. Без да настояваме на хипотезата за хронологическия приоритет на конкретния „нов" пласт, която може да се провери само чрез детайлно проучване на гръцката ръкописна традиция, трябва да отбележим, че той е достатъчно устойчив, което се доказва от наличието на анонима. В съкратения си вид трактатът показва този нов, християнски пласт в чист вид и тъкмо него избира компилаторът от IX в. Славянският книжовник превежда текста просто поради това, че той влиза в състава на целия превеждан подред гръцки сборник, при което се е оказал в значителна степен в невъзможност да разбере, а понякога да предаде смисъла на гръцкия текст (разгледаните примери за това са само малка част от неточностите в славянския текст; коментирането на останалите изисква подробни справки с ръкописната традиция). Причините са или недоброто качество на извода, или непредаваемостта на гръцки езикови явления, или неразбирането, а най-вече пълното непознаване на огромната система на античната и византийската риторика, чиято богата традиция му е съвсем чужда.

Тази отчужденост е и причината да бъде преведен трактат не за намирането или подреждането на словата, основни в богатата риторическа култура на Византия, а за нещо второстепенно, за украшенията на речта. Този избор има обаче и вътрешно основание: за новопокръстеното славянско общество главните стълбове на класическата риторика са просто излишни, както е излишна и самата класическа (във византийско издание и учебна) риторика, чиито плодове се усвояват не по пътя на школското образование, а чрез непосредствен прочит на гръцки текстове, в които тя е заложена имманентно[29]; затова пък учението за тропите и фигурите е достатъчно широко и общоприложимо към всякакви текстове, включително и християнски (да не забравяме, че някои украшения имат не само стилистична, но и лингвистична същност, например катахрезата).

Тук опираме до въпроса за отношението между византийското и славянското образование. Явно е, че грижливо поддържаната и ревниво лелеяна през цялото византийско хилядолетие вярност към античната традиция, основа на цялото образование на византиеца, е останала напълно чужда на славяните. Твърде интересен е въпросът за училищата, учебните предмети и методиката на обучение в славянския Изток през Средновековието, практически неразработван досега. Едно може да се каже още тук: те не са били сляпо подражание на византийските (или поне на константинополските) — инак подобна традиция би била далеч по-разпространена; у нас няма и помен от огромната маса преписи, коментари и нови издания на риторически съчинения.

Затова и преводът на Хировосковия трактат остава изолирано явление в славянските литератури. Издънка на една дълбока и мощна езическа и елинска традиция, той си остава съвсем чужд на християнското Средновековие. И въпреки че библейските и патристичните текстове могат да се описват с термините на тази традиция, такова описание си остава напълно външно и по същество ненужно за разбирането им. Новата епоха ражда нови методи на подход към текста, представителна за които е библейската екзегеза — но това е съвсем друга тема, към която трактатът на Георги Хировоск има само косвено отношение.

---

[29] С. С. Аверинцев. Славянское слово и традиции эллинизма. — Вопросы литературы, 1976, № 11, 152—162.

СРЕДНОВЕКОВНИЯТ ТИП КНИЖОВНА ДЕЙНОСТ И ПРАКТИКАТА НА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ

ЛИЛА МОНЧЕВА

За да се определи типологията на средновековната книжовна „технология" като общ и частен проблем, е нужно да се уточни преди всичко субектно-обектното съдържание на съотношението писател—текст в рамките на епохата. Наличните оскъдни изследвания обезкуражаващо сочат изключителната сложност на проблема и трудностите, съпровождащи научното му изучаване[1]. Тази сложност има два основни аспекта. Първият произтича от установените в медиевистичната наука категории за анонимността на автора и компилативността на текста. Тези категории с въздействието си на аксиоми предварително ограничават всякакво научно дирене, свързано с теоретичното проучване на творческия процес. Вторият аспект се проявява в преплитането на художествено-естетическите с философско-гносеологичните, теософските и богословско-доктриналните предпоставки, обуславящи културния статус на средновековния автор и идейно-художествената нормативност на текста.

Отчитайки изключителната сложност на изследователската работа по средновековната книжовна „технология", не се осмелявам да изчерпя проблема, а ще изложа само някои свои съображения върху средновековния тип книжовна дейност, разгледана в културно-исторически аспект, който включва и практиката на старобългарските писатели. Тези съображения ще бъдат основани на наблюдения над културата на т. нар. византийски регион, т. е. над културата на православните народи на Югоизточна Европа. Известно е, че в ранновизантийския период се формират общоестетическите белези на християнската култура като цяло и че по-късно православието и западното католичество тръгват по специфичен път на културно развитие. Ето защо при трактовката на средновековния тип книжовна дейност приемам за основни принципите, които се оформят в практиката на византийските книжовници от V—VIII в., тъй като считам, че точно те лягат в основата на средновековното европейско литературно творчество — и православно, и католическо (латинско).

Струва ми се, че категориите анонимност и компилативност, макар и характерни за средновековната литература, не трябва да се възприемат като

[1] Вж.: Д. С. Лихачев. Текстология. Изд. 2-ое. Л., 1983; E. R. Curtius. Europaische Literatur und Mittelalter. Bern, 1948, p. 50; P. Zumthor. Le poète et le texte. — In: Essai de poétique médiévale. Paris, 1972, 64—100; Д. М. Буланин. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. — ТОДРЛ, т. 37, 1983, 1—13.

безусловно емблематични за стила на епохата, тъй като тези категории характеризират и художествената практика на античността. Разбира се, там те се развиват върху друга естетическа база, но с понятийното си съдържание анонимността и компилативността като естетически категории преминават в християнската литература. Пример за това са „центоните", които от времето на Август (Озидиус Гета) през раннохристиянската епоха (Антония Проба IV в.), та чак до епохата на Ренесанса („Lanx satura", 1657 г., Германия) включват стиховете на Вергилий[2]. Липсата на юридически закрепено авторско право е еднакво типична за двете епохи — античната и средновековната. По-правилно е да се търси отговорът на въпроса, как се осъществяват естетически категориите анонимност и компилативност в античността и Средновековието. Този въпрос се налага съвсем правомерно, защото авторската анонимност и компилацията в естетическата си реализация са зависими от прагматиката на текста, а прагматиката на текста се мени съобразно с идеологията и културните нужди на епохата. Функциите на текста, свързани с определени идейно-естетически задачи, безспорно налагат определен тип художествена структура, изградена със средствата на определен тип книжовна „технология". В античността анонимността и компилацията като фактори на книжовната дейност са стояли в основата на подражанието и литературната мистификация. В християнската литература тези фактори вече придобиват нова, различна оперативност. Те обуславят аналитико-синтетичната работа над текста, което довежда до създаването на определен тип писменост.

Според мен средновековната писменост — това е писмеността на „пулсиращия текст", който е способен многократно да се свива и разширява, оставайки само един структурен модул. Този модул може да образува множество текстови комбинации и рекомбинации. Именно „пулсацията" на текста поддържа неговия живот в условията на художествения канон и идейната догма. Но тази способност на средновековния текст не се ражда спонтанно, тя се оформя в продължителна и доста сложна книжовна практика.

Както е известно, през първите векове на нашата ера се създава и натрупва християнската литература. Първият, „апостолическият" век поставя началото ѝ с писмата на апостол Павел — най-ранните християнски паметници. В края на I и началото на II в. от н.е. вече се появяват свещените книги — Евангелията, Апостолът. Следващият — II в., разширява кръга на литературата с първите християнски литературни подражания — това са подражанията на паулианската епистолография в посланията на Поликарп, Игнаций и др. И вече през този век е направен опит да се изгради текст върху текста. Това е херменевтиката на свещеника от Иераполис във Фригия Папий, който се опитва да обясни моменти от Свещеното писание, като използува устни свидетелства, чути и записани от самия него. С други думи, през II в. от н.е. християнската литература все още се изгражда, прецизирайки своите източници (античната философия, староеврейската писменост и устната традиция). От друга страна, синтезът на различни по произход традиции в християнската литература създава предпоставки за появата на ереси, което пък на свой ред налага необходимостта от анализ и тълкуване на основните свещени текстове. През III в. от н.е., века на християнската екзегетика, започва аналитичната работа над текста. Нейното начало е поставено в херменевтиката на Климент Александрийски и екзегетиката на Ориген, при което именно Ориген извършва първото преобразуване на библейския текст в хомилия[3].

[2] Federico Carlos Saihz de Robles. Ensajo de un Diccionario de la literatura. T. I. Aguilar, 1965, p. 182.

[3] Histoire des littératures. — In: Encyclopédie de la pléiade. Paris, 1955, p. 590.

Епохата на „отците на църквата“, епохата на патристичната литература от IV—V в. при цялото богатство и внушително разнообразие на книжовната продукция в основната си насоченост е обвързана с основополагането на християнската църква и уреждането на литургичната ѝ практика. Патристичната литература, която в количествено отношение неимоверно обогатява първоначалния основен фонд на средновековната писменост, в книжовно-технологично отношение следва традициите на късноелинистичната литературна практика. С пълно основание може да се каже, че този период си остава „най-авторският“ в историята на християнското литературно Средновековие. Период, родил не само много автори, но и авторски индивидуалности с лично отношение към съвремието си и със собствен стил. На последния факт между впрочем обръща внимание още Михаил Псел в посланието си до вестарха Потос[4]. Разбира се, в „патристичния“ текст също се включва чужд материал, но чуждият текст е използуван предимно чрез цитиране, по начин, характерен за античната традиция. Патристичната литература обаче ускорява процеса на установяването на собствено християнската книжовна „технология“. Как става това?

Поставеният от апостол Павел христологичен проблем и неговата връзка с проблема за триипостасната същност на бога намират идеологическо потвърждение и художествено-естетически се разгръщат в съчиненията на отците на църквата. Патристиката практически разрешава проблема за художествения канон чрез произведенията на „великите кападокийци“ и Йоан Златоуст, чрез философско-естетическите трактати на Августин и Дионисий Ареопагит, но истински кодифициращата роля на канона за по-нататъшната дейност на християнските писатели се проявява едва след окончателната теологична обосновка на догмата, изкристализирала в постановленията на редица църковни събори, включително и на Седмия вселенски събор (787 г.), който слага край на иконоборчеството и премахва и последните съмнения относно правилността на образния канон. Но Седмият църковен събор регистрира края, а активното изграждане на канона започва още през V в., след Ефеския събор (431 г.), утвърждаващ двуединната природа на божия син.

Наложи се да припомня тези всеизвестни факти от църковната история, защото регламентирането на художествено-изобразителния канон има определящо значение за формирането на средновековния тип книжовна практика. Този тип се оформя именно през VI—VIII в. Установяването на изобразителния и по-точно — на „образния“ канон, имащ за основа не само неоплатонизма, но и теософията на „паулинизма“, налага привеждането на всички естетически категории в порядъка на непроменливите величини, образуващи метафизичната, трансцендентната същност на изобразяваното. В порядъка на непроменливите естетически величини художественият текст, както и всички останали категории, трябва да стане „трансцендентен“, т. е. непроменлив, независим от времето, пространството, необвързан с етноса и със социокултурната ситуация, с други думи — да стане идентичен на идеята. Но съдържайки само божествената идея, текстът трябва да придобие и универсална функционалност, като запази възможностите си за историческа актуализация и реактуализация. И така от IV до началото на IX в., в периода, определян като „собствено византийски“, се провежда голямата аналитико-синтезираща работа върху раннохристиянското наследство. На повърхността на тази дейност стоят херменевтичните и екзегетичните традиции на III в., но по същество това е качествено нов етап в книжовната практика. Новото е това, че

[4] A. Mayer. Psellos Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazians. — BZ, XX (1911), 27—100.

анализът на текста се съпровожда с неговия синтез. Текстът не само се тълкува, обяснява, но от него се извлича най-основното от гледна точка на догмата на канона. Създава се нов текст.

Така се стига до основната преработка на свещените книги и патристичната литература, при което текстът в извлечения, подборки и кратки редакции се привежда в есенциално състояние и се облича в нова, синтетична по характер форма от типа на катената и еклогата. Това не е обикновена ревизия на каноничната литература, а е преработка на непосредствено обвързания с култовата практика основен литературен фонд. Преработката се извършва в конструктивни модели, улесняващи книжовната „технология", която е задължена да се съобразява с догмата и канона. Неслучайно „Ареопагитиките" започват да функционират именно през VI в.

Ако трябва да определя типа книжовна дейност на православния християнски ареал, бих я определила като *технология на синтетичните форми, изградена върху есенциалното движение на текста,* онова движение, което П. Зюмтор нарича „la mobilité essentiel du texte"[5]. При този тип книжовна дейност особено важна роля играе композицията, която придобива значение на структурообразуващ фактор, свързващ текстовите модули в микро- и макроструктури. На значението на композицията обръща внимание и Р. Пикио, който определя компилацията и композицията като две нива на съставителската работа, имайки предвид славянските сборници, но това важи и за отделното произведение[6].

Показателно явление за книжовната практика на VI в., известна с подборката, фрагмента и детайла, са „Любовните писма" на Аристенет, съставени от подборки от антични произведения и свързани в цяло от авторския коментар[7]. Сборникът с писма на Аристенет доказва всеобщия характер на средновековната естетическа норма, подчиняваща и явления от друг културен порядък (в случая — рецидив на античната епистолография).

Този тип книжовна дейност стимулира анонимното авторство. И действително в сравнение с III—V в. периодът VI—VIII в. е период на преобладаващата в количествено отношение анонимна продукция. При това анонимният автор е не само подражател, но и компилатор, съставител и редактор. Така ролята на анонима е доста усложнена и не може да се обясни единствено с ограниченията, наложени от авторитарния принцип.

От IX в. нататък християнската книжовна практика оперира с готовите формално-структурни модели, опирайки се върху традицията на книжовния синтез.

Първите български писатели се включват в книжовната практика на епохата в момент, когато тя вече е получила своята технологическа завършеност и естетическа кодификация. Компилацията — в оня смисъл, в който я разгледахме — се прилага и от старобългарските книжовници като основен начин на изграждането на текста. Според установената по това време (IX—X в.) книжовна практика старобългарските писатели интензивно използуват синтетичните форми, създадени на византийска почва, а и сами извършват синтезираща работа над преводните текстове.

Още епископ Антоний посочи използуването на катената в беседите на Константин Преславски от неговото Учително евангелие[8]. На Третия летен

---

[5] P. Zumthor. Op. cit., p. 71.

[6] R. Picchio. Compilation and Composition: Two Levels of Autorship in the Orthodox Slavic Tradition. — Cyrillomethodianum, V, 1981, 1—4.

[7] R. Hercher. Epistolographi graecii Parisiis, 1871; Т. В. Попова. Византийская эпистолография. — В: Византийская литература. М., 1974, с. 198.

[8] Антоний, епископ. Из истории христианской проповеди. СПб., 1892, с. 181.

колоквиум по старобългаристика Ф. Томсън представи нагледна схема на съставянето на „Златоструя“, в която значително място заема еклогата[9]. В последните години У. Федер методично отстоява възгледа за Симеоновия (Светославовия) сборник като „компилация на компилациите“[10]. В монографията си за българската литература от IX—X в. Е. Георгиев посочи аналитико-синтезиращата работа на Йоан Екзарх над Дамаскиновото съчинение „Πηρή γνώσεως“, от 100-те глави на което старобългарският книжовник превежда и редактира само 48[11]. От този тип е и работата на Йоан Екзарх над „Шестоднева“, където към основния текст на съчинението на Василий Кесарийски той включва и произведенията на други византийски писатели, включително и хомилиите на Йоан Златоуст, създавайки по този начин „компилация на компилациите“[12].

Типологията на книжовната практика на старобългарските писатели от IX—X в. включва и още един момент, съществен за изясняване на отношението на българската (и по-общо — на славянската) традиция към съвременната ѝ византийска книжовна практика. Става дума за един общ типологичен момент, който е свързан с прагматиката на текста и се проявява в създаването на форми с пределно разширена функционалност. На практика това означава енциклопедизация на съдържанието на текста и утилитаризация на функциите му.

Епохата на „развития византинизъм“ (IX—XII в.) дава енциклопедичните сборници и наръчниците с утилитарно предназначение от типа на „Мириобиблиона“ на патриарх Фотий, наръчниците по военно изкуство на Лъв VI и „Книга на церемониите“ на Константин VI Порфирогенет. Разбира се, тези паметници на гръцката писменост са със светски характер, но те са показателни за една нова, съвременна тенденция във византийската книжовна практика, която не остава непозната за първите български книжовници. Пример за това са Симеоновите сборници. Включващи (съобразно с културно-историческата необходимост) произведения на ранновизантийската литература, по състав те са енциклопедични, а по предназначение — многофункционални и утилитарни, съставени за „всеки случай“ и удовлетворяващи както нуждите на християнското просвещение, така и нуждите на християнската обредност.

Типът книжовна дейност на писателите от най-ранната епоха на българската писменост е характеризиран и исторически засвидетелствуван в заглавието на Симеоновия (Светославовия) сборник и в стихотворната похвала на Симеон, включена в същия сборник. Така в заглавието се казва: Сѣборъ отъ многъ оц҃ъ. тълкованиа о неразоумныхъ словѣсьхъ. вь є҃ѵаггелиѥ. и въ ап҃лъ. и въ ннѣхъ книгахъ. въ кратцѣ сложены на памать и на готов отъветъ.

И в похвалата:

Ѥже акы бъчела любодѣльна
Съ вьсакого цвѣта псаноу
Сѣбьравъ акы в еднѣ сътъ...[13]

---

[9] Ф. Томсън. Планът на съставянето на „Златоструя“ (доклад, четен на Третия летен колоквиум по старобългаристика в София, 1982 г.).

[10] W. Veder. I. Elementary Compilation in slavic. — Cyrillomethodianum, V, 1981, 49—66; 2. Изборник 1076 года — компиляция из компиляций. — IX Международный съезд славистов, Киев, 1983. Резюме докладов и письменных сообщений. М., 1983.

[11] Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X век. С., 1962, с. 219.

[12] Пак там, с. 228.

[13] Цит. по М. Генов и Б. Ангелов. Стара българска литература (IX—XVIII в.). С., 1922, с. 91.

Тенденцията към утилитаризацията на литературата и прагматизацията на текста се проявява и в съставянето на Учителното евангелие, в което Константин Преславски, попълвайки годишния църковен календар с беседи за всяка неделя, на практика превежда, редактира и сам създава произведения, удобни за произнасяне „при всеки случай". Прагматизацията на текста като белег на раннобългарската книжовна практика се проявява и по отношение на отделното произведение. Пример за това са хомилиите схеми на Климент Охридски, които по същество са практическо пособие за начеващите проповедници и служители на християнския култ.

В заключение трябва да се каже, че определението на старобългарската писменост като „компилативна" в никакъв случай не би трябвало да се приема като нейна негативна оценка. Такава е тази оценка от съвременна гледна точка, но от гледна точка на средновековната книжовна практика компилативният характер на старобългарската писменост е нейно голямо достойнство. Защото, ако според културната нужда старобългарските книжовници се обръщат към ранновизантийската литература, то според установената книжовна практика те адаптират и усвояват тази отдалечена от тях във времето литература в стила на епохата, служейки си с най-съвременните принципи и средства на книжовната „технология". Това всъщност обяснява и „чудото" на българската книжнина, която още с появата си носи зрелостта и майсторството на класическо художествено творчество.

ЖАНРОВИ ПРОБЛЕМИ И ОСОБЕНОСТИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА БЕЛЕТРИСТИКА

МАЙЯ ЙОНОВА

Обемът на понятието старобългарска белетристика все още не е достатъчно изяснен. В историята на българските медиевистични изследвания е засвидетелствувана по-разширена представа за този дял от старобългарската литература — в книгата на Йордан Иванов „Старобългарски разкази“[1] са включени творби с различна жанрова характеристика: проложни жития, разкази за мощи, части от похвални слова, исторически разкази. В системните курсове по старобългарска литература[2], както и в по-късни изследвания[3] старобългарската белетристика се възприема по-определено и терминологично изчистено — разглеждат се ограничен кръг произведения, предимно преводната белетристика с антична, източна и средновековна тематика и някои оригинални старобългарски творби. За основен жанров признак, който отграничава белетристичните произведения, в изследването на Л. Грашева се приема „разгърнатата в повествователна форма светска тема“[4].

Към белетристиката, или по-точно „на границите на белетристиката“, някои изследователи отнасят и патеричните разкази[5]. Голяма част от тях са тематично и структурно свързани с агиографията и наподобяват новелистично разработените разкази за мощи, в други изследвания те се разглеждат като междинен жанр между агиография и белетристика[6].

Класификацията на старобългарската литература по жанров признак може да бъде извършена само ако се уточнят всички съществуващи жанрови форми в нея, като се имат предвид генезисът и функцията им. Трите тематични кръга — античен, източен и средновековен—представят най-разнообразни по произход и особености творби, възникнали в различни етапи на литературното развитие. Затова при изясняване на жанровите форми логическата класификация принудително се заменя с описателна.

---

[1] Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935.

[2] П. Динеков. Стара българска литература. Ч. 1. С., 1950, 145—167. Също и в: История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962, 164—178.

[3] Л. Грашева. Старобългарската белетристика. — Септември, 1967, № 3, 220—232.

[4] Пак там, с. 221.

[5] Св. Николова. 1. Патеричните разкази в историята на старата българска литература. — В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 1. С., 1971, 167—191; 2. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, с. 133.

[6] Кр. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, 89—90.

В литературната теория жанрът се определя като историческа категория, динамична и променлива в своето развитие[7]. Елементите на архаика се запазват в жанра, но само чрез непрекъснатото им обновление и осъвременяване[8]. Включвайки се в една жанрова традиция, произведението може да притежава нови композиционни и сюжетни отлики и по този начин отвътре да изменя облика на жанра. Така жанрът осигурява единството и непрекъсваемостта на литературното развитие. Това особено важи за произведенията на старобългарската белетристика, защото много от тях са възникнали преди оформянето на специфично средновековната жанрова система, но благодарение на адаптирането им — и идейно-тематично, и жанрово, те се приемат и развиват в православната литература на славянския свят.

Жанровите означения на произведенията на старобългарската белетристика в ръкописите често са условни и не дават ясна представа за жанровата им природа, но помагат за изясняване на възприемането им в славянската литературна традиция (доколкото голяма част от тях са преводни) и за начина на включването и разпространението им в една позната жанрова система. От библиографиите на староруската повест на В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровска[9] и на А. А. Назаревски[10] може да се установи, че заглавията често са и указатели за жанровото функциониране на белетристичното произведение като богослужебно или чисто занимателно четиво — например от осемдесет преписа на повестта „Варлаам и Йоасаф", представени в библиографията на Назаревски, двадесет и три носят жанровото означение „житие". Някои от белетристичните произведения се включват (цялостно или частично) в определени устойчиви състави и често променят фабулно-сюжетните си особености и идейните си акценти — части от „Варлаам и Йоасаф" (т. нар. притчи) се включват в състава на Обикновения пролог като назидателно християнско четиво[11], а Псевдо-Калистеновата Александрия съставя част от първата и втората редакция на Елинския и Римски летописец и се възприема главно като историческо четиво[12].

Особено важен проблем за жанровата характеристика на старобългарската белетристика са откриването и изследването на първичните, основни или *примитивни* жанрови форми. В исторически план те съществуват самостоятелно, а при писменото оформяне на по-големи повествователни цялости се включват като структурни единици в тях — това са писма (кореспонденцията на Александър), отчети за пътешествия, мемоарни записки, фолклорни легенди, притчи и др.[13] Те започват да се разпространяват и самостоятелно, като наличието им свързва старобългарската литература с развитието на литературния процес в по-широки временни и пространствени очертания.

Александрията в двата си основни варианта — Хронографическа и Сръбска, е една от най-популярните белетристични творби в славянския свят. По отношение на нея за първи път в литературната теория на старобългарската литература се прилага означението *роман* — „С богом починајем романац,

[7] Б. Томашевский. Теория литературы. Поэтика. М., 1927, 158—162; Р. Уэллек и О. Уоррен. Теория литературы. М., 1978, 242—255.

[8] М. Бахтин. Проблеми на поетиката на Достоевски. С., 1976, с. 122.

[9] Библиография истории древнерусской литературы. Древнерусская повесть. Сост. В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская. Вып. 1. М.—Л., 1940.

[10] Библиография древнерусской повести. Сост. А. А. Назаревский. М.—Л., 1955.

[11] И. Н. Лебедева. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Л., 1985, 70—89.

[12] В. Истрин. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893, 123—139, 140 и сл.

[13] Известно е например, че Псевдо-Калистеновата Александрия съдържа много митически и полулегендарни писма, които някои изследователи смятат за основа на романа. Вж. В. Истрин. Цит. съч., 20—21, където са посочени някои мнения.

житије и повесу. . ."[14] Трябва обаче да се има предвид, че това заглавие се открива в един ръкопис (Михановичевия), който Р. Маринкович в своето изследване на историята на текста на Сръбската Александрия отнася към третата четвърт на XVI в.[15] По това време Сръбската Александрия става особено популярна сред южните и източните славяни. В изследванията често се изтъква тематичната и стилистичната ѝ близост с рицарския роман[16]. Към западно жанрово влияние насочват и формите на имената на героите от Троянската война — когато посещава Троя, Александър научава за Календуша (Агамемнон) и Мелауша (Менелай). На базата на тези форми на собствените имена в Троянската притча Б. Цонев доказа западния ѝ произход. Всичко това прави логично предположението, че както самата Сръбска Александрия търпи западно жанрово влияние, така и названието „роман" към нея е приложено по западен образец.

По отношение на Хронографическата Александрия, която много рано става известна в славянския свят (през XII—XIII в. вече се появява съединена с хрониката на Йоан Малала)[17], това означение не се употребява. Следователно средновековното название „роман" не означава теоретично съзнание за жанра на произведението. Това, разбира се, не значи, че Псевдо-Калистеновата и Сръбската Александрия не са романи. Псевдо-Калистеновата творба за Александър е всъщност *елинистически* роман[18]. Определянето на жанра на това произведение предизвиква доста разногласия и затруднения в науката[19]. В елинистическия свят стават популярни любовно-приключенските романи, изпълнени с многобройни разкази за пътешествия и авантюри[20]. Те са типичните елинистически романи. Псевдо-Калистеновата Александрия се формира през III в. от н.е., като в нея се обединяват исторически, фолклорни и географско-етнографски тенденции[21]. Съчетавайки историческия разказ за живота на една прославена личност с фантастично-фолклорни предания и легенди за чудесни страни, Александрията отразява духа на късната античност, когато колективното начало губи своята ценност и най-важен става частният живот на човека — разбиране, което намира израз в жанровата форма на елинистическия роман. Особено важно е, че освен тази жанрова форма чрез Александрията в старобългарската литература навлизат много елементарни, *първични жанрове* — писма (кореспонденцията на Александър се полага в основата на романа), отчети за пътешествия, мемоарни записки, вероятно дневници. Всички те са вмъкнати, „вставни" жанрови форми в текста на творбата. Поради добрата циклизация и единното организиращо начало — образа на Александър и неговата предопределена съдба, тези жанрови форми функционират като сюжетни похвати, но в исторически план те са самостоятелни. Жанровата система на късната античност е екстен-

---

[14] Ђ. Трифуновић. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1974, с. 287.

[15] Р. Маринковић. Српска Александрида. Историја основног текста. Београд, 1969, 273—283.

[16] О. В. Творогов. Стилистические особенности романа об Александре Македонском. — В: Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. Издание подготовили М. Н. Ботвиник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.—Л., 1965, 145—183.

[17] В. Истрин. Цит. съч., 135—136.

[18] Е. А. Костюхин . Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972, 22—36.

[19] Вж. напр. Б. Богданов. Проблеми на жанра в античния роман за Александър Македонски. — Лит. мисъл, 1979, № 7, 105—118 и посочената там библиография.

[20] Ф. А. Петровский. Византийский роман. — В: Византийская литература. М., 1974, 231—245.

[21] Е. А. Костюхин. Цит. съч., с. 35.

зивна, новите жанрови образувания са типологически сходни с т. нар. менипея (Менипова сатира). М. Бахтин обръща внимание на изключителната жизненост на този конгломерат от първични жанрове и на значението му за развитието на литературата на Средновековието[22]. Александрията прави достояние на старобългарската литература и това явление. При менипеята, както и в романа за Александър, фантастиката и авантюрата се мотивират вътрешно. Те създават изключителните сюжетни ситуации за „изпитване" на философската идея. Показателен в Александрията е епизодът на срещата на Александър с голите мъдреци — рахманите, където основната философска идея за невъзможността да се постигне безсмъртие в тленния свят се проявява чрез тези, които са постигнали земното съвършенство.

Важен проблем за определяне на жанровата специфика на този късноелинистически роман са възприемането и развитието му в славянските литератури. В руската ръкописна традиция Псевдо-Калистеновата Александрия се среща само в състава на исторически сводове. В. Истрин в своето основно изследване определя пет редакции, като първата и втората се включват съответно в двете редакции на Елинския и Римски летописец, свързват се с разказа на Малала за Александър и заемат една седма част от целия текст[23]. Следователно творбата функционира като историческо четиво и се възприема като част от хронографите.

Сръбската Александрия[24] също носи жанровата характеристика „роман", но тя е вече прелюдия към жанра *рицарски роман*. Изтъкнати бяха възможните образци на този своеобразен вариант на древната творба. Темата за вярната любов, разгърната чрез съпоставка на двете двойки (Ахил—Поликсена и Александър—Роксандра), новите фантастични епизоди, провиденциализмът — от началните пророкувания на влъхвите до последното пророчество на Йеремия, животът на Александър е предопределен — всички тези сюжетно-тематични атрибути на рицарския роман показват, че тази романична жанрова форма също става известна в старобългарската литература (текстът на Сръбската Александрия се среща в голям брой южнославянски преписи[25]). Доказателство е и фактът, че произведението никога не влиза в исторически сводове и компилации — то се възприема като самостоятелна жанрова форма с развлекателно-назидателен характер.

Средищно положение между рицарски роман и по-кратката повествователна форма — повестта—заема друго преводно произведение, т. нар. Троянска притча[26]. Наименованието ѝ е дадено от Ф. Миклошич[27] и е възприето в изследването на Б. Цонев[28], но то не отговаря на жанровата ѝ природа. Троянската притча е по-скоро *повест*, която е изградена върху легендарните предания на Диктис Критянина[29], мним участник в Троянската война. Този източник през Средновековието е много по-популярен от епоса на Омир, защото в него надделява типично средновековното чувство за историзъм и свидетелствата на „очевидеца" се приемат за по-достоверни. Троянската

---

[22] М. Бахтин. Цит. съч., 129—139.

[23] В. Истрин. Цит. съч., 69—139, 140—251.

[24] М. Н. Ботвиник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. Цит. съч.

[25] В цит. съч. на Р. Маринковић например е направен анализ на текста на 11 ръкописа, а други 17 са използувани за справки.

[26] Fr. Miklošič. Trojanska priča. — Starine, № 3, Zagreb, 1871, 147—188.

[27] Пак там, с. 147.

[28] Б. Цонев. За произхождението на „Троянска притича". — Сб. НУ, 1892, 1—21.

[29] Романите на Диктис Критянина и Дарес Фригийски са основа на средновековните повествования за Александър. Вж. напр. О. В. Творогов. Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. — ТОДРЛ, 1979, 1—31, и посочената библиография на с. 16.

притча, която прониква от Запад, също притежава характерните за рицарския роман теми и сюжетни особености — любовта, сбъдващото се предсказание, приключенията, но те са развити чрез по-малко фабулни епизоди, отколкото в Александрията. Въпреки близостта си със Сръбската Александрия по тематика и традиции Троянската повест се възприема в старобългарската литература по-скоро като Хронографическата Александрия. Тя също влиза в състава на исторически труд. В преведената през XIV в. Хроника на Константин Манасий Троянската притча е самостоятелно съчинение, вмъкнато след разказа на самия Манасий за троянските събития[30]. Троянската притча се открива само в два преписа от всичките седем на Манасиевата хроника[31], но развитието ѝ в руската литература показва, че на нея продължава да се гледа като на историческо повествование. Тя контаминира с Манасиевия разказ за Троянската война и новополученото произведение „Повесть о создании и попленении Тройском и о конечном разорении, еже бысть при Давиде, цари Июдейском" съставя 106-ата глава на Хронографа в редакцията му от 1512 г., но се среща и в многобройни самостоятелни преписи[32]. Тази нова повест, която и в заглавието си носи своето жанрово наименование, продължава традицията на тълкуване на Троянската притча като историческо четиво.

Жанровото означение *повест* може да бъде приложено и към три преводни белетристични творби с източен произход — „Варлаам и Йоасаф", „Стефанит и Ихнилат" и „Акир Премъдри". Те са твърде различни по произход и традиции и което е по-важно за нас, по композиционно-сюжетно изграждане, но могат да бъдат подведени под едно определение, като се има предвид условността и историческата променливост на всяко жанрово понятие. И в трите произведения се откриват по-кратки вмъкнати жанрови форми със самостоятелно сюжетно повествование — *притча-аполог, басня, загадка, поучение-афоризъм,* които са формирали повестите, а в средновековните славянски литератури имат и самостоятелен живот в състава на различни сборници.

Повестта за Варлаам и Йоасаф е едно от най-разпространените белетристични четива и именно затова изследването на славянската ръкописна традиция все още поставя проблеми пред медиевистиката. В наскоро издадената книга на съветската изследователка И. Н. Лебедева[33] многобройните славянски преписи на повестта са обединени според заглавията в пет основни групи (метод, прилаган и към гръцките преписи на повестта), като се застъпва схващането за два самостоятелни превода — сръбски от XIII—XIV в., към който възхожда и българската редакция на стареца Йоан, и руски от XII в.[34]. Доказателство за това се счита наличието на части от повестта в първата редакция на Обикновения пролог, като се приема тезата на В. Мошин[35] за първоначален руски превод на Пролога в Киевска Русия през XII в. Но доколкото проблемът за най-ранния превод на Обикновения пролог все още

---

[30] Текстът на хрониката на Манасий е издаден от I. B o g d a n. Cronica lui Constantin Manasses. Traducere mediobulgară făcută de la 1350. Text si glosar de Ioan Bogdan. Cu prefată de prof. I. Bianu. Bucureşti, 1922.

[31] М. А. С а л м и н а. О новом издании болгарского перевода хроники Константина Манассии. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. С., 1983, 105—107.

[32] О. В. Т в о р о г о в. Троянские сказания. Л., 1972, с. 152.

[33] И. Н. Л е б е д е в а. Цит. съч.

[34] Пак там, 56—69.

[35] V. M o š i n. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa 12—13 vijeka. — Zb. Historijskog inst. Jug. akad., Zagreb, 1959, vol. 2, 17—68.

не е решен окончателно (някои учени са склонни да поддържат мнението на М. Н. Сперански[36] за най-ранен атонски или константинополски превод на Пролога с участието на руски и южнославянски книжовници), въпросът за първоначалния превод на повестта все още чака допълнителни проучвания.

Напоследък бе изяснен и проблемът за произхода на повестта. Дълго време в науката се счита, че тя възхожда към биографията на Буда (Сидарт)[37], но съветският тибетолог Б. И. Кузнецов доказа, че между повестта и биографията на Буда има сходство само във фабулната експозиция[38] — и Буда, и Йоасаф са затворени във великолепни дворци, за да не се сбъдне предсказанието, и двамата при излизане от двореца срещат болен, старец и мъртвец (всъщност и тези срещи не са съвсем еднакви) и това ги навежда на благочестиви размишления. По-нататък във фабулно отношение не се открива никакво сходство. Според Кузнецов началната близост се обяснява с въздействието на общ прототип — сборник с нравоучителни разкази от фолклорно-литературен тип, който няма никаква връзка с будизма[39]. Тези сборници са били много популярни в Средния изток и Индия — такива са в основата си „1001 нощ", „Панчатантра", сборниците „джатак", съдържащи разкази за прераждания на Буда. Такъв фолклорно-литературен сборник дава началния писмен вариант на преданието за детството на царския син и сбъдващото се предсказание. В гръцката и славянската версия повестта получава нравствено-християнски облик и с това се обяснява функционирането ѝ като житие в славянската литература. Варлаам и Йоасаф са светци на християнската църква и повестта се помества в чети-минеите на митрополит Макарий под 17 ноември като житие на двамата отшелници. Във втората група преписи според класификацията на Лебедева[40] повестта носи жанровото означение *житие* — „Житие и жизнь преподобныхъ отець наших Варлаама и Йоасафа, душевная ради ползы съписано от преподобнаго отца нашего Йоанна Дамаскына". За включването на „Варлаам и Йоасаф" към богослужебните жанрове говори и фактът, че части от произведението се откриват в Пролога. В ръкописен сборник — пролог с поучения от XII—XIII в., в ноемврийския дял се откриват пет самостоятелни части от повестта[41] — притчи, с които Варлаам поучава Йоасаф: притчата за еднорога, за пребиваващите в монашески чин, за живота и смъртта, за царя и разумния съветник и за богатите и бедните. О. В. Творогов отбелязва 125 отделни преписа на притчата за еднорога, 128 на притчата за тримата приятели[42], които влизат самостоятелно в състава на най-разнообразни сборници — в Измарагди, Патерици, Златоусти. Относителната обособеност на притчите като самостоятелни сюжетни повествования се чувствува и в цялостния текст на повестта. И ръкописната традиция, и мястото им в цялото произведение ни дават право да обособим като самостоятелни микрожанрови цялости в старобългарската белетристика *притчите-аполози*. Трябва да се изтъкне една основна тяхна особеност — въпреки външното им сходство с новелистичния тип повествование, сюжетът

[36] М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, 40—41.

[37] Това мнение възниква в научните изследвания от средата на XIX в. и е подкрепено от Веселовски в рецензията му за книгата на А. Кирпичников. — А. Веселовский. Византийские повести и Варлаам и Иоасаф. — ЖМНП, 1877, 7, 122—154. По-подробна библиография вж. в цит. съч. на Лебедева, 10—27.

[38] Б. И. Кузнецов. Повесть о Варлааме и Иоасафе (К вопросу о происхождении). — ТОДРЛ, 33, 1979, 238—245.

[39] Пак там, с. 243.

[40] И. Н. Лебедева. Цит. съч., с. 57.

[41] Пак там, с. 72.

[42] О. А. Белоброва, О. В. Творогов. Переводная беллетристика 11—13 вв. — В: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 159.

им няма самостойно значение. Те са по-скоро „псевдосюжетни“ повествования, чиято единствена цел е да подготвят тълкуването, поуката, дидактично заявени в края на притчите.

Повестта „Стефанит и Ихнилат“ също има дълга история до превеждането си на славянски език[43]. Тя води началото си от индийския сборник „Панчатантра“, част от който е преведена на арабски с известни промени под името „Калила и Димна“. В резултат на неправилното тълкуване на арабските собствени имена гръцката и славянската версия се наричат „Стефанит и Ихнилат“. В композиционно отношение повестта представя т. нар. обрамчваща конструкция, която се среща и в други старобългарски белетристични произведения — „Сказание за железния кръст“[44] или някои патерични разкази. В славянската версия основна композиционна рамка става разказът за двамата царски съветници. Останалите обрамчващи разкази от другите части се възприемат по-скоро като тези, които си разказват Стефанит, Ихнилат, Лъвът и Телецът. Чрез тази усложнена композиционна структура в старобългарската литература се включва една обща особеност в развитието на повествователните жанрове — рамкираното новелистично повествование[45].

Интересен жанров проблем на тази повест е и наличието на самостоятелни форми вътре в нея — *басни* и *притчи*. Степента на сцепление между вмъкнатите жанрове в „Стефанит и Ихнилат“ е значително по-малка, отколкото в Александрията, затова самостоятелността и механизмът на циклизация на тези цялости са съвсем ясни. Басните в структурата на „Стефанит и Ихнилат“ понякога са много сложно организирани, среща се конструкцията басня в басня. Героите на басните са животни, но в повестта те не са алегории на определен житейски тип, а условни персонажи с разностранни прояви[46]. Басните в „Стефанит и Ихнилат“ се причисляват към прозаическата дидактична басня, която има своя история и път на развитие в световната литература[47]. Основен композиционен похват в повестта са диалозите, но всички те са изградени от по-малки единици — *афоризмите*. В повестта за Акир Премъдри[48] афоризмите сентенции са обособени и композиционно и относителната им самостойност е още по-ясна — това са поученията и укорите, които Акир отправя към племенника си Анадан. В много случаи тези поучения напомнят за народните поговорки и пословици и това е съвсем естествено, тъй като и в повестта за Акир те са израз на древната източна мъдрост. Типологически те наподобяват сборниците с афоризми на Менандър и Демокрит в античната литература[49] и специфичния средновековен жанр „мъдри мисли“. Откъси от поученията на Акир се срещат и самостоятелно в състава на различни сборници[50]. Афоризмът също може да бъде разглеждан като една от първичните жанрови форми в старобългарската белетристика и да бъде обособен като самостоятелен микрожанр.

---

[43] Стефанит и Ихнилат, средневековая книга басен по русским рукописям 15—17 веков. Издание подготовили О. П. Лихачева и Я. С. Лурье. Л., 1969.

[44] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 3. С., 1978, 61—98.

[45] В. Шкловский. Художественная проза. Размышления и разборы. М., 1961, 155—255.

[46] Я. С. Лурье. Переводная беллетристика 14—13 вв. — В: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, 331—337.

[47] Вж. напр. статията за баснята в: Речник на литературните термини. С., 1973, 150—153.

[48] Текстът е издаден в монографията на А. Д. Григорьев. Повесть об Акире Премудром. Исследование и тексты. М., 1913, 236—264.

[49] Цит. съч., с. 152, 280—283.

[50] Цит. съч., 543—544. Вж. също А. А. Назаревский. Цит. съч., 30—31.

Повестта за Акир има древен асиро-вавилонски произход (вероятно възниква през VII в. пр.н.е.) и няколко различни версии. Липсата на гръцка версия затруднява изясняването на въпроса за произхода на славянската. В гръцката литература повестта дава основа на втората част на биографията на Езоп[51], част от която прониква и в България в преработката на М. Плануд. В старобългарската и старорускатa литература „Акир Премъдри" не се възприема като култово произведение и това обуславя съществените промени в късните редакции. Руската ръкописна традиция на повестта, която е по-добре изучена от старобългарската[52], показва, че тези промени се свеждат най-общо до динамизация и фолклоризация на сюжета, като се засилва и религиозно-поучителното внушение на повестта. Самостоятелни жанрови форми със сюжетна функция в състава на цялото произведение са *загадките,* с които египетският фараон изпитва съобразителността на Акир. Те са традиционни епически форми на източния фолклор, възприети и в литературните жанрове като чисто фолклорни новелистични по тип повествования. Като цяло повестта за Акир, за разлика от „Варлаам и Йоасаф", клони към по-краткия и динамичен тип повествование — новелистичния.

Термините новела и разказ не са получили в литературната теория точно разграничение. В българската литературна наука двете понятия се възприемат и употребяват като синонимни. Затова под „новелистично повествование" се разбира динамично повествование, при което сюжетният конфликт бързо се движи към своето разрешение. Същински представители на късата жанрова форма разказ в старобългарската белетристика са произведения от типа на разказите за Езоп, за кръвосмешението, за Теофана кръчмарката, след това чудесата — например чудесата на св. Георги, „Александър от Троада", разказът за произхода на самодивите, вероятно разказите за Соломон и др.

Разказът за произхода на самодивите и разказът за Александър от Троада могат да бъдат обединени от гледна точка на прякото им тематично съотнасяне с Александрията и с Троянската притча, но по фабулно-сюжетно изграждане те са твърде различни. Разказът за произхода на самодивите се открива напоследък в нови преписи[53], намира се и в един от сборниците на книжовника Ефросин от 15 в.[54], в който е преписана и Сръбската Александрия. Повествованието за дъщерята на Александър — Панора, която изпива живата вода и става невидима, наподобява кратка фолклорна новела от приказен тип. Мотивът за живата вода се среща и в източния фолклор (известни са например казахска и арменска приказка, в които се открива същият мотив), и в Талмуда (разказа за оживяването на рибите)[55]. Разказът за Александър—Парис от Троада, е по-разгърнато в сюжетен план произведение, което тематично не съответствува на преданията за Троянската война. В него е включен и друг мотив, свързан с византийско-арабските отношения, и като цяло произведението има ясна дидактична насоченост (жената като причинител на всички злини), очевидно продукт на християнското Средновековие.

---

[51] А. Д. Григорьев. Цит. съч., 316—354.

[52] Вж. напр. О. А. Белоброва и О. В. Творогов. Переводная беллетристика. . ., 170—180.

[53] А. Милтенова. Сказание за произхода на самодивите (Към въпроса за книжовната дейност на книгописеца Ефросин от XV в.) (под печат).

[54] Текстът е издаден в: Александрия. . ., 141—142.

[55] Е. А. Костюхин. Александр Македонский. . ., 156—157.

В литературата на XV—XVII в. кратките белетристични разкази се срещат в състава на сборниците със смесено съдържание[56]. Те образуват устойчив белетристичен състав заедно с апокрифни разкази, занимателни исторически четива и др. Разказът за кръвосмешението, в който се открива реминисценция от мотива за Едип, в тези сборници обикновено се среща като част от поучително слово на Йоан Златоуст, но в сборник от XVI в. той е преписан самостоятелно, като още в началото се подчертава занимателният му белетристичен характер: „Слишите братіе чоудо повесть. . .“[57] Разказът за кръчмарката Теофана често се среща в тези сборници свързан с други разкази за злите жени и образува с тях един тематичен цикъл[58]. Разпространението на някои разкази в литературата на XVI в. показва интересите и вкуса на читателската аудитория към занимателното белетристично четиво. Именно тогава късата белетристична форма с поучително и назидателно съдържание става особено популярна.

В някои изследвания към старобългарската белетристика се включва и цикълът разкази за Соломон[59]. Действително тези разкази (напр. „Соломон и Китоврас“, „Соломон и жена му“) притежават ясно изразено новелистично повествование, на места близко до фолклорното. Митическият демон Китоврас генетически е свързан с талмудическия демон Асмодий и с Кентавъра от древногръцката митология[60]. Цикълът разкази за Соломон е запазен по-добре в руската литература и от XV в. нататък се включва в състава на Тълковната Палея[61]. Тематически повечето разкази имат библейски съответствия (образец за разказите за Соломон като съдия е Третата книга „Царства“). Разказът за Соломон и Китоврас, въпреки че няма точен библейски първообраз, също се включва в състава на Палеята. Той се възприема като апокриф от средновековните книжовници — в Погодиновия индекс от XIV в. се споменава като „О цари Соломони и о Китоврасѣ басни и кощоуни“[62]. Всичко това дава възможност в съвременни изследвания върху апокрифната литература разказите за Соломон да бъдат причислени към апокрифните творби[63].

Интересна жанрова разновидност на белетристиката са *разказите за чудеса*. В жанрово отношение тези разкази могат да бъдат разглеждани като обособили се от агиографията и получили самостоятелност четива, които пазят до известна степен връзката си с житията. Те много напомнят за постбиографичните фабулни разкази за мощи в житията, които често получават новелистична обработка[64]. Дори мястото им в състава на някои сборници понякога показва тази връзка — например разказът за чудото на св. Георги с византийския воин Георги, син на Лъв Пафлагонски, се открива в ръкопис от XVII в. непосредствено след житието на св. Георги[65]. Често разказите за

---

[56] А. Милтенова. Към въпроса за сборниците със смесено съдържание като литературно явление през XV—XVII в. (под печат).

[57] Пак там, с. 13.

[58] Пак там, с. 12.

[59] Й. Иванов. Старобългарски разкази. . ., 87—94, 270—272.

[60] А. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872, 209—245.

[61] Я. С. Лурье. Переводная беллетристика. . ., 320—325, 329—331.

[62] Б. Ст. Ангелов. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. — Изв. Инст. лит., 1, 1952, с. 129.

[63] Д. Петканова. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, 211—212; също и в: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. Съставителство и редакция Д. Петканова. С., 1981, 106—123, 366—367.

[64] Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 114—119.

[65] Хр. Кодов. Един стар славянски превод на разказа за „чудото“ на св. Георги с византийския воин Георги, пленник у българите. — Изв. Инст. лит., 13, 1962, 143—155.

чудеса се обединяват и преписват заедно. „Сказание за железния кръст“ представлява именно цикъл от чудеса на св. Георги[66]. По композиционно изграждане — рамкирана композиция с десет вмъкнати разказа — този цикъл много наподобява някои патерични разкази, които от своя страна също имат връзка с агиографията. Разказите за чудеса понякога изпълняват и служебни функции — „Чудото с българина“, част от „Сказание за железния кръст“, се среща в пролози от XIV—XV в.[67] Изобщо разглежданата жанрова форма е много продуктивна в старобългарската литература и цялостното ѝ проучване в контекста на белетристиката би дало интересни резултати относно функционирането и разпространението на разказите за мощи и би прецизирало жанровата им класификация.

Сходен по жанровата си основа е и разказът за българската царкиня Персика, който се създава по подобие на разказите за чудесата на Богородица. Мотивът за безръката девойка е много популярен в европейския фолклор и е разработен и в някои западни средновековни легенди. Този мотив, преминал в гръцката литература чрез едно от словата на „Ἀμαρτωλῶν Σωτηρία“ от Агапий Критски, дава началото на славянския разказ. Според предположението на В. Д. Кузмина[68], което се потвърждава и от други сведения, разказът за Персика е късно руско произведение, създадено на основата на превода на Агапий Критски от XVII—XVIII в. За късния му произход говори и наличието на редица мотиви, присъщи на рицарските романи — например любовната тема, проявена и разработена в много сантиментални сцени. Така че този късен руски разказ генетически е свързан със средновековните чудеса на Богородица, но претърпява и изменения, обусловени от литературните тенденции на Късното средновековие.

Късата жанрова форма, разказът, е най-широко застъпена в старобългарската белетристика. Произведенията са твърде различни по произход, типологически и функционално са сходни с други наративни жанрове — с житие, с поучително слово, с някои фолклорни жанрови форми. Многобройността и разнородността на старобългарските разкази предполагат включване на нов литературен материал в този жанр на белетристиката. Такъв може да бъде разказът за 12-те съновидения на цар Шахаиши, поместен в няколко южнославянски сборника със смесено съдържание[69]. Показателен е фактът, че в три южнославянски преписа — Софийски сборник от XVI в.[70], Пловдивски сборник от XVI в.[71] и изчезналия сборник на М. х.Неделчев[72], разказът се намира в непосредствена близост с повестта „Акир Премъдри“. Това местонахождение говори за белетристичния характер на произведението и за начина, по който то се възприема в старобългарската литература. Жанровата картина на старобългарската белетристика обаче едва ли би се променила съществено от включването на нови произведения в нея.

Откриването и изследването на жанровите форми на белетристиката дават възможност да се допълни представата изобщо за жанровете на старобъл-

---

[66] Б. Ст. Ангелов. Из старата. . . Кн. 3, 61—99.

[67] Цит. съч., 65—66.

[68] В. Д. Кузьмина. Источник повести о царевне Персике. — ТОДРЛ, 14, 1958.

[69] Б. Ст. Ангелов. Из старата. . . Кн. 1. С., 1958, 145—152.

[70] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910, № 309, 255—256.

[71] Б. Цонев. Славянски ръкописи и старопечатни книги в Народната библиотека в Пловдив. С., 1920, № 101, с. 83.

[72] М. х. Неделчев. Загадка в една приписка. — В: Сб. Ловеч и Ловчанско, 7, С., 1938, с. 189.

гарската повествователна литература, като към тях се добавят явления, различни от тези, които представя култовата литература. Уточняването на произхода и начина на възприемане на древни фолклорни и литературни жанрови особености в средновековната българска литература помага и за разрешаване на сложните въпроси за проникването и битуването в славянския свят на популярни в световната литература белетристични произведения. Чрез тях на старобългарските книжовници стават известни много композиционни и сюжетни похвати, които обогатяват средновековните наративни жанрове. Наличието на разнообразни жанрови форми в старобългарската литература показва, че тя е свързана с културните явления на Изтока и античността чрез едни от най-разпространените средновековни творби.

800 ГОДИНИ ОТ СЪЗДАВАНЕТО НА „СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ“

„СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ“ И ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРЫ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

НИКОЛАЙ И. КРАВЦОВ

„Слово о полку Игореве“ как самобытное и своеобразное произведение древнерусской литературы стоит в особых отношениях к народному творчеству и письменности не только русского народа, но и других славянских народов. Изучение этих отношений поможет более полно и конкретно представить историко-литературное значение этого замечательного памятника художественного слова.

„Слово“ — произведение древнерусской литературы, но оно не может быть изъято из истории украинской и белорусской литератур, так как занимает определенное место в процессе становления этих литератур. Более того, его значение еще шире: „Слово“ сыграло видную роль в формировании славянских литератур в период так называемого национального возрождения славянских народов, да и в последующие периоды их истории.

„Слово“ своими корнями тесно связано с народным творчеством, и это было важным фактором его историко-литературного значения, так как и славянские литературы в целом характеризуются большой широтой таких связей. Естественно, это делало его близким славянским писателям. Близость „Слова“ к народному творчеству отметили многие русские писатели, в том числе Пушкин и Белинский. Эта близость давала им основание ставить „Слово“ в один ряд с народно-поэтическими произведениями. Показателен такой случай. Чешские писатели Вацлав Ганка и Йозеф Линда использовали „Слово“ при создании „Краледворской“ и „Зеленогорской“ рукописей. Движимые ложным националистическим чувством, они выдали их за древние чешские эпические поэмы. Они полагали, что большие эпические героические эпопеи, как „Илиада“, „Песнь о Нибелунгах“, „Песнь о Роланде“, свидетельствуют о древности и богатстве культуры народа.

Писатели, переводившие „Слово“ на русский и другие славянские языки, пользовались народно-поэтической лексикой и образностью. Пушкин в работе над „Словом“ обращался к русским народным песням и сербским песням. Сербский поэт Негош, переведший некоторые отрывки из „Слова“, пользовался поэтической фразеологией юнацких (богатырских) сербских песен и использовал народный эпический стих — десетерац (десятисложник)[1]. Так же поступил и другой сербский переводчик Милош Светич[2]. Другие

[1] См.: П. П. Њ е г о ш. Дјела. Књ. 2. Београд, 1953.

[2] „Пѣсна о полку Игоревом“. Прев. Јован Хаджић. — Голубица са цвѣтом књижества србског. Београд, 1842; Дѣла Јована Хаджића у књижеству названого Милоша Светића. Књ. II. Преводи и спѣви. Сремски Карловци, 1858.

сербские переводчики использовали песенный восьмисложник, например, Данило Медич[3].

Исследования славянского фольклора раскрыли два заблуждения писателей: во-первых, подделку Ганки и Линды, показав те источники, которыми пользовались они при создании „Краледворской" и „Зеленогорской" рукописей, а, во-вторых, то, что „Слово о полку Игореве" не фольклорное произведение: оно стоит на грани между письменностью и фольклором. Таким образом, были показаны недостатки работы писателей и переводчиков. Кроме того, вместе с тем было доказано, что у славянских народов нет и не было больших эпических поэм, и труд Ганки и Линды был напрасен. Но их труд раскрыл важный факт: у западных славян вообще никакого героического эпоса не было. Это было принято наукой. Однако в последние годы чешские ученые Йиржи Горак и Ольджих Сироватка все-таки высказали предположение, что в древности у чехов и других западных славян существовал героический эпос.

Исследования советских ученых, особенно Д. С. Лихачева, А. А. Зимина и А. М. Астаховой, раскрыли довольно полно связь „Слова" с фольклором[4]. Другие ученые — Ф. Я. Прийма, В. Ф. Мочульский — показали интересные совпадения в поэтической фразеологии „Слова" и славянского фольклора — восточно-западно- и южнославянского[5]. Подобную работу вели и ученые других славянских стран. Она началась довольно рано, вскоре после опубликования текста „Слова". Надо сказать, что в славянских странах, особенно в Чехии, переводами „Слова" занимались известные слависты: Юнгман, Эрбен, которые прекрасно чувствовали и осознавали народно-поэтические истоки „Слова" и соответственно этому выбирали художественные средства для перевода[6]. Одним из лучших переводов следует признать перевод словенского филолога Райко Нахтигала, вышедший в 1954 г.[7] Переводчик тонко понял текст и с большой точностью и выразительностью передал его, использовав богатые средства. Работа переводчиков, а их было немало в славянских странах, помогала писателям оценить высокие идейно-художественные достоинства „Слова о полку Игореве" и учитывать его творческий опыт в своей работе.

Некоторые переводы „Слова", какие называются переводами, нередко представляют собой, как говорят сербы, „препевы", то есть вольные переложения. Это в известной мере свойственно переводам почти всех поэтов-романтиков — и польских, и чешских, и сербских: старые переводы в значительной мере были перепевами „Слова". Это можно сказать о переводах П. П. Негоша у сербов, М. Гатталы у чехов, Р. Жинзифова у болгар и др.[8]

Писатели были знакомы и с толкованиями „Слова". Во-первых, сами переводчики в предисловиях и статьях к своим работам излагали свои по-

---

[3] „Слово о полку Игоревом" или песма о Игоровој чети. Превео, а објаснио Данило Медић. У светом Петрограду, 1870.

[4] Д. С. Лихачев. „Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978.

[5] Ф. Я. Прийма. Южнославянские параллели к „Слову о полку Игореве". — Русский фольклор, XI. М.—Л., 1968; В. Ф. Мочульский. „Слово о полку Игореве" и белорусское устно-поэтическое творчество. — Вестник Московского университета. Серия XII, филология, журналистика. М., 1962, № 2; 1965, № 1; Серия X, филология, 1967, № 6; 1969, № 4.

[6] Slovo o pluku Jgorově. Ruský text v transkripci, český překlad a výklady Jozefa Jungmanna Zr. 1810. Vydal a úvodem opatřil V. A. Francev. V Praze, 1932; Dve zpevů staroruských totiž: O výpravě Jgorově a Zadonština. S kritickými, historickými a jinými vysvetlujicimi poznamkami a doklady vydal Karel Jaromír Erben. V Praze, 1869.

[7] Staroruski ep. Slove o polku Jgoreve. Slavensko izdajo priredil Rajko Nahtigal. — Ljubljana, 1954, c. 136.

[8] См., например: Slovo o polku Jgorevě. Vydal Martin Hattala, V Praze, 1858.

зиции, свои принципы перевода; во-вторых, „Слово“ нередко характеризовалось в статьях и лекциях, как статья хорватского поэта Людевита Гая, парижские лекции Адама Мицкевича[9], лекции в Венском университете Франца Миклошича (1853). В историях русской литературы обычно подробно характеризовалось слово, например, у А. Брюкнера, у Я. Махала и других.

Все это привлекало интерес писателей к „Слову“.

Весьма большое значение имело то, что в России после появления „Слова“ появилось вскоре и немало произведений, в которых сказалось его влияние. Литературоведы указывают и стихотворные и прозаические произведения: М. Хераскова, П. Львова, А. Пушкина, В. Жуковского, П. Катенина, А. Вельтмана, Н. Полевого, К. Рылеева, Н. Языкова. Их поэмы, исторические баллады, повести были известны в славянских странах и в подлиннике, и в переводах и вызывали интерес к определенным темам и жанрам.

Так в славянских странах сложились тенденции историко-патриотической тематики, которая, естественно, прежде всего определялась политическими ситуациями — положением славянских народов под иноземным национальным и социальным гнетом. Переплелись интересы внутренние и поиски путей для воплощения историко-патриотических тем, когда и обратились писатели к идейно-художественному опыту „Слова о полку Игореве“. Оно оказалось произведением, которое обогащало славянские литературы и способствовало глубокой и поэтичной трактовке событий национальной истории. Понятно, что его идейно-художественный опыт пригодился в тех случаях, когда создавались произведения, близкие „Слову“ по тематике, типам героев и жанровым особенностям.

Идейно-художественный опыт „Слова“ прежде всего приобрел ценность в период национального возрождения славянских народов и романтизма. Творческое обращение писателей к „Слову“ было весьма широким. Большое значение имели эстетические принципы романтизма — принципы народности и национальной самобытности искусства. Романтиков привлекало яркое проявление в „Слове“ именно этих качеств. Кроме того, „Слово“ отличается большой поэтичностью и своеобразными чертами, которые носят романтический характер, например, героичность, изображение природы. Нельзя не сказать о том, что к „Слову“ обращались главным образом поэты, а жанром, в произведениях которого использовались особенности „Слова“, была поэма.

Романтики высоко ценили древние славянские литературы, в том числе и русскую, украшением которой является „Слово о полку Игореве“. Они ценили его прежде всего за то, что его идейный смысл состоит в утверждении необходимости единства народа в освободительной борьбе. „Слово“ вызывало у них живой отклик, потому что все западные и южные славяне в то время находились под многовековым тяжелым иноземным гнетом. Поэтому естественно то, что следы воздействия „Слова“ проявлялись в тех произведениях, темой которых была национально-освободительная борьба: поэма польского поэта Северина Гощинского „Каневский замок“, (1828), поэма Адама Мицкевича „Конрад Валленрод“ (1828), драматическая поэма сербско-черногорского поэта Петара Негоша „Горный венец“ (1847), поэма хорватского поэта Ивана Мажуранича „Смерть Смаил аги Ченчича“ (1846), поэма болгарского поэта Райко Жинзифова „Гусляр в соборе“ (1863), поэма словенского писателя Франа Левца „Тугомер“ (1876). В каждом из этих произведений есть своеобразные следы знакомства со „Словом о полку Игореве“.

---

[9] А. Мицкевич. Лекции о „Слове о полку Игореве“. — В: Адам Мицкевич. Собрание сочинений. Т. IV. М., 1954, 156—166.

Отражение идейно-художественных особенностей „Слова о полку Игореве" наиболее широко сказалось в польской романтической поэзии. Польские поэты ценили „Слово" как произведение о героическом прошлом славян. Казимеж Бродзинский в статье „Об элегии" (1827) назвал его „героической элегией". Он перевел прозой плач Ярославны. Следы влияния „Слова" видны в поэме С. Гощиньского „Каневский замок", посвященной так называемой колиивщине — восстанию украинских крестьян против польской шляхты, бесчеловечно угнетавшей их. В своих произведениях Гощиньский упоминает Бояна, которого он, как и Мицкевич, считал не историческим лицом, а мифическим или обобщенным представлением народного певца.

Люциан Семеньский использовал в своих исторических поэмах мотивы „Слова", однако истолковал их ложно, как в поэме „Трубы в Днепре" (1833), где сопоставил поход на Киев Болеслава Храброго с походом Игоря на половцев. Поэт Богдан Залеский назвал Семеньского Бояном за разработку исторических сюжетов и трагический их характер. В поэме Семеньского не однажды упоминается Боян, который

. . .песней славил богатырей,
Вскладая персты на живые струны.

Нередко обращался к „Слову" Богдан Залеский. В стихотворении „Боянич" он называет себя „внуком Бояна". А в стихотворении „Соловей Боян" говорит о Бояне как о „соловье старого времени". Образ Бояна Залеский связывал с героической борьбой народа против угнетения. В поэме „Степной дух" (1836) поэт рисует образ народного певца, который под аккомпанемент златострунных гуслей поет для всех славян.

Август Беневский, который перевел „Слово" в 1833 году, в своих исторических рапсодах и „Песне о Хенрыке Благочестивом" (1839) использовал внешнюю форму „Слова", подчеркнутую простоту стиля, ряд метафор и сравнений „Слова", взял из него эпиграф. Его поэма отличается величественно-торжественным повествованием.

Отголоски „Слова" есть и в поэмах Юлиуша Словацкого, особенно в поэме „Лилла Венеда" (1834), предметом которой служит завоевание венедов ляховитами. Лирические отступления и описания природы содержат в себе следы художественной манеры „Слова". Во многих его поэмах встречаются упоминания Бояна, который у него всегда связывается с темой свободы, как в поэме „Беневский".

Из польских поэтов, у которых нашли отклики тематики, образности и поэтической фразеологии „Слова", надо назвать еще Теофиля Ленартовича и его исторические поэмы „Из давних походов" и „О Петре Даньчике" (1861). Мотивы и образы, фразеологические обороты и эпитеты „Слова" встречаются в поэме Константы Острогского „Ванда", где разработан известный легендарный сюжет о походе Крака и хорватов против немцев. Отражение образных элементов „Слова" можно найти в произведениях Яна Каспровича, интересовавшийся древней русской литературой. Есть у него и образ Бояна. Отголоски „Слова" встречаются в ранних произведениях Станислава Выспяньского. В „Думе о гетмане" Стефана Жеромского разработан исторический сюжет: гетман Жолковский со своим отрядом окружен татарами; некоторые эпизоды сражения вызывают ассоциации со сценами сражений в „Слове о полку Игореве".

Можно сказать, что романтические тенденции в польской литературе, особенно поэзии, были весьма устойчивы, что и определило частое обращение писателей к „Слову" и более всего к образу Бояна как народного певца. Это соответствовало прогрессивным идеям польской литературы.

В чешской и словацкой литературах в отношении к „Слову о полку Игореве" проявляются те же закономерности, что и в польской. Процесс национального возрождения народов определил широкое обращение писателей, более всего поэтов, к идейно-художественному своеобразию „Слова" как памятника, служащего и вызывающего их законную гордость. Факт этот имел огромное значение в условиях иноземного гнета и борьбы с ним.

Многие деятели чешского и словацкого национального возрождения и романтизма переводили, изучали и творчески использовали „Слово" в своих художественных произведениях. Большую роль в развитии интереса к „Слову" сыграл известный славист Йозеф Добровский. Под его влиянием Йозеф Юнгман перевел „Слово" в 1811 году. Добровский помог ему достать русское издание 1805 г. (А. С. Шишкова). Не без его влияния стал переводить „Слово" и Вацлав Ганка (1821). Во вводных статьях к своим переводам и Юнгман, и Ганка изложили свои точки зрения на многие вопросы, связанные с появлением „Слова" и его особенностями. Оба они высоко ценили „Слово" как национально самобытный памятник[10].

На позднем этапе национального возрождения „Слово" перевели Мартин Гаттала (1858) и Карел Яромир Эрбен (1869). Многие из чешских и словацких ученых писали о „Слове": Людевит Штур, Павел Шафарик, В. Ганка. Последний ввел в перевод „Слова" немало чешских оборотов и реалий[11]. У него Влтава говорит как Донец в „Слове". В Краледворской рукописи, изображая борьбу чехов против внешних врагов, Ганка и Линда использовали образность „Слова", создали образы народных героев Забоя и Славоя, образ народного певца Люмира, вдохновлявшего воинов на защиту родной земли. Эпический строй Краледворской рукописи весьма напоминает строй „Слова".

Позже, когда чешские и словацкие писатели обращались к героическим темам прошлого, они нередко обращались и к структуре и стилю „Слова". Юлиус Зейер в поэме „Песнь о мести за Игоря" (1882) для изображения мести Ольги употреблял и былинную манеру, и торжественно-величавый слог „Слова". Алоис Ирасек в книге „Старинные чешские сказания" (1894) использовал не только Краледворскую рукопись, но и „Слово", взяв из них и композиционные особенности, и приемы характеристик героев. К памятникам древней чешской литературы чешские писатели обращались при разработке патриотических тем, одновременно они учитывали и некоторые особенности „Слова", особенно его краткую, величественную манеру повествования. Даже в произведениях небольшого объема, как исторические баллады, они использовали мотивы и образность „Слова". В 1939—1940 годах революционный писатель-антифашист Владислав Ванчура работал над огромным замыслом — „Картинами из истории чешского народа". Характер повествования, образы древнечешских князей, батальные сцены содержат в себе вместе со следами древнечешских памятников письменности и некоторые особенности стиля „Слова".

Наконец, говоря о чешских и словацких писателях, надо отметить, что переводчики „Слова" в своих произведениях на исторические темы не могли освободиться от огромного впечатления от „Слова" и часто даже неосознанно употребляли его поэтическую фразеологию.

Воздействие „Слова" сказалось и на творчестве южнославянских писателей. Негош, переводивший отрывки из „Слова", в своей драматической

---

[10] См. А. М. Панченко. Чешские переводы „Слова о полку Игореве" XIX в. — ТОДРЛ, 13, 1957, 635—648.

[11] Jgor Swatoslawič. Hrdinsky zpiew o tažení proti polowcům. Wěrně w původním jazyku s připodením českého a nemeckého preložení. Od Waclawa Hanky. W Praze, 1821.

поэме „Горный венец“, исходя в основном из сербских эпических песен, в то же время учитывал и трактовку событий и лиц, характерную для „Слова“. Словенский писатель Фран Левстик в трагедии „Тугомер“, изображая борьбу полабских славян в древнейший период их истории с немецкой агрессией, несмотря на различие жанров, использовал некоторые поэтические особенности „Слова“. Болгарский писатель Райко Жинзифов в поэме „Гусляр в соборе“ (1863) создал образ народного певца-гусляра, которого называет „новым Бояном“ за его призыв, обращенный к народу, подниматься на борьбу против чужеземного владычества.

„Слово“ наложило отпечаток на многие историко-патриотические произведения, где авторам приходилось использовать манеру древней повествовательной литературы; это характерно для многих славянских писателей. Это является характерной особенностью исторических поэм, исторических баллад и даже исторических романов, как романы Ивана Вазова. Надо сказать, что в древних славянских литературах есть произведения, которые имеют типологические сходства в структуре и манере повествования, а более всего в стиле со „Словом о полку Игореве“. Можно здесь процитировать первый том „Истории болгарской литературы“, издания Болгарской академии наук (София, 1962, с. 349): „Верное выражение народных страданий и чувств той трудной эпохи дал болгарский писатель Исай Серский, который в 1371 г. писал в духе известной старорусской поэмы „Слово о полку Игореве“: „Турците се пръснаха и полетяха по цялата ни земя подобно на птици по въздуха. Едни от християните бяха изклани, други отвлечени в плен, а онези, които останаха, и тях смърт несретна ги покоси, защото погинаха от глад.“ Мы привели цитату на современном болгарском языке, но и в ней видны особенности стиля, которые облегчали писателей использовать и стиль „Слова“ в своих исторических сочинениях.

„Слово о полку Игореве“ сыграло важную роль в развитии славянских литератур, для которых оно было ценно как образец структуры и стиля древней литературы, как произведение историко-патриотическое, широко связанное с народной поэзией.

„ПРЕМЪДРОСТИТЕ“ НА КИРИЛ ФИЛОСОФ

ДОНКА ПЕТКАНОВА

Неотдавна К. Мечев публикува една неизвестна творба под заглавие **премѫдрость стаго кирила философа**[1]. Той я открива в апокрифен сборник № 38 от Белградската народна библиотека. Сборникът е от XVII в., сръбски правопис. Скоро след публикацията на К. Мечев се запознах с втори текст под същото заглавие. Той е поместен в апокрифен сборник № 1161 от ЦИАМ в София, сръбски извод. Б. Ангелов, който пръв обърна внимание на ръкописа по повод на намиращия се в него препис на „Солунска легенда“, бегло описва сборника. Като трета творба в него той отбелязва: „Мъдри мисли на Кирил Философ“, но не се занимава с тях[2]. К. Мечев цитира под линия сборника, но навярно по Ангелов, без да е виждал текста на мъдрите мисли, защото нищо повече не споменава за тях.

Запознаването ми с „Премъдрост . . .“ от сб. № 1161 ме насочи към интересни отношения. Тази творба в много свои моменти се схожда с издадената от К. Мечев и заедно с това се различава от нея. Отнася се не за нов препис, нито за някакъв друг вид творба, а за друга версия на едно и също произведение. Тя внася нов момент в знанията ни за сборниците с мъдри изречения изобщо и поставя за разискване ред въпроси, още повече, че текстът е *по-ранен* от публикувания вече — по палеографски белези се датира от XVI в.

Какви са разликите на текста от сб. № 1161 спрямо текста от XVII в.?

1. В творбата от сб. № 1161 няма 26 сентенции от текста в Белградския сборник.

2. В творбата от сб. № 1161 има 17 сентенции, които липсват в Белградския сборник.

3. Общи за двата текста са 55 сентенции. Отначало двата преписа напълно се схождат по ред и по съдържание на изреченията, а някъде по средата започват да се различават. Или, с други думи, двата текста имат едно общо звено, което ги свързва, и по едно частно, което ги различава. И още нещо важно: сентенциите, които в двата текста са общи, напълно се схождат по структура и съдържание. Различават се само в езиково-правописно отношение, и то несъществено. Ясно е, че двете версии на творбата имат един и същ славянски извор — протограф.

---

[1] К. Мечев. „Мъдри мисли“, свързани с името на Константин-Кирил Философ. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 140—145.

[2] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, с. 47.

Какви въпроси възникват при сравнението на двата текста?

1. Кой е авторът на мъдростите?

2. Протографът, от който изхождат двете версии на „Премъдростите", какъв извор има?

3. Кога е направен преводът?

На втория и третия въпрос засега отговарям хипотетично. Един по-категоричен отговор изисква много допълнителни изследвания и сравнения. Допускам, че първообразът (протографът) на сборника с мъдри мисли е бил по-обемист и различни преписвачи са заемали от него онези сентенции, които им харесват. Как е изглеждал той в пълнота, коя от двете версии стои по-близо до него, на този въпрос може да се отговори, ако се открият нови преписи и версии. Засега е ясно само това, че двете познати ни версии са свързани помежду си с общ извор. Възможно е първообразът *като цяло да има преводен* характер, но също така е възможно да е *избор* на южнославянска почва въз основа на по-обемист гръцки сборник със сентенции. Приписването му обаче на Кирил Философ става несъмнено сред южните славяни. Преводът се появява вероятно в периода XIV—XV в. Към същия период се отнася и сбирката „Речи, избрани от древни мъже" (подготвям я за издание), която има нещо общо със сборници от типа на „Пчела".

По-определено може да се отговори на въпроса за автора. Трябва да се отхвърли предположението, че сентенциите принадлежат на *един* автор. Макар в заглавието и на двата текста да е посочено името на Кирил Философ, той не може да се смята за автор на сентенциите в цялост, нито дори на една значителна част от тях. Според К. Мечев някои от мъдрите изречения „могат да имат пряко отношение към мисловността на Константин-Кирил" (с. 140). Той дори смята, че през Средновековието „е имало наистина малък състав от Константинови „притчови препоръки", към които впоследствие са прибавени други" (с. 141). За мен е несъмнено, че и двете версии на „Премъдрости . . ." нямат нищо общо с творчеството на Кирил. Общностите, в които Мечев вижда връзка с мисловността на Кирил, не могат да имат доказателствена сила, тъй като се отнася за типични средновековни идеи, които срещаме и в други сборници с мъдри изречения, а също така и в литературни творби. Двете версии на творбата не показват такива архаични езикови черти, които да ни отвеждат към старобългарската епоха. По характер мъдрите мисли насочват към популярните сборници със сентенции, създавани във Византия през XIII—XV в. Част от сентенциите се откриват в широко известния у нас през XVI—XVIII в. сборник „Речи, избрани от древни мъже".

Всичко това показва, че мъдрите изречения в „Премъдрост на Кирил Философ" не могат да принадлежат на Константин-Кирил. Те само са приписани на него, каквито случаи имаме и с други творби. Все пак двете версии на творбата са твърде показателни за кирилометодиевистиката. Те говорят за авторитета на Константин и за спомена, който е оставил сред южните славяни като мъдрец, говорещ с притчи. Те показват, че този спомен в периода на османското владичество е много жив. За историята на извънцърковния култ към Константин-Кирил сред народа двете версии се явяват твърде важни. Заедно с „Въпроси на св. Кирил" от Ловчанския сборник те не са исторически извори за творчеството на Кирил, а извори за отношението на южните славяни към неговото дело и за представите, които имат за неговата личност.

Що се отнася до същинските автори на сентенциите, някои от тях могат да се открият по пътя на дълги сравнения, други никога не могат

да се узнаят, тъй като в изворите се цитират като анонимни. Обикновено в гръцките сборници с мъдри изречения са събрани разнородни по произход сентенции (антични, библейски, народни, на християнски автори).

Тук публикувам текста от ръкопис № 1161 с по-значителните разночетения по ръкописа, издаден от К. Мечев. Някои разлики са грешки при преписването. Свалям надредните букви, но не разгръщам съкращенията. Номерацията е за по-лесно сравняване с други преписи, а и за по-удобно цитиране на сентенциите.

ПРѢМ8ДРОС СТГО КУРНЛА ФНЛОСОФА (л. 56а - 61б)

1. Всѣ ново добро ѥс, нь бь вѣхти высего болн ѥсть н снлнѣн.
2. Оуне[1] ѥс тел8 оумрѣтн, нежелн грѣхоу работатн.
3. Нже не брежеть дш8 свою, нь паче плть, оумнраю-ш8ю[2] хранить, подобнь ѥс том8, нже раб8 кормить, а гспдоу wставлаеть.
4. Нже земльнаа нщеть, а вечнаа wставлаеть, подобнь ѥс том8, нже ратаѧ нмать гнздавь вь дом8, а не на ннвѣ w98ща.
5. Моудрь м8жь съмнсльннмь др8г ѥс, а несьмнсльннмь — гснь.
6. Горшн ѥс грѣшнпк грѣбаваго[3], грьбавн бо за собою носнть грьбь, а грѣшнїк вьнѣтрь грѣхн носнть вь себѣ.
7. Любовь сладка ѥс н съвършена, егда кого любнть волею, а не страха ради.
8. Люта внна — снлань wцьть, велнкіе др8жбн — снлна вражда ѥс[4].
9. Нже нменіе съ велнкнмь тр8домь wбрещеть, аще погѣбнть, велнк8 болезнь срдц8 творнть за него.
10. Нноп[5] творнть пакость тел8 дондеже прѣтръгнет се, тако н слово нензглано т8г8 прѣсемь творнть[6]
11. Усь[7] погѣблаеть многне, нь не ѩко[8] зль езнкь.
12. Болн ѥс слепць завнстнпка, wн бо слепства не внднть, нь поне нстнноу езнкомь глеть, а съ зрнть нстнпн невнднть.

[1] В Белградски (по-нататък само Б) — Оунеже.
[2] В Б — омраюцоу.
[3] Б — Грѣшнпкь ѥсть горн грьбаваго.
[4] Б — снлненша вражда.
[5] гнон.
[6] нензлаголанно срдцоу творнть.
[7] мьчь.
[8] но не можеть ѩко . . . .

13. Болн ѥс мѫдрь слепь, нежелн безѫмнь сь wчнма, слепь бо аще wчнма не внднть, нь езнкwм нстнно глеть[9].
14. Нже се велнкь творнть хвалою, а не доблестню[10], подобнь мехоу, нже нес красань месннь вѣтрьннмь надѫванїемь[11].
15. Болше ѥс вь оутлѣн лаѧн[12] плнвати, нежелн зле жене поведатн тайноу, wна бо семо[13] тѣло погѫблаеть, а жена безѫмна всѫ жнзнь мѫжѫ погѫблаеть.
16. Всакь сьмоХотїю работаеть, нже повннѫет сластем плътскнмь.
17. Ѩдна[14] детнца бегаеть, а грѣшнпк трѫда спаснаго.
18. Хнтрь[15] казатель оутешаеть плътнїе болезнн, сьмрть уловеуа подаеть болезнь всемѫ жнвотномѫ.
19. Пчела wт[16] днма бегаеть, а бгь прѣзорлнвнХ дшь.
20. Пчела на звоно[17] летнть, а мѫдрь мѫжь на словеса полазна теченть.
21. Wца н матрь утн, еже бо слово нарав дрьжнть, сѣло добро творнть срдцѫ.
22. Таннѫ хоте wбьѩвнтн спешно, безверань оумь[18] творнть.
23. Врань ѥсть стрьвн[19] рад, а зль улькь паденїю улвую н сьблажненїю братною[20].
24. Вь урепнннн внсерь внваеть, а вь смеренѣн дшн — бгь.
25. Слнце разгоннть маглѫ, а празна словеса дховна дела.

---

[9] нь оумомь нстннoу вѣст.
[10] нже се велнкь творнть, а не доблѣе, нстннѫ . . . .
[11] ѩко мехь вѣтро надоувѣннемь н вь нем нѣст злата
[12] оуглѣ ладнѥ.
[13] „тькмо“.
[14] ѩвнтн.
[15] хнтрьнн.
[16] wт.
[17] звона.
[18] безоумнь оумь
[19] стрьвѫ.
[20] братнню.

26. Цр҃ь ѥс вланкы[21] къ себѣ вс҃ѣхъ, wвого любовню, wвого къзнїю, тако и бь вс҃ѣх wжидаѣть.
27. Леннѣи горшн ѥс болезнаго[22], болни бо лежить и не ѥсть.
28. Wрѫжіе ѥс остро на концнх, а зл҃ оумъ на езнце.
29. Камень ѥс ни зль, ни добрь, тако и вроднвь ни залъ, ни добрь.
30. Оужемь дело прнвезаѣть се, а ѧмомь любовію.
31. Слнце ѥс wбще оумомь[23], мѫдрос же дш҃амь нх.
32. Жнвѣи въ помощи вншнаго, не трѣбѣѣть помощи нижнаго, то бо ѥс снлна дша его же ѥс плъть немощнаа.
33. Скѫпаго оумь ѩко и тамна нощь, крнющим звѣздамь свѣт, тако и скѫпомѫ оумъ погнбаѣт въ wуію все[24].
34. Нже хощеть дрѫг бнти многмь, да нмать сладакъ езнкъ и рѫце податлнве, и тврьдѫ вѣрѫ.
35. Често поменѫи бг҃а, да ретко поменѫишн грѣховніе мнсли.
36. Вращан wун свое ѿ неподобнага гледанїа[25], да тн прогледають дш҃евнѣи wун на вечноую жнзнь.
37. Блажнь ѥс въ немже болша горшнмь wдолѣвают, ть бо тщнт се wт нижнних на внсокаа.
38. А теченн крьчагь тако и мльчалнвь мѫжь не нмать нзвѣстнти ннуто въ себѣ[26].
39. Нже бо свт прнмеснкь, тѣм хвалнмь дѣломь.
40. Често поменѫи бг҃а да грѣховніе мнсли забдешн.
41. Нн влькъ влька, ни змїа змію не погѫбнти[27], ѩко улкь улка погѫбнт.
42. То бѫ wгаждаѣть, нже неправлаѣть сиротам и вьдовицам сѫд.
43. Мѫдраго, речь и разѫмь[28] ѩко море не тькмо

[21] влѣче.
[22] горн ѥст болнаго.
[23] общее око улком.
[24] ѩко тьмна нощь крнющи звѣздамь свѣть, тако и скѫпомѫ погнбаѣть въ оуню все.
[25] отвратн очн от неправедна гледанна.
[26] мужь мочавь ѩко затьчень крьчагь, не нзвестнти нмат ито и въ себѣ.
[27] липсва не погѫбнти.
[28] мѫдраго оумь и рѣчь.

вь себѣ рекн съставлаеть, нь н даждѣ.

44[29]. Блнзь ѥс ба дша, ꙗже нѣс блнзь нравь грѣховнаго

45. Нсь[30] ѥс нзьвынь пастрь, а лѫкавн ѹлцн вынѫтрь[31].

46[32]. Пніанница горшн ѥс веснаго, нже бѣснт се на новь мсць, а пніанница на всакь днь.

47[33]. Горнмн(?) ѥс болн ѥс пніанаг, нм же нн зла, нн добра глєдаєть.

48. Псь болн ѥс wт зла раба, пьс сїю гсна сн глєдаєть, а зль раб гнѫ сн льжеть, пьс бо wтгнавь по гснє сн внеть, а зль рабь на гна сн коветь зло.

49. Льжлнвн прѣжде времена старает се н без годїа мунт се.

50. Нже цр҃ѫ слѫжнть ꙗко цр҃ѫ прїметь wт него благодєть, ащє лн ꙗко братѫ слѫжнтъ, то ꙗко рабь прїмет рань.

51. Жнлн гѫслн строеть, а законь ѹлкѫ.

52. Болше ѥс на ѥwбоуздану конѫ ꙗздити, нежелн с лѫдємь свѣщатн.

53. Нокать ѥс вь тлѣ, а ѫродь вь ѹлвцєх, wн бо тогw тела wтметна ѥс, а ѫрwд тако жде twгw тела н свѣта (?) тако жде.

54. Горшн ѥс клєветнникь от влька, влькь бо вьсхнтнть н бежнть, а клєветнникь тѫ н сѣд н зло чнннть.

55. Гладнаго оумь подобнь ѥс решетѫ, wн бо вь себѣ снтостн не нмаєть н решето вь себѣ водн не можеть дрьжатн.

56. Зло ѥс на добрѣн конн пїана мѫж глєдатн на страну внща, но горѣ twгw ѥс вь добрѣн тѣк (?) несьмнсльнь ѫмь.

57. Лнце добро безь ѫма подобно ѥс скомраха, ꙗко бо wн на[34] лнце нмать красно вндтн, а вынѫтрь без ѫма[35].

58[36]. Кннжнникь без ѫма тврьда ꙗко слепець ѥс,

---

[29] Липсва в Б.
[30] рнсь.
[31] а лѫкавь: добрѣ тѣле, несмнсльнь оумь.
[32] Липсва в Б.
[33] От № 47 до № 56 включително липсват в Б.
[34] ꙗкоже бо она ....
[35] безѫмна.
[36] № 58 липсва в Б.

ꙗкожь бо слѣпць гредеть пѫтем цѣа помькле
плеть сведень настранѫ станеть, тако и wнь
по книгамь беседѫеть и свѣднь wкнма
на странѫ станеть.

60. Мѫдрь мѫж безь книге подобнь ѥе плотоу без
подпора, стонт бо безь вѣтра, а вь вѣтрь
падаеть, тако и ть не имѣе подьпора книжнага.

61. Мѫдрь мѫж аще наоучнть книгоу, то ꙗко wуи
на лице имѫще съврьшеное зрѣніе.

62. Ꙗко мти не хощеть зла дететѫ своемѫ, тако и
бь не хощеть оулька зломь наказати.

63[37]. Дѣца кореть, нже съ нним се не играет, пїанн-
че оукарають, нже съ нними се не wпиваеть,
нѣс подобно послѫшати нх.

64. Львь звѣзнѫвь оутонеть[38] молаше мнша да
сьсеуеть врьвіе w немь да оутеуеть, тако
и оулькь добрь вь пеуали маншага себѣ
молить.

65. Оучителю глющѫ вь народѣ говорь творахѫ
мѣнѣ не слишисте бесѣдн, на слишанїа сѣбѣ[39].

66. Оулуьско житіе ꙗко котль врѫщь, wво кипить,
wво проливает се, а wво спадаеть[40], тако и
оулуское житіе, wвога вьзност се, wвога спа-
даеть, ꙗко днмь погибаеть.

67. Аще кто имать сна зла, тw нѣс емѫ снь,
аще ли ѥс послѫшливь, то дрѫге мѫ ѥс[41], а не
снь и бь ѥс междѫ нима.

68[42]. Гневливаго ѫмь подобнь ѥс квасѫ, вино бо
киснеть помисломь гневливым.

69. Глх стоекн, а людн бесѣдють, мнить
ꙗко вьсн w немь бесѣдють, тако и тво-
рещюм дела зла.

70. Нже волею wуима не дас ни камо гледати,
то паметь его ѥс вь словеса книжна.

71. Пленін на все готовь ѥс, а ѫма своего уина
wтстѫпивь, wбщь ес грѣхѫ.

72. W горѣ ѥсть староу вьпадшѫ вь похоть
злѫю, тако жде ѥсть покаанїе.

---

37 № 63 липсва в Б.

38 утоноть.

39 . . . творахѫ. И рече им: „Мене не лишисте бесѣдн, нь себѣ слишанїа.“

40 падноть.

41 то дрѫгь ѥмоу.

42 От № 68 до края липсват в Б.

СБОРНИК СЪС СМЕСЕНО СЪДЪРЖАНИЕ, ДЕЛО НА ЕТРОПОЛСКИЯ КНИЖОВНИК ЙЕРОМОНАХ ДАНИИЛ

АНИСАВА МИЛТЕНОВА

В богатата колекция от средновековни ръкописи на Р. Груич, съхранявана в Музея на Сръбската православна църква — Белград, се пази под номер 100 ръкописна книга, на последния лист (133а) от която се чете следната приписка от ръката на преписвача:

Ѥспнсѫ ѧзъ мнѡ грѣшныи Данїи҃л Іеромона҃х сїю кнгѵ зовома четена. к҃ѵі сѣрѵ попѵ сн҃ѵ ѿ гложане на рѣцѣ внтьı. въ лѣ҃т ѿ съ҃занїа адамова зр҃лѕ. (1628).

Приписката е публикувана за пръв път от Л. Стоянович[1] с развързани съкращения и нормализиран правопис, с някои неточности при разчитането. Изследователят отбелязва, че приписката се намира в ръкопис от манастира Пакра, без да съобщава нещо повече за съдържанието на ръкописа и за личността на книжовника. Б. Райков[2] в своята студия върху делото на йеромонах Даниил и етрополския книжовен център през първата половина на XVII в. категорично свързва ръкописа с творческото наследство на Даниил Етрополски. Изследователят не е имал възможност да работи непосредствено със сборника. След като привежда приписката според публикацията на Л. Стоянович, той отбелязва: „Не е съвсем ясно за какъв по съдържание ръкопис става дума. Вероятно се касае за паримейник.“[3] Наскоро сръбският специалист Й. Радованович[4] обърна внимание на една рядко срещана творба в славянската ръкописна традиция — „Жалость праведнаго Спанеа, како оучаше съ жалостїю сна своего“, — поместена в същия сборник (л. 15б—20б). В публикацията отново не се дават никакви сведения за съдържанието на ръкописа, нито се правят предположения за неговия произход. Авторът се ограничава да отбележи: „У тексту из рукописа Четење су задржани неки

[1] Љ. Стојановић. Стари српски записи и натписи. Кн. I. Београд, 1902 (фот. изд. 1982), с. 315.

[2] Б. Райков. Йеромонах Даниил и етрополският книжовен център през първата половина на XVII в. — Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 1. С., 1971, 263—287.

[3] Пак там, с. 277 (под 1628 г., VIII).

[4] Ј. Радовановић. Једна варијанта Спанеаса. — Археографски прилози, 1, 1979, 211—227.

бугаризми, што је разумљиво, будући да је рукопис преписан у Бургарској и да је у основи имао бугарску подлогу."[5]

При работата си в Музея на Сръбската православна църква имах възможност да се запозная с Данииловия сборник от 1628 г.[6] и да направя опит за сравнителен анализ на неговия състав.

Ръкописът е писан на хартия и обема 134 л., 4°. Почеркът и цялостното оформление не оставят място за съмнение, че е излязъл под перото на продуктивния книжовник йеромонах Даниил, комуто принадлежат редица образци от оригиналната калиграфска школа в манастира Варовитец край Етрополе през първата половина на XVII в. Съдържанието на сборника обхваща апокрифни, легендарни, поучителни, патерични и агиографски творби, характерни за определен кръг ръкописи през XVI и XVII в. По това време сборниците със смесено съдържание и типичен апокрифно-легендарен състав представляват явление, извънредно показателно за развоя на българската литература и култура. Обективните условия за книжовна дейност и спецификата на интелигенцията, близка до народните среди, пораждат и масовизират един нов тип книжнина, създавана и използувана от значително променена по социален състав аудитория в сравнение с по-стария период (IX—XIV в.). Сборниците със смесено съдържание са едновременно енциклопедически наръчници, белетристични антологии, а също така народни учителни книги, предназначени да просвещават и направляват поведението на слушателите и читателите[7].

Привлича вниманието фактът, че подредбата и редакционните особености на произведенията от Данииловия сборник се покриват до най-малки детайли с два други ръкописа: известния Панагюрски сборник № 433 от втората половина на XVI в., НБКМ — София[8] и сборник № 149 от XVI в., Национална библиотека — Виена[9]. От общо 43 статии в Данииловия сборник от 1628 г. 37 съвпадат напълно с посочените ръкописи. Това е един твърде рядък случай на близки по състав сборници със смесено съдържание, който поставя въпроса за родствените връзки между трите ръкописа.

Съдържанието на сб. № 100, писан от йеромонах Даниил, в сравнение с другите два ръкописа, е следното[10]:

---

[5] Пак там, с. 212.

[6] Изказвам сърдечна благодарност на проф. Св. Душанич, директор на Музея на Сръбската православна църква, който ми предостави възможност да работя с ръкописната сбирка.

[7] А. Милтенова. Към характеристиката на българската литература през XV—XVII век (сборници със смесено съдържание). Канд. дисертация (машинопис). С., 1982, 30—31, 313—314.

[8] Сборникът е открит от М. Дринов в Панагюрското читалище. М. Дринов. Български летописен разказ от края на XVII в. — ПСп, III, 1882, 8—11; Съчинения. II. С., 1911, с. 310, 512, 525—526; Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. I. С., 1910, 422—449; Ст. Гечев. Към въпроса за славянския физиолог. С., 1938, с. 68; Б. Ангелов. Слово за четенето на книгите. — Лит. мисъл, 1976, 8, 98—103. Уточняване на датировката и палеографските особености в: Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България (своден каталог). Т. I. С., 1982, с. 138.

[9] V. Jagić. Das byzantinische Lehrgedicht Spaneas in der kirchenslavischen Übersetzung. — Sitzungberichte der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien, 127, 1892, 1—42; Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches. 1893, 10—12, 83—99; А. И. Яцимирский. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. I. Петроград, 1921 (Сб. ОРЯС, XCVIII), 236—239; Б. Цонев. Славянски ръкописи във Виена. — Год. СУ. Историко-филолог. фак., 25, 1929, 8—23; G. Birkfellner. Glagolitische und Kyrillische Handschriften in Wien. 1976, 214—220.

[10] При аналитичното описание на съдържанието запазвам всички особености на ръкописа. Не се въвеждат главни букви, нито съвременна пунктуация; съкращенията не се разврзват, надредните букви се оставят както в ръкописа, тъй като някои детайли в орфографията дават ценни данни за облика на книжовника.

1. Л. 1а: Слово ѡ въсѣ вещеи ходещихь и летещи. слово за лъва о цри ѕвѣрстѣ. фисїолѡгъ рече о лъвѣ. оче блви. *Нач.:* Лъвь є имѣе дѣла велика три. кь стѣи трици примолєнь... Следват статиите за зебър, слон, елен, индроп, орел, веп, дятел, папуняк, щрък, яребица, гърлица, гълъб, вълк, жерав, хиней, змия, вол, еднорог, паун, грипсос, аспида, лисица, ластовица, жаба, пчела. В същия ред и със същите редакционни особености са поместени статиите от Физиолога в сб. № 149, л. 7а—27а[11], и в сб. 433, л. 1а—11б. В сб. № 433 на няколко места липсват листове.

2. Л. 15б: Жалость праведнаго спанеа. како ѕчаше съ жалостїю сна своего. *Нач.:* Чедо мое любимое. чедо мое срчное, косты мое и тѣло ѡ тѣла моего... Текстът е публикуван от Й. Радованович в посочената публикация. Сб. № 149, л. 27а—32б. В Панагюрския сборник отново има липса на листове и не може да се установи категорично дали творбата е била включена в състава на сборника.

3. Л. 20б: Слово о адамѣ и о еввѣ ѡ зачела и до съвръшенїа како бысть *Нач.:* Бѣше ада въ раи прѣже съгрѣшенїа. и въса имѣше въ волю свою... Сб. № 149, л. 32б—41б; сб. № 433, л. 12а—21а, без начало (според текста, който липсва, е изгубен един лист от апокрифа).

4. Л. 28а: Слово о праведнаго Авраама. *Нач.:* Авраамь роди се въ тритысѧщное и т лѣт по Адамѣ... Сб. № 149, л. 42а—44б; сб. № 433, л. 21а—23б

5. Л. 30б: Сло стго апла Павла о смѣренїи. *Нач.:* Братїе, ничтоже цвѣте прѣди (sic!) развѣ прѣзрѣніе... Сб. № 149, л. 44б—47а; сб. № 433, л. 23б—26а.

6. Л. 32а: Слово стго ѡнна Злаустаго, о пррка Ісаїю по послѣдне врѣмени, и ѡ ѡкающих се. *Нач.:* Кто не дивит се и кто не чюдит се о сем вѣцѣ... Сб. № 149, л. 47а—53а; сб. № 433, л. 26а—32б.

7. Л. 37а: Слово ѡ овошкѕ ѡ Іеѵлїа. *Нач.:* Бѣше члкь имѣе винограа... Сб. № 149, л. 53а—54а; сб. № 433, л. 32б—33б.

8. Л. 37б: Слово како оучаше Сарра мѕжа своего Авраама. *Нач.:* Ре Сарра кь Авраамѕ моужѕ своемѕ... Сб. № 149, л. 54а—55а; сб. № 433, л. 33б—34б.

9. Л. 38б: Слово о Ісаака. *Нач.:* Тако въсхрани Авраамь Ісаака сна своего... Сб. № 149, л. 55а—57а; сб. № 433, л. 34б—36б.

10. Л. 40а: Слово Самоила пррка. *Нач.:* Навъходоносорѕ црѕ цртвѕющѕ въ Вавѵлонѣ... Сб. № 149, л. 57а—58а; сб. № 433, 36б—37б.

11. Л. 40б: Слово за мелхыседека. *Нач.:* Бѣше Мелхыседекь. Наричет се безьроднь. и безьродителнь... Сб. № 149, л. 58а—60б; сб. № 433, л. 37б—40а.

12. Л. 42б: Слово ѡ стѣи трици. *Нач.:* Авраамь имѣше въ срци свое гостолюбїе... Сб. № 149, л. 60б—65а; сб. № 433, л. 40а—44б.

---

[11] За тази редакция на Физиолога вж. Ст. Гечев. Цит. съч.

13. Л. 46а: поучително слово без начало: ...себѣ градаѕ кладеще. а инѣ осѫжающе. Блюдѣте да не тако прѣбори на на срца наша пїанство и хора и игры... Сб. № 149, л. 65а—70а; сб. № 433, 44б—50а. От ръкописа липсва вероятно само един лист. В другите два ръкописа словото е озаглавено: Сло Златоѕса ѡ дшевни разборѣ. *Нач.:* Мѣсто ѡсѫжденно. Не вьзлюбѣте. Чл҃кы не гнѫсоуите сѫ...

14. Л. 49а: ѕка за га ншего Іс ха како бы. *Нач.:* Мца Мартїа зї днь въскрѣси гь гостѣ своего Лазара... Сб. № 149, л. 70а—71а, край на л. 79а (има липса и разместване на листове); сб. № 433 л. 50б—52б.

15. Л. 52а: Въпроси и отговори без заглавие. *Нач.:* Каинь ега оубить брата своего. Пръво ба ѡврьже се... Сб. № 149, л. 79а, край на л. 77а (има разместване на листове); сб. № 433, л. 52б—58б.

16. Л. 54б: ѕка за въсе съсѕды црковные о въпросѣ и ѡ ѡвѣтѣ. *Нач.:* Ръци ми что е епкпь. Что ли ѥ калое (sic!) что ли е по...Сб. № 149, л. 77а—78б, край на л. 72а (разместване на листове); сб. № 433, л. 58б—61б.

17. Л. 57а: Сло о Сивилѣ. *Нач.:* Двдъ цръ и прркь гнъ имаше похо великѕ в себѣ... Сб. № 149, л. 72а—82б (с разместване на листовете); сб. № 433, л. 61б—66а.

18. Л. 60а: Слово како заче се самовїла. *Нач.:* Бѣше црь Алеѯандр великь па въсѣ цреи снъ Филипѕса цра... Сб. № 149, л. 82б—84а; сб. № 443 л. 66а—67а.

19. Л. 60б: Ега оучи кто книгѕ и не може прѣемати. *Нач.:* Възми киневарь. И напиши крть на стѣ блюцѣ... Заклинанието се намира в сб. № 149 на л. 84а, а в сб. № 433 на л. 67а—67б.

20. Л. 61а: Прѣстоль на земи колико е. *Нач.:* Въмѣсто вї апль. а. прѣсто въмѣсто стго апла Петра френскы престо... Представлява част от въпросите и отговорите „Разумник-указ“, където е включена зооморфната характеристика на народите. Сб. № 149, л. 84а—84б; сб. № 433, л. 67б—68б.

21. Л. 61б: Сло о земли. *Нач.:* Въпро ръци ми о земли. како ѥ землѧ.. Въпроси и отговори с космогоничен характер. Сб. № 149, л. 84б—88б (с разместване на листове); сб. № 433, л. 68б—75б, под заглавие Сло ѡ маѳеи.

22. Л. 67а: Сло стго ѡца ншего Григорїа Бгослова. Съборни стмѕ Василїю. *Нач.:* Въпро кога сътвори бь Адама въ кои днь мца... Сб. № 149, л. 88б—91б (с разместване на листове); сб. № 433, л. 75б—76а.

23. Л. 67б: Слово како осоуди жена Ефрема. *Нач.:* Ефре бѣше въ пѫстыни. Ѩко прїеть блгодѣть ѡ ба... Сб. № 149, л. 92б—93а; сб. № 433, л. 76а—77б.

24. Л. 68а: Слово како исписа се ѥvлїе. *Нач.:* Ега распехѕ жидове га. пое Іѡнь ствю бцѕ въ до свои... Сб. № 149, л. 92а—93а; сб. № 433, л. 77а—78а.

25. Л. 68б: Сло̀ како бы ѱальты̀ въ мори. *Нач.:* Написа дв҃ь ѱалты̀ ꙗко̑ обѣща се гвѝ... Сб. № 149, л. 93а—93б; сб. № 433, л. 78а—78б.

26. Л. 69а: Сло̀ ѡкръвенїе сты̑е бц̑е въпрошенїе о .з҃. грѣ̑. *Нач.:* Поклониши колѣнѣ прчтаа по̀мли се кь г҃ѕ б҃ѕ глⷯ... Сб. № 149, л. 93б—95а; сб. № 433, л. 78б—80а.

27. Л. 70а: Сло̀ ст̑го Грїгорїа о лургїи нѣкое̑ срацинина въпрошенїи како̀ е. *Нач.:* Что̀ ѥ̀ црквь ба̀ живаго... Сб. № 149, л. 95а—99а; сб. 433, л. 80а—84б.

28. Л. 73б: Сло̀ въскрѣшениⷩе Варѕхово. Егда послань бы̀ агг̀ль въ ст҃вю горѕ нарицаемѕю сїѡ плака се ѡ̀ плѣнѥнїе Іерлимѕ. о̀че блви. *Нач.:* Егда плѣни Навъходонорь (sic!) царь Іерлимь... Сб. № 149, л. 99а—107а; сб. № 433, л. 84б—93а.

29. Л. 79а: Слово Анастасїю чрьноризицѕ, како възведена бысть на нб̑си. *Нач.:* Азь Анастасїа чрънорица повелѣнїемь г҃ни̑ възведе ме агг̀лъ на нб̑са... Сб. № 149, л. 107а—113а; сб. № 433, л. 93а—101а.

30. Л. 84а: Сло̀ о прѣпрѣни антїхристовѣ съ г҃мь наши̑ Іс хѡ̑. о̀че блви. *Нач.:* Х҃ѕ приближившѕ се на горѕ масличнѕю... Сб. № 149, л. 113а—117б; сб. № 433, л. 101а—105б.

31. Л. 87б: Сло̀ о праведнаго Авраама егда прїиде къ немѕ архагг̀ль Михаиль. о̀че блви. *Нач.:* Вънѥ̀га скончашѐ днїе Авраамѕ прѣставити се емѕ на нб̑о... Сб. № 149, л. 117б—125б, 164а—164б (с разместени листове)[12]; сб. № 433, л. 105б—117а.

32. Л. 95б: Протлъкованїе о Адамѣ, и о б̑гословци. Четет се на пасхѕ. о̀че блвн. *Нач.:* Възыде г҃ь на горѕ елеѡ̑скѕю съ оученикы своими... Сб. № 149, л. 131а (без начало) — 137а; сб. № 433, л. 117а—125а.

33. Л. 102а: Слово ст̑го ѡца нш̑его Агапїа. о̀че блви. *Нач.:* Агапїе ѡц҃ь нашь. Измлада дачеть (sic!) боꙗти се ба̀. и заповѣди его послѕшати... Сб. № 149, л. 137а—145б; сб. № 433, л. 125а—135б.

34. Л. 109б: Сло̀ ст̑го о̀ца нашего Ефрема о скороминѕющи̑ житїи, и о гръдѣ сѕдѣ. *Нач.:* Дроуꙋзїи и братїа. еже мыслите въ црт̑во б̑жїе вънити. То да не прилѣпит се сеи жизны сѣло... Сб. № 149, л. 145б—150а (без край); сб. № 433, л. 135б—142а.

35. Л. 114а: Сло̀ ст̑го о̀ца нашѐ Ефрема о покаанїи д҃ши. *Нач.:* Слышим братїе блж̑еннаго два въ ѱалты̀ глюща... Сб. № 149, л. 150б—156а; сб. № 433, л. 142а—147а.

---

[12] Тук в сб. № 149 е поместено едно произведение, което липсва в другите два сборника — Сказание за дванадесетте петъка.

36. Л. 117б: Сло о семь свѣтѣ и о соудѣ. *Нач.*: Молѥ се гви днь и нощь. Причетень (sic!) ѥ раю... Сб. № 149, л. 156а—158б; сб. № 433, л. 147а—149б.

37. Л. 119б: Слово о покаанїи дши, оче блви. *Нач.*: Покаи се дше моа грѣшнаа... Сб. № 149, л. 158б—163б; сб. № 433, л. 149б—156б.

38. Л. 123б: Слово за причестяване от Климент Охридски без заглавие. *Нач.*: Пѡбно ѥ на братїе прилежно испытавше дръжати, како по образѣ бжїю... Сб. № 149, л. 163б—165а, 166а (има разместени листове); сб. № 433, л. 155а—156б. Сходството със сб. № 149 е дотук; по-нататък в този ръкопис следват правила от Номоканона и др. Заглавието на словото в сб. № 433 е О причащенїе зри.

39. Л. 125а: Изборникь нѣкоего чрънориз'ца. сло о книга. *Нач.*: Добро ѥ братїе прочитанїе. Паче въсакомѣ хртїанинѣ... Сб. № 433, л. 156б—158а[13]. Сходството със сб. № 433 е дотук; по-нататък в него са поместени: Ѡ нѣкоего ѡца. Кь сноу своемоу словеса ѡ дше полезни (158а—159б), Сло ѡ Адамѣ и ѡ разборѣхъ (159б—166б), Ѡ оученїиѧ авва амона Ізещно (166б—170б, без край).

40. Л. 126а: Мца Декевр'а .s. чю стго оца нашего Никола, архїепкпа мvрликїискаго и чюдотворца. Како избави Димитр'а нѣкоего ѡ потопленї'а мор'скаго. *Нач.*: Добро ѥ на писанїе бжїе проповѣдат братїе. Поминающе прр̃чьскыи онь гла.

41. Л. 127б: Чю стго ѡца наше Николы о Агрипѣ. чюдо в. *Нач.*: Агрипь нѣкто имене. Живыи въ странѣ антїѡхїистѣи. Близь срацины...

42. Л. 130а: Чюдо .г. стго Николы. О ковери. Нач.: (Не се чете)... ѥже оубо слышахѡ стго дха прр̃ко... ща ѧко желаеть на источни... водные елень...

43. Л. 131б: Сло стго Николы. Како прѣнесено бысть тѣло его ѡ Мириклїю въ барь. Нач.: Въ хилѧдо и осемьстоти и семьдесетое лѣто ѡ въплъщенїе га. ншего Іс ха ѧвленїе самого ха...

44. Л. 132б: Прло стмѣ Николѣ. декевр'а .s. днь. Нач.: Въ цртво великаго Константїна цра бы великыи архїереи и чютворць хвь Николае... Край на л. 133а, след което следва приписката. Л. 133б е оставен празен.

Както личи от съпоставката, трите ръкописа имат по-съществени различия в състава единствено в началото и в края, където са поместени произведения от други извори. Във Виенския сборник № 149 в началото (л. 1а —

[13] Б. Ст. Ангелов. 1. За три съчинения в Симеоновите сборници. — Старобългарска литература, № 5, 1979, 21—37; 2. Слово за четенето на книгите. — В: Старобългарско книжовно наследство. С., 1983, 161—170.

6б) е поместено житието на Алексий човек божий (с изгубени листове, без начало), в средата (л. 164б, 126а—130а) — Сказание за дванадесетте петъка, в края — правила от Номоканона (л. 166а—192б). Тези текстове липсват в останалите два ръкописа. Съответствието между Панагюрския сборник № 433 и Данииловия сборник е пълно до Слово за четене на книгите, след което следват различни творби. Съдържанието на Данииловия сборник е особено ценно, тъй като дава възможност да се възстановят текстовете от липсващи листове в Панагюрския и във Виенския ръкопис. Това се отнася например до Физиолога, от който в сб. № 433 са загубени десетина статии (от индроп до яребица и статията за грипсоса), а в сб. № 149—една статия (за пауна). Освен това еднаквостта на състава улеснява много разчитането на някои неясни и повредени места от ръкописите, както и ориентирането в последователността на творбите във Виенския сборник, в който има доста разместени листове поради повторното подвързване.

Вече се отбеляза, че подобно съвпадение на цели сборници с неустойчив състав и разнообразно съдържание е извънредно рядко явление. На етапа на едно първоначално проучване, без да е извършен детайлен сравнителен анализ на всички текстове, и особено на правописните особености на книжовниците, могат да се правят само приблизителни предположения за взаимоотношението между ръкописите. На първо място трябва да се изключи възможността Виенският сборник и Панагюрският сборник да са копия един на друг. Те твърде много се различават по правопис, а някъде се забелязват съществени лексикални разлики. Мнението на А. Яцимирски[14] и Г. Биркфелнер[15] е, че сб. № 149 има „сръбско-български правопис", с черти от сръбско произношение и следи от български оригинал. Това определение търпи известна корекция. Без да привеждам подробно описание на правописната система на сборника, което излиза извън задачите на настоящата работа, ще отбележа, че правописните особености насочват към най-характерното за българските ръкописи през XVI в. — замяна на носовките с ѹ и ѥ някъде спорадично се пазят ѫ и ѧ); безсистемна употреба на еровете, често се среща ъ в предлози и представки; н и ы запазват етимологичното си място; преобладава употребата на ръ, лъ в сравнение с рь, ль; много често s се поставя на мястото на з. Липсват типични сръбски фонетични, граматически и графични черти, затова по-скоро може да се говори за западнобългарски диалектни особености, наслоени върху източнобългарска подложка. Оформлението на Виенския ръкопис, и особено на неговата украса (листов-точков орнамент в балкански стил), съвсем определено се схожда с други балкански ръкописи от същото време[16]. Като се има предвид изобилието от почерци в ръкописа (Г. Биркфелнер отбелязва девет ръзлични ръце)[17], може да се предположи, че сборникът е съставен в някой по-голям скрипториум или оживено книжовно средище. Почти пълното съответствие с Панагюрския сборник насочва към средногорските манастири и селища.

Въпреки че е известен отдавна на специалистите[18], Панагюрският сборник не е проучван детайлно от гледна точна на неговия произход, извори на състава, език и правопис. За разлика от сб. № 149 той е двуюсов, дву-

---

[14] А. И. Яцимирский. Описание южнославянских и русских рукописей. . . 236—239.

[15] G. Birkfellner. Glagolitische. . . , p. 214.

[16] А. Джурова. 1000 години българска ръкописна книга. С., 1981.

[17] G. Birkfellner. Цит. съч., с. 214.

[18] Вж. библиографията, посочена в бел. 8. Опит за сравнително проучване на състава у А. Милтенова. Към характеристиката. . . , 154—162.

еров, с безсистемна употреба на ѫ, ѧ, ъ и ь (среща се предимно ѫ, даже на мястото на ѧ; преобладава ь пред ъ). Българският произход на ръкописа не подлежи на съмнение. Писмото — среден полуустав (личат две ръце[19]), както и цялостното оформление на сборника се свързват с традициите на средногорските книжовни средища през XVI в. Вероятно този ръкопис, както и Виенският са преписани от една и съща подложка в един и същи скрипториум. Това предположение се подкрепя от пълното съвпадение в разместванията на текстове в двата сборника, както и от еднаквите текстологически особености на поместените произведения.

Взаимоотношението между Данииловия и Панагюрския сборник има по-различен характер. Въз основа на първоначалното проучване на текстовете може да се допусне пряката зависимост между двата ръкописа — т. е. че Панагюрският сборник е послужил за подложка на сборника, съставен от йеромонах Даниил през 1628 г. Към такова заключение насочват малкото количество на лексикални промени и техният характер. Йеромонах Даниил е извършил промени там, където текстът е неясен или носи диалектен характер, но относително в много малко случаи. Налице са и някои новобългаризми в лексиката, морфологията и синтаксиса. Общото впечатление от направените промени може да се свърже с добрата школовка на книжовника и с желанието му да проведе определени принципи в езика и правописа, които са налице и в останалите му ръкописи. Без да имам възможност подробно да се спирам на този въпрос, ще отбележа, че в сборника добре са отразени специфичните черти на ресавския правопис и традициите на Етрополската книжовна школа[20].

Ето как изглежда текстът на интересното заклинание за този, който учи книга (т. е. четмо и писмо), но я забравя. То е известно само по преписите в резглежданите три ръкописа[21]:

сб. № 149

Възми кинаварь и напиши крть на стѣ блюци и напиши Іс хсника и напиши около слова вьсѣ и литѫргїсаи. въ не .а. по потѡ ѡми испи аще ти се назбѣть и па. напи на чрьвеннѣ ѧбльцѣ вьсѣ сло. и постави на стѣи трапезе и литѫргисаи .г. сѫти а в не изѣшь да виши.

Сб. № 433

Възми кинаварь. и напиши крть на стѣмь блюдци. напиши хс хсника и напиши ѡколо слова всѣ. и литоургисаи в нелѫ .а. по по ь ѡми испи. аще ти сѫ незбѫ збть. (sic) и паки напиши на чьвенѣ ѧбльцѣ всѣ слова. и постави на стыи трапези и лїтоургисаи .г. сѧ ти. а в нел изѣжь да вишь.

сб. № 100

Възми киневарь. и напиши крть на стѣ блюцѣ. и напиши Іс хсника. и напиши около въса слова. и лургисаи въ нелю .а. по, пото ѡми и испи. аще ти се незбѫдеть. а ты паки напиши на чрьвенѣ ѧблъцѣ. и лургисаи .г. сѫботы, а въ нелю изѣжь да видишь.

[19] Това наблюдение е направено в сводния каталог Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България, с. 138.

[20] Б. Райков. 1. Етрополската калиграфско-художествена школа през XVI—XVII век (към историята на българския ръкописен орнамент). — Изв. НБКМ, 12 (16), 1971, 19—41; 2. Йеромонах Даниил и етрополският книжовен център. . . , 263—287.

[21] Творбата заслужава специално проучване. Мотивът за усвояване на езика чрез поглъщане и неговите библейски източници е разгледан у A. Naumow. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewno-słowiańskich. Krakow, 1983, 43—44.

В богатото съдържание на Данииловия сборник (и съответно на другите два ръкописа) са включени разнообразни по жанр и предназначение творби. Ръкописът като цяло няма служебно приложение, а е предназначен за познавателно и поучително четене. Тази особеност е отразена в определението „четена", с което опитният книжовник е назовал преписаната от него книга. В състава ясно се очертават няколко цикли от апокрифно-легендарни произведения, въз основа на които могат да се правят изводи за структурния модел на сборника и да се търсят паралели с други сборници със смесено съдържание.

Апокрифното „ядро" включва редица творби, които се свързват с най-ранна епоха по отношение появата и разпространението на апокрифната книжнина в България. Тук могат да се посочат преводните вехтозаветни апокрифи: цикълът от разкази за Авраам, апокрифът за Адам и Ева и др., както и някои есхатологични апокрифи — Откровение Варухово, Прение на Христос с дявола, Въпросите на Йоан Богослов към Авраам. Цикълът разкази за Авраам е поместен в пълен състав, в първичната си, най-старинна редакция. Текстовете на Слово за Авраам, Слово как Сара учеше Авраам, Слово за Исак, Слово за св. Троица и Авраам, Слово за Мелхиседек напълно съвпадат по текстологически особености с най-старите известни преписи от апокрифите (сб. № 104 НБ — Белград, от края на XIV в., и сб. № 109 от манастира „Св. Павел" на Атон, от XV в.)[22]. Апокрифът за смъртта на Авраам също е от първа редакция, която стои най-близо до достигналия до нас гръцки първообраз[23]. Прави впечатление, че подредбата на цикъла донякъде е нарушена, произведенията не следват едно след друго, а са разпилени из целия сборник. Това се отнася и до други творби в състава на ръкописите — така например Разумникът-указ (озаглавен ѕка за гѣ ншего Іс хѣ как бы) и Беседата на трите свидетели са разкъсани на отделни части, една от които даже се повтаря два пъти (л. 52б—53а и л. 75б—76а в Панагюрския сборник). Това е едно от доказателствата за общ протограф на сборниците.

Наред с това в съдържанието се открояват няколко творби, които по хронология се отнасят към XII—XIII в. — Сказание за Сивила, споменатият Разумник-указ, Видение на Анастасия черноризица и др.[24] Преписите от Сказание за Сивила в първичната си редакция представляват ценно градиво за проучване историята на текста. Тази творба (както и Разумникът-указ) с ярка патриотична насоченост е една от най-интересните прояви на оригиналната неофициална книжнина по време на възстановяването на българската държава в края на XII и началото на XIII в. Текстът на Видение на Анастасия черноризица представлява не по-малък интерес. Предполага се,

[22] Сб. № 104 е описан у Љ. Стојановић. Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1903, 294—305. Бележки за съдържанието му у В. М. Истрин. Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. — ЖМНП, ч. 305, 1896, май, 1—86; М. Н. Сперанский. Заметки о рукописях белградских и Софийской библиотек. — Изв. Историко-филологического института князя Безбородко в Нежине, т. XVI, М., 1898, 42—73. Сб. № 109 е описан и част от текстовете са издадени от П. А. Лавров. Апокрифические тексты. — В: Сб. ОРЯС, 52, № 3, СПб., 1899, 78—81. Анализ на състава във връзка с други сборници със смесено съдържание у А. Милтенова. Към характеристиката. . . , 57—81, 86—88. Сб. № 104 е унищожен по време на Втората световна война, а сб. № 109 е с неизвестно местонахождение днес.

[23] А. Милтенова. Цит. съч., 78—79. Гръцкият текст, аналогичен на славянския превод, е публикуван от M. R. James. The Teszament of Abraham, texts and studies. II, 2, Cambridge, 1892, 105—119.

[24] А. Милтенова. 1. „Сказание за Сивила" (Археографски бележки, текстологическо изследване, издание на текста). — Старобългаристика, 1984, № 4, 44—72, и посочената там библиография; 2. Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. — В: Търновска книжовна школа, 4, С., 1985, 102—114.

че тази редакция на текста възхожда към първоначалния превод на късен византийски апокалипсис[25].

Съставът на разглежданите сборници, чийто представител е Даниловият ръкопис, в продължение на дълъг период от време се е допълвал от вече прередактирани апокрифни произведения, а също така от нови преводи. Привлича вниманието Слово за написване на псалтира, което представлява част от старинното сказание как Давид написа псалтира[26] (тук озаглавено Оуказь псалтир како бы вь море), съпроводено от вторичната редакция на словото за написване на евангелието. Тези творби се срещат в определен кръг сборници със смесено съдържание и представляват следващ етап в развоя на ръкописната традиция[27]. Към един по-късен период (XIII—XIV в.) може да се отнесе възникването на легендата за произхода на самодивите (озаглавена Слово како заче се самовіла)[28], Слово на Самуил пророк и др.

Хомилитичният жанр е представен в съдържанието на ръкописите от няколко произведения, групирани към края на състава. Тук са намерили място три поучителни слова от Ефрем Сирин, които третират темите за смирението, покаянието и Страшния съд, едно анонимно слово за въздържанието и покаянието (озаглавено Сло w семь свѣтѣ и о соудѣ) и едно рядко срещащо се поучително слово от Климент Охридски преди причестяване. Интерес предизвиква анонимното слово за въздържанието, което няма гръцко съответствие и се смята за славянско произведение[29]. Несъмнено най-забележително е Климентовото поучително слово (без заглавие в Даниловия сборник, л. 123б—124б), от което досега са известни само пет преписа в руски ръкописи, а по южнославянски преписи не бе познато[30]. При сравнение с издадения текст от XII в. настоящите три преписа показват незначителни езиково-правописни различия и някои пропуски, но като цяло свидетелстват за непрекъсната южнославянска история на текста.

В Даниловия сборник подобно на Панагюрския е поместено едно съчинение, което заслужава особено внимание — Слово за четенето на книгите. В Панагюрския сборник то е следвано от поучение на баща към сина си. Тези две съчинения не се срещат в нито един подобен по състав сборник със смесено съдържание. Неотдавна Б. Ст. Ангелов[31] посвети на тези творби специално проучване, което го доведе до основателното заключение за „наличие на южнославянски, респективно български препис на Изборника от 1076 г.“ Преписът в Даниловия ръкопис, неизвестен на изследователя, е още едно потвърждение на неговата теза за съществуването на южнослa-

---

[25] М. Н. Сперанский. Мало известное византийское „видение“ и его славянские тексты. — Byzantinoslavica, III, 1931, 111—133. Превод на съвр. бълг. език и коментар у Д. Петканова. Стара българска литература. I. Апокрифи. С., 1981, 41—48, 349—350.

[26] А. Милтенова. Към характеристиката. . . , 66—68, 157—158.

[27] А. Милтенова. Цит. съч., 218—221.

[28] А. Милтенова. Към редакционната дейност на руския книжовник Ефросин от XV в. (Легенда за произхода на самодивите). — В: Сборник в честь акад. Д. С. Лихачева, посвященный его восьмидесятилетию (под печат).

[29] Още А. В. Горски и К. И. Невоструев отбелязват, че съчинението не принадлежи на Йоан Златоуст, комуто често се приписва (Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. II, 2, М., 1859, с. 651); У Е. Э. Гранстрем. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI—XV вв). — ТОДРЛ, 35, 1980, с. 356, творбата е включена сред беседите, които не принадлежат на този църковен писател. Наскоро У. Федер разгледа това съчинение като компилация от няколко извора, като подчертава, че то най-вероятно е старобългарско по произход. Вж. W. Weder. Elementary compilation in slavic. — Cyrillomethodianum, V, 1981, 49—66.

[30] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. С., 1977, 546—560.

[31] Б. Ст. Ангелов. За три съчинения. . . , с. 31.

вянски препис от сборника, от който книжовникът—съставител на Панагюрския ръкопис, е почерпил текстовете на двете произведения. Наред с това включването им в сборник със смесено съдържание (в Даниловите „четени“ само едно от тях) е извънредно интересен и показателен факт. По този начин се осъществява предполагаемата типологическа връзка между ръкописите с енциклопедически характер и разглежданите сборници с разнообразно съдържание.

В края на своя ръкопис, след споменатото съчинение, йеромонах Даниил е преписал няколко творби, посветени на Николай Мирликийски. Тук той си е послужил с друг извор — вероятно по съдържание пролог. Бъдещите проучвания ще покажат към коя от известните редакции на текстовете спадат тези творби[32].

Към беглия преглед на съдържанието на Даниловия сборник трябва да се добави, че освен с Панагюрския и Виенския ръкопис то има сходства с редица други, близки по състав сборници със смесено съдържание от XVI и XVII в. Особено подчертана е близостта със сб. № 794 от Троицко-Сергиевата лавра, ГБЛ — Москва, XVI в., руски правопис със следи от среднобългарски оригинал[33]; сб. № 738 НБ — Белград, XVII в., сръбски правопис[34]; сб. № 326 НБКМ — София, XVII в., ресавски правопис с новобългаризми[35]; Беловския сборник от XVII—XVIII в., частно притежание, сръбски правопис с новобългаризми[36], и др. Тези ръкописи заедно с разгледаните три, а също и някои други руски и южноруски по произход сборници[37] се обособяват като отделна подгрупа в рамките на най-старинния тип сборници със смесено съдържание. Апокрифите, които преобладават в тях, са представени в първичните си редакции, а някои прередактирани произведения и нови преводи насочват към предположението, че „ядрото“ на състава се е сформирало не по-късно от XII—XIII в. Този въпрос изисква специално изследване и се засяга тук само с оглед на Даниловия сборник, който е съхранил едни от най-ценните историко-литературни свидетелства за развоя на неофициалната книжнина през време на Средновековието.

Ето как изглежда съпоставката на разглежданите сборници по състав, ако подредбата на статиите се означи с поредни цифри:

---

[32] Срв. наблюденията на Е. И. Демина. Тихонравовский дамаскин, болгарский памятник XVII в. Исследование и текст. I. С., 1968.

[33] Сборникът (л. 179—404) е съединен при подвързията с „Измарагд“. Арсений. Описание славянских рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры. 3. М., 1879, 231—235; А. И. Яцимирский. К истории ложных молитв в южнославянской письменности. — ИОРЯС, 18, 1913, 4, 99—105.

[34] Љ. Стојановић. Каталог Народне библиотеке у Београду, 306—309; А. И. Яцимирский. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. I. Апокрифы вехтозаветные. Петроград, 1921, с. 91, 94, 98, 101, 112, 140, 172. Сборникът е унищожен по време на Втората световна война.

[35] Сборникът е намерен в Чирпан. Н. Начов. Аджарският ръкопис. —Сб. НУ, 16—17, 1900, 483—495; Б. Цонев. Опис. . . I, 1910, 315—320. Датировката е уточнена допълнително в Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България (своден каталог), с. 222. За произхода на ръкописа вж. също Б. Ст. Ангелов. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, 110—112.

[36] Сборникът е открит от Ст. Кожухаров. Неизвестен сборник със смесено съдържание. — Изв. Инст. бълг. език, XX, 1972, 263—271.

[37] А. Милтенова. Из историята на българо-руските и българо-украинските литературни връзки през XVI—XVII в. (Сборници със смесено съдържание). — Славянска филология, 18, 1983, 51—58.

№ 100	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
№ 433	1	—	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
№ 149	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
№ 794	—	31	21	3	—	12	—	6	7	22	4	5	27	24	—	20
№ 738	—	—	13	14	—	12	—	—	15	16	17	18	—	—	—	—
№ 326	—	—	4	5	—	11	—	—	8	9	10	6	—	—	—	—
Беловски сб.	—	6	7	8	—	—	—	10	12	—	9	11	—	4	3*	5

№ 100	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
№ 433	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29
№ 149	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31
№ 794	—	—	—	—	27	25	23	35	9	—	—	—	—	—
№ 738	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	20	—
№ 326	17	18	—	—	—	—	19	20	21	22	—	23	24	12
Беловски сб.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	16	17	13	18	—

№ 100	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44
№ 433	30	31	32	33	34	35	36	37	38	—	—	—	—	—
№ 149	32	34	35	36	37	38	39	40	—	—	—	—	—	—
№ 794	8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
№ 738	19	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
№ 326	7	26	29	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Беловски сб.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Съществуването на Даниловия сборник като вероятно копие от Панагюрския сборник предоставя реалната възможност двата ръкописа да бъдат паралелно проучени и издадени. Необходимостта от съвременно научно издание на поне един от народните сборници със смесено съдържание, добили широка популярност по време на османското владичество, отдавна се чувствува от широк кръг специалисти. Подобно издание извънредно много се улеснява от почти пълното съвпадение между ръкописите, а също така от перспективата те да бъдат изследвани в съпоставка с останалите близки по състав сборници, на първо място — с Виенския ръкопис.

Наред с това разгледаният сборник характеризира с нови, неизвестни досега черти Даниил Етрополски като книжовник — той изпъква не само като преписвач предимно на богослужебни ръкописи, но и като съставител на най-разпространените ръкописни книги през XVI—XVII в. — сборници с разнообразно съдържание, в които преобладават апокрифно-легендарни творби. Следващият етап в развитието на този тип книжнина е широкото разпространение на превода на „Съкровище“ от Дамаскин Студит, а по-късно — на дамаскинарските сборници. По този начин чрез народната литература става постепенно натрупване на отделни елементи, които характеризират прехода от средновековна литература към епохата на Възраждането. Без съмнение това е процес многопластов и извънредно сложен, който все още предстои да бъде изследван и осмислян във връзка със спецификата на българската литературна история.

* Текстът на Беседата на тримата светители в Беловския сборник представлява своеобразна компилация от въпроси и отговори от различни редакции на произведението.

ПРЕГЛЕД

АКАДЕМИК ИВАН ДУЙЧЕВ

На 26 април 1986 г. в София почина акад. Иван Дуйчев, един най-изтъкнатите съвременни български историци, виден византолог, отличен познавач на българската средновековна история, култура и литература. Той бе дълбоко уважаван сътрудник на „Старобългарска литература".

Иван Симеонов Дуйчев е роден на 18 април 1907 г. в София. Завършва история в Софийския университет „Климент Охридски" през 1932 г., след което специализира византология в Рим (1932—1936), където защищава и докторска дисертация по византийска история и филология. В Рим завършва и Школата по архивистика и палеография при Ватикана. През 1939 г. бива избран за доцент по българска история в Софийския университет. Ив. Дуйчев работи дълги години като старши научен сътрудник и професор в Института по история при Българската академия на науките, на която бе избран за редовен член (академик).

Първите научни публикации на Иван Дуйчев са от началото на тридесетте години. До последните си дни, макар и болен от няколко години, той работи упорито, всеотдайно и създаде едно огромно научно дело, високо оценено у нас и в чужбина.

Акад. Ив. Дуйчев бе многостранно надарена личност, широко образован, отлично подготвен учен и това му позволяваше да работи в различни области, свързани с миналото на България, балканските и славянските народи. В своите интереси и изследвания той надхвърляше обикновеното разбиране за задачите на историческата наука и постоянно, от най-ранни години се докосваше до проблемите на езика, книжовния живот и неговите извори, ръкописите, старобългарското изкуство (особено украсата на книгата и миниатюрите) — области, които се включват във филологията, палеографията, археографията, изкуствознанието, библиографията и книгознанието, историята на културата. Дуйчев написа многобройни студии за старобългарски писатели, разкри българо-византийските културни и литературни отношения, откри нови книжовни паметници, издаде забележителни произведения (Болонския псалтир, миниатюрите на Манасиевата хроника и др.), направи много преводи от византийски и старобългарски. Важна роля изиграха и продължават да играят неговите ценни книги — двата тома „Из старата българска книжнина" и „Естествознанието в средновековна България".

Научното дело на акад. Ив. Дуйчев се отличава със своята целенасоченост и единство — в проблематиката и методологията. Разностранните му изследователски интереси се обединяваха от една голяма тема — средновековната българска култура, най-тясно свързана с историческата съдба на народа.

Акад. Ив. Дуйчев получи голямо международно признание. Той бе най-известният български историк в чужбина; в Италия бяха издадени три тома негови избрани съчинения и един том в Англия; за неговата 70-годишнина му бяха посветени от чужди учени два юбилейни сборника; той бе търсен сътрудник в най-авторитетните международни византоложки и славистични издания.

Историците на средновековната българска литература и култура, изпълнени с дълбока признателност, се присъединяват към скръбта на българската научна общественост по случай смъртта на големия учен акад. Иван Дуйчев.

„Старобългарска литература"

МЕЖДУНАРОДНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЕТЕНА НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА НА СЛАВЯНСКИЯ ПЪРВОУЧИТЕЛ МЕТОДИЙ

1100-годишнината от смъртта на великия всеславянски първоучител Методий бе отбелязана в България с особено преклонение. Почитта към делото му и делото на неговия брат Константин-Кирил Философ е специфична проява на българската културна традиция, която се изяви през настоящата юбилейна година в редица чествувания, научни сесии, издания и изложби. Безспорно една от най-значителните прояви беше Международната научна конференция, организирана от Кирило-Методиевския научен център и Центъра за българистика при Българската академия на науките. Тя се проведе от 21 до 23 май в сградата на Софийския университет „Климент Охридски". На пленарното заседание и на заседанията в двете секции учени от 22 страни изнесоха 82 доклада по различни теми на кирило-методиевската проблематика.

Един от основните въпроси, съсредоточил вниманието на участниците в конференцията, бе поставен в изследванията за *личността на Методий*. Очертана бе неговата фигура на дипломат, книжовник, просветител и християнски мисионер, поставиха се нови акценти върху някои данни за живота му. П. Динеков (България) изтъкна силата и широтата на Методиевата личност, застанала в основата на третата европейска цивилизация — славянската. Той подчерта голямата и безспорна заслуга на България, съхранила делото на солунските братя, за да го превърне в свой „национален символ", в „модел на културно развитие". Някои факти от биографията на моравския архиепископ в историографски план, на фона на политическата обстановка в Европа през IX в. изясни Ив. Дуйчев (България). Недостатъчно ясни моменти от живота на Методий, каквото е пътуването до Константинопол в края на живота му, предизвикаха новото тълкуване на изворовите данни, предложено от Т. Василевски (Полша) и Ст. Елевтеров (България). Въпроса за народността на солунските братя постави в доклада си К. Мечев (България). С възторг и преклонение за делото на славянските апостоли — тези „великани на духа" — говориха акад. Гитон и Р. Бернар (Франция).

Изворите за живота и делото на Методий бяха предмет на многостранен анализ. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори беше предмет на доклада на Св. Николова (България). Изяснявайки принципните изисквания, на които би трябвало да отговаря изданието, тя подчерта необходимостта от установяването на нов, съвременен критерий при подбора на материала и поднасянето му. Във връзка с това авторката съобщи за откритите от нея в съветски книгохранилища неизвестни преписи на някои от основните славянски извори за Кирил и Методий.

Съвременната наука черпи своите познания за личността на първоучителя Методий от жития, похвални слова, служби и легендарни разкази, които изграждат образа му със средствата на средновековната поетика. За да стане възможно използуването им като исторически извор, те се нуждаят от внимателен структурно-семантичен анализ. Именно в такъв план Кр. Станчев (България) интерпретира текста на Методиевото пространно житие. Той проследи на различни нива от структурата на житието подчиняването на житийния разказ на нормиращ агиогрфски модел. Р. Пикио (Италия) подчерта необходимостта от проследяването на всички познати текстови варианти на това произведение, с цел да се установят особеностите на неговия възможен архитип. К. Куев (България) направи съпоставка на факти от изворовия материал, съдържащ се в известните досега преписи на проложните жития на Кирил и Методий, със сведения от пространните жития и изтъкна голямата популярност на тези агиографски произведения в старата руска книжнина. За своите издирвания на препис от Методиевото проложно житие, известен досега само по библиографско цитиране, съобщи Кл. Иванова (България). Изследователката смята, че това не е просто съкращение на пространното житие, а самостоятелна литературна творба, редактирана в определена насока — към поставянето на Методий в пантеона на българските светци. В. Тъпкова-Заимова (България) разгледа някои понятия от пространните жития на Кирил и Методий, които показват влияние на византийската доктрина за властта и византийската владетелска титулатура. Д. Фрайданк (ГДР) проследи литературните традиции на Похвалното слово за Кирил и Методий и изворите, въз основа на които то е създадено. Проблемите около службата на Методий като част от цикъла от творби, посветени на първоучителите, разгледа Ст. Кожухаров (България). Той се спря подробно на състава на

службата и подчерта необходимостта от изследване на ритмомелодическия модел на тази значителна творба в системата на моделите, продуктивни за цялото славянско Средновековие. Подробности около откритите от него преписи на Италианската легенда, изясняваща важни моменти от живота на Кирил и Методий, изнесе П. Девос (Белгия). Въз основа на изданието от 1668 г. на този паметник, в което текстът е по ръкопис Vat. 9668, дълго време е съществувало мнението, че Кирил е бил ръкоположен в епископски сан. След откриването на Пражкия препис от XII в. става възможно възстановяването на текста consecrarerunt fratrim eius Methodius in sacerdotem, с което отпада тази вероятност. Й. Хоргоши (Унгария) потвърди мнението на унгарските учени, че в пасаж от коментариите на епископ Гелерт „Deliberatio supra hymnum trium puerorum" от XI в. са визирани Методиевите ученици и последователи. И. Боба (САЩ) разгледа някои документи, жития и хроники с цел локализирането на църковната провинция Мизия. Според него названието Мизия, използувано в римски и византийски църковни извори, свързани с Методий, е обозначавало територията, южно от реките Сава и Дунав, между р. Дрина и Черно море, а „мизи" се употребявало като синоним на „българи" и „славяни".

Като важен момент в характеристиката на Методий бе разгледана неговата *книжовна дейност,* която е свързана с началния период на старобългарската литература. По своята насоченост, обусловена от нуждите на религиозно-просветителската практика, тя е предимно преводна, но със силен творчески акцент. Редица от докладите на конференцията бяха посветени на проучвания на Кирило-Методиевите *преводи,* техния език, характеризиращите ги преводачески похвати и традициите, които създават. Докладът на Д. Иванова-Мирчева (България) „Думите-термини в класическите старобългарски паметници" бе основан на изследване на създаването в старобългарския език на термини, свързани с богослужението и основните понятия от църковния ритуал. Авторката определи пътищата за терминообразуване при преводите от гръцки, които са доказателство за изключителния езиков усет на славянските първоучители. Я. Шатковски (Полша) се спря на образуването на nomina Loci в старобългарски език. Л. Мошински (Полша) разгледа въпроса за предаването на гръцките пасивни форми при превода на евангелските текстове на старобългарски.

На преводаческите похвати при представянето на съюзните средства в Синайски псалтир се спря в доклада си Ек. Дограмаджиева (България). Тя разгледа различните аспекти на въздействие то на гръцката съюзна система върху старобългарската и взаимодействието на тези езикови системи по отношение на тенденциите. Между тях съществува не зависимост, а паралелизъм. Доказателство за това е липсата на автоматизъм при превода, основан на смисловия принцип. Предаването на гръцкия перфект и аорист в старобългарски език бе тема на доклада на Ж. Фьойе (Франция). Р. Златанова (България) направи подробна класификация на субектните едносъставни изречения според строежа на главната изреченска част и нейното изразяване.

М. Алтбауер (Израел) се спря на особеностите при превода от гръцки на местните названия в старобългарския библейски превод. Й. Хам (Австрия) проследи съдбата на славянския превод на Макавейските книги и вероятните източници на глаголическата и кирилската версия. На основата на богат илюстративен материал, с гръцки и латински паралели, Х. Лиминг (Великобритания) изследва оригиналните преводачески решения в старобългарския превод на посланията на апостол Павел. При определяне на ритмическата структура на Кирило-Методиевите преводи Кр. Костова (България) съпостави гръцките оригинали и старобългарските съответствия и обоснова заключението, че старобългарският текст представлява „единство на съвършен смислов превод и на съвършена смислова форма", като стремежът да бъде запазен акцентният модел определя техниката на превода. За значението на Методий в общото книжовно дело на двамата братя и като спасител на Моравската мисия говори Фр. Славски (Полша), който направи и задълбочена характеристика на Кирило-Методиевия език. На въпроса за падежния синтаксис, и по-специално на разпространението и особеностите в развоя на творителния падеж и родителния при отрицание, се спря Х. Шалер (ФРГ). Личният принос на Методий в изкуството на славянското стихосложение бе предмет на изследването на Е. Верешчагин (СССР), който анализира художествените средства при превода на Епифаниевата хомилия от гръцки на старобългарски.

О. Кронщайнер (Австрия) представи своето виждане за съдържанието на термините „старобългарски" и „старославянски" език. Според него старобългарски е езикът на българската църква при Борис и Симеон, а старославянски — езикът, използуван от Кирил и Методий, опиращ се на съществуващата преди тях славянска християнска традиция.

В някои от изследванията се засегнаха различни проблеми около *оригиналните творби* в старобългарската литература.

Методиевото авторство върху т. нар. Анонимна хомилия в Клоцовия сборник бе оспорено от Ив. Добрев (България), който въз основа на анализ на съдържащите се в нея исторически факти смята, че тя е написана в България по време на царуването на Владимир от ученик на Кирил и Методий. Правните принципи, отразени в тази хомилия, разгледа в доклада си Х. Папастатис (Гърция). Анализирайки съдържанието и поетиката на канона за Димитър Солунски, Т. Бътлър (САЩ) стигна до извода за „Методиев отпечатък" върху канона.

Във връзка с установяването на Методиевото влияние в славянската литературна традиция на конференцията бяха представени изследвания на различни аспекти от проблематиката, която поставят отделни старобългарски писмени паметници и паметници със старобългарска основа. Никодимовото евангелие по отношение на неговата езикова характеристика бе предмет на доклада на А. Минчева (България). Чрез разчленяване на текста и сравняване на езиковото оформяне и преводаческия подход в отделните части тя доказа, че особеностите на текста не са свързани със съществуването на вариант на старобългарския книжовен език, а са по-скоро особености на мястото на възникване. По лексикалните варианти Минчева отнася изследвания текст към XII в. П. Пенкова-Педерсен (Дания) изнесе данните от проучването си върху погребалния чин в Синайския евхологий и го определи като рядко срещана комбинация от четения и стихове. Направените сравнения с други ръкописи показват, че тя се среща само в четири латински и два кирилски погребални чина. Според авторката славянският погребален чин е паралел на гръцки по форма и римски по структура недостигнал до нас оригинал. Р. Новак (Холандия) изтъкна възможността за реконструкция на паметниците въз основа на данни от по-късни ръкописи. Като пример за тази възможност той сравни текста за милостта и милостинята в Симеоновия (Светославовия) изборник от 1076 г. и от сборник № 1046 от НБКМ (XVII в.). Драждянското евангелие от XIV в. и Оломоуцкото евангелие от XV в. разгледа в доклада си Р. Цейтлин (СССР). Тя сравни тези два паметника на старочешката книжовност с евангелски текстове от старобългарския период и установи, че в тях се пази устойчив Кирило-Методиев лексикален пласт. В своето изследване върху Дебреценския кодекс, сборник със смесено съдържание от XVI в., Ю. Пандур (Унгария) определи по фонетични и морфологични признаци българската основа на този паметник, възникнал в украински скрипторий.

Някои наблюдения от палеографски характер върху славянския псалтир (X—XV в.) представи Е. Коцева (България), с цел да се дадат допълнителни възможности за датиране и локализиране на паметниците въз основа на кодикологичен анализ. Д. Кенанов (България) разгледа подробно палеографските особености и състава на т. нар. Белокриницки сборник от XVI в. Той се спря на поместените в сборника Пространно житие и Похвално слово за Константин-Кирил Философ. Разглеждайки Благовещенския кондакар от XII в. и т. нар. Бачковски фрагмент от XIII в., Е. Тончева (България) направи опит за реконструкция на старобългарската песенна практика въз основа на стилистичния анализ на жанра на полиелея.

Културната мисия на Кирил и Методий бе разгледана в тясна връзка с културните контакти в Европа през IX в. Както подчерта Фр. Адродос (Испания), те се осъществяват предимно между Византия, франките и Рим, и то главно в областта на литературата. Основни елементи на европейската култура през същата епоха според Е. Куртен (Франция) са културният възход на Франкската империя, възстановяването на културните традиции във Византия след иконоборството и не на последно място културната политика на българския княз Борис и дейността на Кирило-Методиевите ученици в България. Магнаурската школа като факт от културната история на Византия, непосредствено свързан с Константин Философ, разгледа Н. Рандов (ГДР). Й. Холевич (България) очерта европейската културна структура през Средновековието по отношение на категориите устност—писменост и Методиевия принос за налагане на писмената култура над традиционната устна форма. Културологичният аспект на Кирило-Методиевото наследство бе тема на доклада на Р. Ленчек (САЩ), който свърза това наследство с модерната представа за езика като средство за комуникация.

Според В. Горски (СССР) този език е служил като средство за общуване във всички сфери на националния живот в древна Русия и е спомагал за утвърждаването на самобитността на славянските народи и на тяхната оригинална култура. А. Маурия (Индия) потърси белезите на хуманизма в кирило-методиевската традиция, а М. Фришчак (САЩ) я разгледа в светлината на нейния универсализъм.

Непосредственото *влияние на Кирило-Методиевото дело* или неговото отражение върху средновековните славянски държави бе една от основните теми, които се очертаха в работата на конференцията. Й. Поулик (ЧССР) подкрепи своите изводи за

влиянието на културно-просветната византийска мисия във Велика Моравия с данни от археологията. Те доказват присъствието на висока материална култура в слоя от IX в. на селищните могили в Микулчице, Старе Место, Поханско. Този слой е възникнал в резултат на дълго самостоятелно развитие, но под непосредственото византийско влияние. Подобни изводи направи и унгарската археоложка А. Шош на базата на археологическите проучвания на някогашния Блатноград — един от центровете на монолитната материална култура, обхващаща земите на днешна Моравия, Словакия, част от Долна Австрия и Северна Унгария през IX в. Въвеждането на славянската литургия в Моравия Вл. Вавржинек (ЧССР) разгледа като революционна идея на Константин-Кирил. Според него тази идея, противоречаща на византийската мисионерска практика, Кирил е почерпал от късноантичната християнска традиция, допускаща народни езици в богослужението. П. Кнрай и А. Барта (Унгария) се спряха на следите от дейността на славянските апостоли в земите на днешна Унгария. Кирило-методиевската традиция там е възникнала не толкова в резултат на преки контакти с първоучителите, колкото под влияние на славянобългарската църква, чиито свещеници са проповядвали сред унгарците. Това българско влияние в културната история на славянския свят подчерта и Г. Литаврин (СССР). Той изясни обуславящите го причини и изтъкна, че ако за християнизацията на Русия водещо значение имат официалните контакти с Византия, то за зараждането на староруската литература основни са културните връзки с България.

Дейността на Кирило-Методиевите ученици, приети в България от далновидния и мъдър княз Борис, е имала за резултат огромотяването на относително голям кръг от феодалните слоеве и от обикновения народ. Свидетелство за широкото разпространение на писмеността в българските земи през IX в. са епиграфските паметници. Анализът на глаголическите надписи от този период, направен от К. Попконстантинов (България), е сериозен принос към изясняването на въпроса за двете старобългарски азбуки, техния състав и разпространението им. Неговите изводи до голяма степен подкрепиха и тезата на П. Шрайнер (ФРГ), че кирилското писмо е възникнало в Североизточна България по исторически път (в резултат на използуването на гръцката писменост) много преди глаголицата — теза, която авторът доказва чрез палеографско сравнение на българските надписи с гръцки документи от VII—IX в. Доказателство за широкото разпространение на славянската графична система приведе и Ф. Малингудис (Гърция). Той анализира и предпоставките за възникването на Охридската книжовна школа. П. Георгиев (България), съпоставяйки исторически и археологически данни, отнесе началото на славянската просветна дейност в България към периода 885—893 г. и я свърза с книжовно-просветното средище при Голямата базилика в Плиска. Към темата за дейността на Кирило-Методиевите ученици се отнасяше и докладът на Р. Павлова (България), която разгледа книжовната дейност на Петър Черноризец като част от старобългарското литературно наследство. Г. Попов (България) говори за съдържанието и литературните особености на новооткрития акростих на Константин Преславски „Гранеса добра Константинова", чието изграждане е уникално в цялата средновековна християнска поезия. Култът към Климент Охридски в югозападните български земи през X—XI в. илюстрира Ст. Рек (Полша).

Културният подем в България през IX в. не може да се разглежда изолирано от *политическата история.* П. Коледаров (България) проследи съдбата на северозападните български земи през Методиевата епоха. Х. Д. Дьопман (ГДР) представи България като значителен фактор в средновековна Европа. На фона на спора между Византия и Рим за църковна юрисдикция над някогашна Илирия България е влияела и върху отношението на папската власт към архиепископ Методий.

България е пренесла спомена за великото дело на славянските просветители през най-тежките моменти на своята превратна история. Епохата на Българското национално възраждане възкресява и продължава *кирило-методиевските културни традиции.* Тези традиции в процеса на нормализацията на българския литературен език през Възраждането проследи Г. Венедиктов (СССР), като се спря подробно на два момента — установяването на азбуката и избора на диалектна основа на съвременния български книжовен език. Б. Райков (България) показа зараждането на българската историография, която тълкува Кирило-Методиевото дело като първоизточник на българската национална култура и поставя началото на култа към двамата братя. Този култ е един удивителен феномен, който се превръща в могъщо средство за „духовна еманципация" на България през тази епоха, в символ на културен прогрес до наши дни. Картината на възприемането и интерпретацията на Кирило-Методиевата идея през последното столетие разгледа Ил. Тодоров (България). Тя е била символ на национална надежда в борбата за обединението на България, в тежките години на

национални катастрофи, в подвига на антифашистката борба, за да бъде извисена в своя най-чист вид в последните четири десетилетия. О. Първичева (България) илюстрира действеността на кирило-методиевската традиция в българското просветно дело, чието излъчване живее от епохата на първите старобългарски културно-просветни центрове до наши дни, когато безброй читалища и училища носят свято тачените имена на солунските братя.

Образите на славянските първоапостоли бяха разгледани и като предмет на художествена интерпретация. Фигурата на Методий в чешката литература като един от главните образи в чешкото духовно наследство обрисува Ив. Павлов (България). Ат. Божков (България) анализира иконографията на Методий в европейското изобразително изкуство и показа как неговият образ, преминавайки през каноните на средновековното мислене, през суровата експресивност на готиката и религиозното опиянение на барока, достига до сложната метафоричност на модерната концепция, но винаги остава като символ на едно велико дело. Д. Джонова (България) се спря на изображенията на солунските братя в българската средновековна стенопис. Търсейки синхрон между книжовната и иконографската практика в средновековните стенописи от Трънския край, изобразяващи Кирил и Методий, тя открива реминисценции от житието на Кирил и „Слово за буквите" на Черноризец Храбър. Е. Бакалова (България) говори за Кирил и Методий и византийското изкуство от IX в.

Едно от заседанията на конференцията бе посветено на *научния интерес към кирило-методиевската проблематика*. На него И. Тот (Унгария) прочете доклад на тема „Изучаването на Кирило-Методиевото дело в Унгария". Ж. Ш. Бонамур (Франция) разясни някои аспекти на френските изследвания за Кирил и Методий, като се спря по-подробно на трудовете на Л. Леже, А. Мейе и А. Ваян. Библиография на трудове по старобългаристика за периода 1954—1985 г., представена от Дзюн-ичи Сато, доказа бързото развитие на тази научна дисциплина в Япония. Друг японски учен, Шо-ичи Кимура, говори за своето „Въведение в старославянския език" (Токио, 1985). Р. Вечерка (ЧССР) проследи развитието на изследванията върху старобългарския език в Чехословакия от тяхното зараждане в трудовете на Ф. Дурих и Й. Добровски до съвременните постижения на чехословашката славистика, чийто най-значителен принос е издаването на речника на старославянския език, подготвян от Чехословашката академия на науките.

Докладите, изнесени на конференцията, поднесоха много новости — факти, нови оценки, смели предположения, добре аргументирани тези. Не по-малко приносни бяха и дискусиите, с които завършваше всяко заседание и които дадоха възможност за широко обсъждане на изказаните мнения. Създадената творческа атмосфера допълни изключително високото научно равнище, на което премина този авторитетен форум на кирилометодиевистиката.

Славия Бърлиева, Ивона Карачорова

ЧЕТВЪРТИ МЕЖДУНАРОДЕН ЛЕТЕН КОЛОКВИУМ ПО СТАРОБЪЛГАРИСТИКА

От 14 до 23 август 1985 г. в София бе проведен поредният, Четвърти международен летен колоквиум по старобългаристика. Утвърден като авторитетен научен форум, колоквиумът и през тази година даде възможност за изява на изтъкнати български и чуждестранни учени, за популяризиране на най-новите постижения в старобългаристиката, както и за по-нататъшното развитие на научното сътрудничество. В работата на колоквиума взеха участие учени от Съветския съюз, ФРГ, Унгария, Полша, Швейцария, Великобритания, САЩ, Австрия, ГДР, Гърция, Румъния, Холандия, Чехословакия и др. Прочетени бяха над 60 доклада. Участниците имаха възможност да се включат в многобройни дискусии и в организираната от ръководството на колоквиума Кръгла маса.

По традиция организатори на Четвъртия летен колоквиум по старобългаристика бяха Българската академия на науките и Софийският университет „Климент Охридски". Директор на колоквиума бе Д. Петканова.

Деловата работа бе открита с доклада на К. Куев (България) „Към въпроса за пътуването на Ал. Гилфердинг по Балканския полуостров през 1868 г.". В него авторът се спря на обстоятелството, че второто пътуване на Гилфердинг по Балканския полуостров остава почти неизвестно в науката и дори се бърка с това от 1857 г. Въз основа обаче на събраните от Гилфердинг ръкописи К. Куев определи приблизителния маршрут на научноизследователската обиколка на руския учен. Събраните през 1868 г. ръкописи, сръбски и български, се пазят в сбирката на Хлудов в Държавния исторически музей в Москва, като сред тях има редица интересни книжовни паметници: Струмишки октоих, Каринско евангелие, Служебен псалтир от XIII—XIV в. и др. Като цяло ръкописите не са проучвани, а особено внимание заслужават бележките на кориците, правени от самия Гилфердинг. Докладът на П. Динеков (България) запозна участниците в колоквиума с непроучен ръкопис на Софроний Врачански. Докладчикът направи описание на ръкописа и проследи неговата история от попадането му в сбирката на бившия Славянски институт през 1940 г. По-нататък бе посочено мястото на ръкописа в цялостното творчество на Софроний — това е вторият ръкописен часослов в книжовната му дейност. Часословът принадлежи към групата произведения, създадени между 1765 и 1794 г., и допълва характеристиката на ранното Софрониево творчество. С интерес беше посрещнат и докладът на Ив. Дуриданов (България), засягащ някои проблеми на старобългарската фонемна система. На базата на обилен сравнителен материал той направи опит да осветли историческия развой на някои процеси в старобългарската фонемна система. Преглед на книжовния живот в атонските манастири представи А. Е. Тахиаос (Гърция): „Света гора — Атон като средище на книжовна инспирация". Първата част на доклада очерта историко-литературните предпоставки за формирането на Атон като книжовно средище. Подчертавайки важността на запазеното до момента книжовно наследство, А. Е. Тахиаос определи основните перспективи за проучването му. И. Боба (САЩ) прочете доклад „Бохемски извори за контактите на Моравия с България". На първо място това е Бохемската хроника на Козма Пражки. Документите свидетелстват според него за преки контакти между Моравия и България. Приемайки топонима Морава за наименование на град в Далмация, той лансира хипотезата, че в Моравия, северно от Дунав, не е имало местна традиция за Константин и Методий.

В доклада на Ф. Томсън (Белгия), „Старобългарският превод на Сказание за възвишение на патриарх Герман Константинополски и Константин Преславски" бе обсъден проблемът, дали българският книжовник е преводач на Сказанието. Сравнението на българския превод с гръцкия оригинал и съществуващите гръцки редакции показва, че е преведена редакцията B_1. Обстоятелството, че в един препис на Учителното евангелие Сказанието е поместено непосредствено след него, не дава достатъчно основание да се приеме, че преводът е дело на К. Преславски. Д. Петканова (България) разгледа проблема за условността на понятието време в старобългарската агиография и в ораторската проза. Върху материал от житийния и житийно-панегиричния жанр тя подчерта липсата на историческо покритие на употребените в текстовете указания за времето. Изтъквайки условния характер на понятието време, авторката го определи като основна отличителна черта на споменатите жанрове, създаваща усещането за надвременност на героите.

Голяма част от представените на колоквиума доклади бяха свързани с проблемите на езика и историческия развой на старобългарските книжовни норми. Докладът на проф. А. Минчева (България) бе на тема: „За семантиката на задпоставните показателни местоимения в старобългарски". Разгледани бяха случаите на превод на гръцко членувано съществително със синтагма с показателно местоимение с оглед на семантичната класификация на показателните местоимения, направена от Й. Курц. Коригирайки неговото схващане, авторката направи извода, че семантичната характеристика на тези местоимения съдържа указание за развиваща се специализация във функцията. Докладът на Е. Дограмаджиева (България) „Проблеми на старобългарската съюзна система" разгледа морфологичната принадлежност на съюзните средства, както и диференциацията и развитието на съюзната система. Отделено бе внимание на омонимията и дублетността като на типично проявление на ранния период на развитие на синтактичната система.

„Най-старият славянски препис на хрониката на Георги Амартол" бе темата на доклада на ст. н. с. О. А. Князевска (СССР). Тя направи подробен палеографски анализ на ръкописа от XIV в., въз основа на който установява, че той е писан на три части. Първата част е дело на трима писачи, втората — по-късна — на двама, а третата — най-късна, от средата на XIV в. — е писана от първия писач на втората част. Л. Грашева (България) съобщи за наличието на четвърти пълен препис на Учителното евангелие от Константин Преславски (ръкопис № 385 от 1344 г. от Хилендарската сбирка),

сравнявайки го в най-общи черти с останалите три преписа. Докладът на Р. Павлова (България) „Пандектите на Никон Черногорец в славянската писменост" проследи трите редакции на преводите. Отчитайки важността на втората и третата редакция, представящи пълния текст на Пандектите, авторката обоснова българския произход на превода. Основно внимание бе отделено на търновския ръкопис от 1350—1360 г., съхраняван в Държавната библиотека „Ленин" в Москва — Егор. 18.

И. Тот (Унгария) характеризира руската редакция на старобългарския език от края на XI—началото на XII в. върху материал от 10 ръкописа с русизми, като подчерта, че това не са грешки, а свидетелство за наличието на норма. Изследвайки тези русизми от статистическа, генетична и функционална гледна точка, той достигна до заключение, че порусяването на старите български ръкописи е съзнателен процес, свидетелстващ за наличието на древноруски културни центрове. Г. Михаила (Румъния) се спря на сръбско-румънската традиция в разпространението на Симеоновия (Светославовия) сборник от 1073 г. Обект на неговото изследване бяха два ръкописа от Библиотеката на АН на Румъния, които заедно с Хилендарския сборник № 682 представят сръбско-румънската традиция на този писмен паметник. Сравнителният анализ показа, че ръкописите напълно съвпадат във втората и третата си част.

„Старобългарският език — език на науката" бе темата на доклада на Кл. Щайнке (ФРГ). Като пръв културен език на славянския православен ареал старобългарският език придобива функциите на език на науката. Това обстоятелство обяснява дълбоките му следи в научната терминология на славянските езици. У. Шмалциг (САЩ) се спря на синтактичната функция на родителния падеж в старобългарския, отчитайки някои по-особени негови употреби.

На проблемите на преводите и преводаческите техники бяха посветени докладите на К. Ханик (ФРГ) и Х. Кайперт (ФРГ). К. Ханик направи съпоставка на преводаческите методи между славянския и грузинския превод на Диалектиката на Йоан Дамаскин. Докладът на Х. Кайперт обоснова становището, че славянският превод на писмата на Фотий до българския княз Борис-Михаил е възможен едва в края на XV—началото на XVI в. в руска книжовна среда. Този извод бе направен след подробен анализ на лексиката и преводаческата техника. Подобна беше и проблематиката на доклада на Р. Златанова (България) „Към езика на старите български преводни хроники". Тя се спря на превода на хрониката на Симеон Метафраст и Логотет. Направеният в доклада анализ на правописа, фонетиката, морфологията, синтаксиса и лексиката на този превод, познат по препис от XIV в., спомогна да се изясни отношението му към реформата на търновските книжовници и мястото му в сложната езикова действителност от тази епоха.

Докладът на У. Федер (Холандия) „Как може да се обяснява и оценява правописното разнообразие в най-старите паметници на славянската писменост" засегна проблемите на текстологичното изследване на ръкописи от т.нар. затворена традиция, т. е. текстове, които буквално предават своя протограф. Важни методологически съображения при работата по описите на славянски ръкописи, свързани с унифицирането на терминологията, изложи Л. П. Жуковска (СССР) в своя доклад „Терминологията при описването на езиковото и правописното разнообразие на южнославянските ръкописи". На проблемите на славянските преводи на псалтира бяха посветени докладите на Ив. Буюклиев (България) „Наблюдения върху старобългарския превод на Псалтира" и на Мери Мак Робърт (Великобритания) „Вариантите в служебния псалтир от XIII—XIV в.". С интерес бе посрещнат и докладът на П. Илчев (България) „Латинските абецедари в Синайския псалтир".

Р. Марти (Швейцария) се спря на особеностите на езика на Кирил и Методий и на възможностите за реконструкцията му като архаична разновидност на старобългарския. Подобни проблеми, осветлени от функционално гледище, поставиха и Р. Цейтлин (СССР) в своя доклад „Възстановяване на загубени старобългарски думи". Конкретни примери при проследяване историята на старобългарски лексикален материал даде Й. Русек (Полша) в доклада си „Из историята на няколко старобългарски думи". Той се спря на три думи: сать, сокачнї и рѣвенькъ, привеждайки примери от българските диалекти.

Докладът на Т. Цакалиди (СССР) „За особеностите при изразяване на отрицанието в среднобългарски евангелски текстове" представи резултатите от структурно-семантичния анализ на отрицателните изречения в два старобългарски паметника Врачанското апракос-евангелие и Лондонското четвероевангелие. В. Стемпняк (Полша) направи анализ на сложните съществителни имена в Бдинския сборник. Наблюденията й върху гръцките паралели допълниха представата за начините на предаване на сложните съществителни на български език. Докладът на Й. Райнхарт (Австрия) проследи двете редакции на Римския патерик. Наблюденията му върху синтаксиса бяха

съотнесени с развойните процеси на българската граматична система.

Ю. Пандур (Унгария) и Ал. Наумов (Полша) съобщиха нови сведения за славянски ръкописи в библиотечни хранилища. Ю. Пандур запозна участниците със сбирката на гръцко-католическата библиотека в гр. Нихерзада и се спря подробно на три ръкописа от XVI в. Ал. Наумов представи част от колекцията на славянски ръкописи в Берлинската библиотека, депонирани в Ягелонския университет, като характеризира по-интересните от тях.

На проблема за авторството на „Написание о правѣй вѣрѣ" бе посветен докладът на З. Хауптова (Чехословакия). Т. Тулина разгледа проблеми на лексиката и морфологията на Беседата на Презвитер Козма срещу богомилите. С интерес се посрещна и докладът на М. Вронковска (Полша) „Към езика на ръкопис № 932 от Краков", както и докладът на М. Димитреску (Румъния) „Старобългарският текст — основа на лингвистичната информация". Н. Самсонов (СССР) проследи историята на взаимоотношенията между руската и старославянската лексика в руските говори на Якутия.

Голяма част от докладите бяха посветени на палеографски, историко-културни въпроси, на проблеми на атрибуцията на новооткрити творби. Интерес предизвика докладът на Е. Коцева (България) „Тематичен състав, „скрити дати" и „скрити цитати" в паметници от X/XI—XIII в.". В него тя изясни влиянието на Типика върху макрожанровите структури (сборниците със слова), което от своя страна обуславя промените в тези структури, както и запазването на по-архаичните от тях. В резултат на това определянето на микроструктурата на отделното слово се прави въз основа на цитатите от съответните богослужебни книги. След формулирането на тези изходни постановки авторката предложи анализ на съдържанието на сборник с творби на Григорий Богослов, на Изборника от 1073 г. и на Берлинския сборник.

Кр. Станчев (България) представи процеса на реконструиране на един апокрифен сборник. Въз основа на открит от него фрагмент от XIII в., съхраняван в Атинската библиотека, и на описанието на 14 листа пергамент, направено от В. Макушев през 1882 г. (т.нар. Дяковицки листове), се възстановява немалка част от неизвестен на науката апокрифен сборник — общо 22 листа. Тр. Христанов (България) говори за състава на евангелския апракос в „Българския Ватикански палимпсест". Първата част на доклада съдържаше палеографско описание на палимпсеста, докато втората предложи сравнението му с най-старите старобългарски паметници. Въз основа на сравнителния езиковедски анализ авторът определи палимпсеста като паметник от втората половина на X и началото на XI в.

В своя доклад „Канон молебен за царя от българския химнописец Ефрем — исторически реалии" Ив. Божилов (България) обоснова идентификацията на споменатия в канона български владетел. Анализирайки химнографската традиция, от една страна, и историческите факти, от друга, той прие, че канонът е посветен на българския цар Иван Шишман.

„Фигура етимологика в старобългарски и в славянските и балто-славянските езици" бе тема на доклада на Р. Екерт и К. Костов (ГДР). Върху материал от Зографското и Мариинското евангелие те проследяват развоя на някои гръцки конструкции в старобългарския език и в някои балтийски езици.

Д. Буланин (СССР) се спря в своя доклад „Към интерпретацията на Житието на Ив. Рилски" на мотива за пчелата, проследявайки средновековната му традиция и генетичната му връзка със съответните антични мотиви. И. Левин (САЩ) разгледа някои от проявленията на богомилската ерес и проблема за еротичността в православната общност. Й. Ирмшер (ГДР) запозна участниците с някои моменти от развитието на славистиката. Докладът му „Ватрослав Ягич в Берлин" изясни важен период от дейността на големия учен.

На проблеми на текстологията бяха посветени докладите на Ив. Добрев (България) — върху поученията на Климент Охридски, и на П. Димитров (България) — върху словата на Петър Черноризец. „Към текстологията на Апокалипсиса" бе темата на доклада на О. П. Лихачова (СССР). Тя проследи традицията на 19 ръкописа от XII—XVI в., разпределяйки ги в 4 групи.

На идентификацията на нови химнографски творби бяха посветени няколко доклада: Ст. Кожухаров (България) представи предполагаеми химнографски произведения на Наум Охридски, Г. Попов (България) изнесе сведения за нови служби на Климент Охридски. Подобни проблеми засегна и докладът на Бл. Шаламанов (България).

Докладът на Ст. Елевтеров (България) „Методий — епископ Панонски или архиепископ Моравски" засегна някои спорни пасажи от Методиевото житие. Въз основа на документи от папската канцелария авторът проследи папската политика от този период, лансирайки хипотезата, че основна цел на Рим е било възвръщането на българския диоцез, загубен на църковния събор в Константинопол през 869/870 г. Ж. Попов-Тринадцати (Франция) изясни някои проблеми на борбата за самостоятелна българска църк-

ва („За гръко-българската схизма от 1872 г.").

Интерес предизвикаха докладите на Н. Драгова (България) „Фрагменти от неизвестни старобългарски творби в балкански компилации", на Н. Атанасова (България) „Водни знаци от български ръкописи от XIV в. в български ръкописни сбирки", на И. Пацлова (Чехословакия) „Към подготовката на гръко-славянския индекс към чешкия „Речник на старославянския език".

К. Попконстантинов (България) изнесе сведения за новооткрити каменни надписи („Старобългарското книжовно и просветно средище при Равна"). Той съобщи за разнообразен епиграфски материал, възлизащ вече на около 220 надписа (с руническо писмо, гръцки кирилски и с глаголически букви, двуезични). Това е свидетелство за многостранна просветна дейност на книжовното средище в Равна.

В деловата програма бе включено и заседание около Кръгла маса, където се даде възможност на участниците да изкажат съображения и мнения за организацията на летния колоквиум, за научното ниво на докладите, за приносното им значение. Изразено бе всеобщото мнение за необходимостта този научен форум да продължи и задълбочи дейността си, тъй като дава възможност за изява не само на утвърдени и видни учени-старобългаристи, но и на млади научни работници. Очертаха се по-нататъшните перспективи за международното научно сътрудничество.

Разговорите около Кръглата маса, както и цялостната творческа атмосфера на колоквиума затвърдиха неговия международен престиж и доказаха големите възможности, които той предоставя за развитието на старобългаристиката.

Вася Иванова

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ. КН. 1. С., БАН, 1984. 192 с.

Създаването от 1 март 1980 г. на Кирило-Методиевския център към Президиума на БАН като научно-организационно средище със свой облик, определен от нуждите на научноизследователската, популяризаторската и пропагандната дейност в България и в чужбина, както и от координацията на научните изследвания, свързани с делото на Кирил и Методий, е безспорно сред най-сериозните и перспективни начинания в научната политика на Българската академия на науките. Убедително доказателство за това освен плодотворните научни сесии, симпозиуми и пр., организирани от Центъра, е и първият том от широкообхватно замисления поредица „Кирило-Методиевски студии".

Както пише акад. П. Динеков в статията, с която се открива томът, „в задачите на Кирило-Методиевския научен център влиза и издателска дейност. На първо място това е поредицата „Кирило-Методиевски студии", от която се предвижда да излиза по възможност един том годишно. Томовете могат да представляват както сборници от студии, така и самостоятелни монографични трудове" („Кирило-Методиевският научен център", с. 7). А това положение подсказва, че поредицата ще представя периодични сборници от типа на добре познатите „Известия" на съответните институти на БАН, в които излизат не само най-новите, но и най-задълбочените и целенасочени проучвания върху кирило-методиевската проблематика.

Замисълът е да се издават научни произведения, не просто обединени по тематичен признак, а със строго приносен характер, които разкриват постиженията на кирилометодиевистиката. В тази насока трябва да се спомене, че вторият том на поредицата съдържа монографичен труд на Г. Попов, свързан с изданието и коментара на откритите от него през последните години химнографски произведения на Константин Преславски.

Споменатата издателска насоченост на Центъра проличава ясно от първия том на „Кирило-Методиевски студии". Събраните в тома изследвания, сред чиито автори са не само авторитетни изследователи на кирило-методиевската проблематика, но и съвсем млади хора, разкриват не толкова „демократизма" на редакционната колегия (А. Давидов, П. Динеков — отг. редактор, Ив. Дуйчев, Д. Мирчева, Св. Николова — секретар, Д. Петканова), колкото посочения вече неин принципен подход към кирило-методиевските изследвания — тяхната разработка, изводите и т.н. да бъдат дело на широк кръг специалисти.

Как по-конкретно е изразен този влог в първия том? Съдържащ археографски, текстологически и литературно-исторически изследвания, томът е обединен най-вече от това, че дава ново знание и насочва мисълта към нови, нетрадиционни съждения, основани било на нов изворов материал, било на нова интерпретация на познатите факти.

Статията на Б. Ст. Ангелов „За два преписа на „Солунската легенда" (с. 9—20) представя археографски принос с публикуваните два преписа на произведението. Единият от тях — неиздаден досега — е от XVI в. и се намира в ръкопис от сбирката на манастира „Николац" край Бяло Поле в Черна гора (Югославия). Другият пък е вариант на отпечатания още през 1900 г. т. нар. Търновски (Кривопаланешки) препис. Публикацията на тези преписи не само обогатява представата ни за разпространението на тази псевдоавтобиография на Кирил, но и дава възможност за вземане на по-сигурно становище по въпроса за датировката на легендата (XI—XII или XIV в.).

Едно от малкото (по хронология — първото) стихотворения от най-ранния период на старобългарската и старославянската литература „Проглас към евангелието" е твърде често обект на научен интерес, на разнообразни преценки. От това гледище статията на В. Велчев „Проглас към евангелието" — възвестяване на културното самоопределение на славянския етнос" (с. 21—38) представя сериозен анализ и опит за обобщение на идейното съдържание на произведението, който въвежда известна единност в представите ни за „Прогласа", разкрива неговата насоченост и изяснява редица спорни въпроси. Нямам възможност да проследявам подробно развитите от автора мисли. Ще

изтъкна обаче, че той отнася категорично стихотворението към творчеството на Константин-Кирил Философ, разглежда го в контекста на епохата и на този фон установява, че неговата поява се предпоставя не от вероизповедни, а от конкретно-исторически обстоятелства, свързани с осъзнатото значение на християнизацията на славяните като условие за тяхното развитие и утвърждение. Според В. Велчев „Прогласът" е създаден в 863 г. и представя „патетично поетическо възвестяване" не само на факта на християнизацията, но и на положението, че „словото божие" се разпространява на славянски език, т.е. полагат се „основите на културното самоопределение и самоутвърждаване на славянския етнос, а заедно с това и на една нова култура — славяноезичната" (с. 37).

Статията на Ем. Георгиев „Кога възниква така наречената „Азбучна молитва" (с. 39—43) представя опит за точно датиране на стихотворението, а оттук — и за точното установяване на неговия създател. Авторът, който е един от защитниците на положението, че произведението е писано от Константин-Кирил Философ, а не от Константин Преславски, се спира на стиховете:

лѣтнть нънѣ н словѣньскоѥ плѣма
кь крьщенню, обратнша са вьсн. . .,

като се стреми да даде отговор на въпроса: при кое (или по-точно — непосредствено след кое) от многобройните покръствания на славяни в IX в. са написани тези стихове? Опирайки се на забелязания още от Н. Л. Туницки и В. Златарски „анахронизъм" в тези стихове, ако се приеме, че авторът им е Константин Преславски, Ем. Георгиев елиминира аргументирано някои възможни като подтик за създаване на произведението покръствания („брегалнишкото" и моравското) и смята, че посочените стихове „са възникнали при официалното покръстване на българския народ от княз Борис в 865—866 г." (с. 42), което, разбира се, автоматически представя Константин-Кирил като автор на „Азбучната молитва". Това е една интересна хипотеза, но тя едва ли отменя положението, че Константин Преславски, за когото следването на делото на Кирил и Методий е документирано ръководно начало, е бил в състояние да създаде в Симеоново време стиховете на „Молитвата", пропити с патоса на това дело и породени от съзнанието, че славянството *вече* е покръстено и поради това е във възход.

Студията на Ив. Добрев „Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола" (с. 44—62) има за предмет цитатите от „Деяния на апостолите" в Беседата като един от източниците за установяване и проучване на преславския старобългарски текст на Апостола от времето на цар Симеон. За целта е представен пълен свод от апостолските цитати (по изданието на М.Г. Попруженко), които се отклоняват от текста на първата — Кирило-Методиевата — редакция на старобългарските богослужебни книги, но се доближават до „текста на втората редакция или напълно съвпадат с него" (с. 46). В резултат авторът разкрива, че Козма си е служил с втората редакция на апостолския текст, но е познавал и първата; цитатите и от двете не са възпроизвеждани по памет, а са преписвани от съответните ръкописи.

Твърде сериозни въпроси от текстологическо естество, основани на прецизен и подробен анализ на фактическия материал, поставя и разрешава солидната студия на Св. Николова „Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (По материали от „Похвално слово за пророк Илия")" (с. 63—119). Тук нямам възможност да се спра на конкретни наблюдения в студията, свързани с историята на текста. Но не мога да не кажа, че те с основание са позволили на авторката да постави и важните въпроси за принципите при избора на основния текст и за критериите при подбора на разночетенията, когато се предприема критическо издание на Климентовите творби. За пример ще дам изтъкнатото от авторката положение, основано на анализа на „Похвално слово за пророк Илия", че съответният препис „може да не е нито най-старият, нито най-старият точно датиран, нито български, нито необнародван" (с. 106), т.е. основен трябва да е оня текст, за който в процеса на изследването на историята на текста е установено, че стои най-близо до оригинала.

„Наблюдения върху литературното наследство на Климент Охридски — към интерпретацията на „Похвално слово за Кирил" (с. 120—139) е статията на А. Джамбелука-Коссова, в която въз основа на филологически анализ на словото и „изхождайки именно от библейските цитати и позоваванията" (с. 121) в него, авторката разкрива елементи от поетиката на Климентовото литературно дело. Във връзка с анализа е показано, че Климентовите слова съвсем не са „прости и ясни", както споменава Теофилакт и по инерция от него и някои съвременни автори. Словата на Климент имат „високи литературни достойнства и са израз на богатата и задълбочена култура на един извънредно опитен екзегет. . ., който притежава съвършено словесно майсторство" (с. 138).

Въпросът за обема на Кириловото литературно дело занимава твърде често славистите. В пряка връзка с него е статията на К. Мечев „Мъдри мисли", свързани

с името на Константин-Кирил Философ" (с. 140—145), в която се прави опит да се идентифицират някои от включените в сръбски ръкопис от XVII в. афористични мисли и сентенции като Кирилови. Публикуван е и текстът на сентенциите по ръкопис № 38 от Белградската Народна библиотека.

Приносен характер има и научното съобщение на А. Милтенова „Неизвестни преписи от слова на Климент Охридски в сборник от Свищовската ръкописна сбирка" (с. 146—158). В статията са разгледани 11 български преписа от слова на Климент, което е сериозен влог в археографията, даващ възможност за преценки по отношение на разпространението на Климентовите творби в България и във връзка с историята на техните текстове.

Свързана с проучването на поетиката на литературното дело на Климент Охридски е и студията на Е. Велковска „Наблюдения върху строежа на „Похвално слово за Кирил" от Климент Охридски" (с. 159—185). В нея авторката подробно проследява композиционните, стилно-езиковите и идейните особености на словото, за да се изтъкнат иманентно присъщите на Климент като средновековен тип писател похвати и идейни особености.

Томът завършва с рецензия от Б. Мирчева-Масимео за книгата на унгарския славист И. Тот „Константин-Кирил и Методий" (С., 1981).

Първата издателска проява на Кирило-Методиевския център несъмнено е сериозен влог в кирилометодиевистиката. От това гледище разгледаният том се успоредява по значение с такива придобили солиден авторитет в славистиката издания като „Cyrillomethodianum" (Солун) или пък книгите от „Monumenta linguae slavicae", в които се разглеждат проблемите и се издават паметниците на класическата старобългарска епоха.

Трифон Банков

PARAENESIS. DIE ALTBULGARISCHE ÜBERSETZUNG VON WERKEN EPHRAIMS DES SYRERS. 1. BAND HERAUSGEGEBEN VON GEORG BOJKOVSKI. U. W. WEIHER — FREIBURG I. BR., 1984, XVIII. 291 s.

През 1984 г. западногерманското издателство „Вайер" отпечата подготвеното от Георг Бойковски издание на старобългарския превод на „Паренесиса" от Ефрем Сирин в поредицата „Monumenta linguae slavicae". В продължение на двадесет години издателите на тази поредица (Йозеф Матл, Линда Садник, Рудолф Айцетмюлер и Екхард Вайер) предоставяха на славистичната наука ценни старобългарски текстове и изследвания върху тях. На високо научно равнище са публикациите на Йоан-Екзарховия превод на Богословието от Йоан Дамаскин, представен от Линда Садник, с индекси от Рудолф Айцетмюлер; на славяно-немско-латинския речник на Хиероним Мегизер от 1592 г., дело на Анелиз Леграйд, и нейното изследване върху реторическия стил на Шестоднева; студията на Екхард Вайер за Диалектиката на Йоан Дамаскин в славянски превод; старобългарската граматика от Рудолф Айцетмюлер; изданието на Житието на Йоан Златоуст от Георги Александрийски, подготвено от Ернст Ханзак, и др. Трудът на Георг Бойковски е двадесети том от тази авторитетна поредица.

Всъщност книгата на Бойковски е първа част от едно издание, което ще представи в пет тома (четири тома текстове и един том показалци) пълния старобългарски превод на Паренесиса на Ефрем Сирин и някои други негови творби. Екзегетични и морално-аскетични по своя характер, произведенията на бележития църковен писател често се срещат във византийската ръкописна традиция. Църковните устави предвиждат четене на тези творби най-вече за дните на Великия пост[1]. Чрез старобългарската литургична практика тези четива навлизат в славянските литератури още през най-ранния период на тяхното развитие. Ето защо изследването на Паренесиса има голямо значение за проучването на старобългарския език и старобългарската преводна литература.

В кратката уводна част (с. V—XVIII) Г. Бойковски дава най-общи сведения за старобългарския превод на Ефрем-Сириновите слова. Те образуват един сборник, чието наименование Паренесис е повлияно

[1] Ив. Гошев. Рилски глаголически листове. С., БАН, 1956, с. 12.

от включените в него петдесет поучителни слова към египетските монаси; тези слова са наричани в гръцката традиция „паренеси". Както по обхват, така и по съдържание обаче славянският Паренесис надхвърля рамките на тези петдесет поучения и се отклонява по своята структура от гръцкия образец. Авторът отбелязва нееднаквия брой слова в различните славянски ръкописи, а въпросът за това, доколко произведенията, които не са повсеместно застъпени, принадлежат към затвореното ядро на един по-стар цялостен превод, е оставен за отговор след окончателното издаване на текста. Освен това той изтъква, че петдесетте египетски паренеси са разпръснати по целия текст, а в сборника, който като цяло има аскетическо съдържание, присъствуват и слова с общ християнско-поучителен характер и такива с религиозно-наративно звучене. Някои от тях съдържат легендарни и апокрифни елементи и показват по-силно застъпване на есхатологичния момент. Тъй като досега не е открит гръцкият ръкопис, съотносим по състав със славянските, Бойковски смята, че преводачът не е имал определена цел при подбора на текстовете и че „при славянския Паренесис става въпрос за паралел със Симеоновия Златоструй, книга втора или трета от една библиотека на църковните отци", която е трябвало да разпространи техните съчинения сред славяните (с. V). Той счита, че преводът вероятно е направен по времето на цар Симеон, а съществуването на Рилските глаголически листове е доказателство за старинността му. Цитирано е мнението на Ив. Гошев, че втори славянски превод очевидно не е правен (с. VI).

Идеята да се издаде старобългарският Паренесис възниква у Г. Бойковски при работата му с т. нар. Лесновски паренесис, среднобългарски ръкопис от 1358 г. (№ 297 от Народната библиотека „Кирил и Методий" в София). По-късно той го изоставя като материал за критическо издание и не го използува за привеждане на разночетения към основния текст, тъй като ръкописът е претърпял значителна редакционна преработка, типична за времето на възникването му. Като основен текст авторът избира ръкопис № 71 от сбирката на М. П. Погодин в Публичната библиотека „М. Е. Салтиков-Шчедрин" в Ленинград (в изданието ръкописът се цитира като P), като приема датирането му в XIII в. Решаващо обстоятелство за избора на този препис е това, че в сравнение с останалите той съдържа най-много архаизми—старинни флексии, по-стара лексика, запазване на думи и части на изречението, които липсват вече другаде. Струпването на тези архаизми в ръкописа показва, че в него по-добре са съхранени белезите на старобългарския превод (с. VII). Авторът привежда разночетения от три ръкописа: ръкопис Фп I 45 от сбирката на В. А. Фролов в Публичната библиотека в Ленинград (в изданието — F), възникнал през XIV в. и близък до основния ръкопис P, без да е така старинен; ръкопис № 298 от Народната библиотека „Кирил и Методий" в София[2] от края на XIV в. (в изданието — Z); ръкопис III 12 на Югославската академия на науките в Загреб от средата на XIV в. (в изданието — S). Успоредно с текста на основния препис P Бойковски публикува и текста на Лесновския паренесис от Народната библиотека в София[3], който, както вече беше отбелязано, съдържа друга редакция на текста (в изданието — LP).

За съжаление в изданието не е споменат ръкопис 3/7 от Националния музей „Рилски манастир"[4], който съдържа почти целия славянски корпус от слова на Ефрем Сирин. Изследването на този препис от втората половина на XIV в. би допринесло за по-обстойното проследяване на текстовата традиция.

Няколко страници от увода описват подреждането на словата в Паренесиса според различните ръкописи (с. X—XVI). Посочени са началата на всички слова на старобългарски и гръцки и е отбелязан поредният номер на творбите в ръкописите F, S, Z, P и в изданието на Й. С. Асемани[5]. Този преглед дава възможност да се проследи поредността на паренесите, нееднаквото обособяване на някои от тях, отношението им към гръцкия текст или липсата на установено гръцко съответствие. Ръкописите не показват особени различия и в общи линии са сходни докъм деветдесет и петата паренеса. В края на сборника те се различават както по поредността на сло-

---

[2] В своята обширна рецензия върху изданието Фр. Томсън възразява неоснователно срещу такова цитиране на ръкописа. № 298 действително е пореден номер по описа на Б. Цонев, но именно по този опис се цитират ръкописите от НБКМ, както е например в издадения неотдавна своден каталог „Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България" (С., 1982) (Срв. Francis J. Thomson. The Old Bulgarian Translations of the Homilies of Ephraem Syrus. — Palaeobulgarica, 9, 1985, 1, p. 125, бел. 2).

[3] Както подчертава Фр. Томсън в цитираната в бел. 2 рецензия, би трябвало да се спомене, че лист от ръкописа се намира в Публичната библиотека в Ленинград — № F. п. I. 63.

[4] Е. Спространов. Опис на ръкописите в Библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 58—60.

[5] Ephraemi Syri. Opera omnia quae exstant syriace, graece et latine, in sex tomos distributa a Sim. Assemanio et Ewodio Assemanio. Romae, 1732—1746.

вата, така и по техния подбор. В много случаи особеностите на старобългарския превод показват, че той е направен, поне частично, по гръцки оригинал, различаващ се значително от Асеманиевия текст. Бойковски застъпва схващането, че дори ако съществуваше вече критическо издание на гръцкия текст, този първоизточник едва ли ще бъде установен и отношението между него и превода може да бъде изяснено единствено в резултат на самостоятелен филологически анализ.

След кратката уводна част в представянния том е поместен текстът на първите тридесет и две слова на Ефрем Сирин (с. 1—192). Възпроизвеждането му е осъществено по следния начин: в горната част на лявата страница е поместен текстът на ръкопис P, а успоредно с него върху дясната — текстът на ръкопис LP. След P, започвайки от лявата страна и продължавайки върху дясната, следват гръцкият текст по Асемани, немският превод и критическият апарат.

При работа с изданието трябва да се имат предвид някои технически подробности, свързани с отпечатването. Тъй като текстът е набиран с композер, за който не съществува глава със старобългарски шрифт, за печат е използуван руски шрифт, адаптиран с най-необходимите допълнителни знаци. Това е довело до опростеното изписване на някои думи, предприето само там, където не води до промяна на смисъла и не нарушава четивността на старобългарския текст. Така например вместо щ стои руското щ; двете форми ъ и ъи са заменени с ы; ѵ и ѳ се предават с в; за кирилските графеми ѕ и ѯ е използувано само з и т. н. За палеографското онагледяване на издавания текст авторът предвижда в края на пълното издание няколко страници с факсимилета от различните ръкописи. Техниката на отпечатването е наложила и транслитерирането с латиница на старобългарските думи, цитирани в бележките. Надредните знаци са свалени в реда, а допълваните букви са означени с точка под тях.

Пред нас е само първият том от изданието на старобългарския превод на Паренесиса на Ефрем Сирин. Несъмнено обаче може да се твърди, че въпреки своята не особено широка ръкописно-документална основа трудът ще бъде приносен за изследването на историята на старобългарския език и на старобългарската литература. Заключенията относно възникването на паметника и оформянето на неговия състав, които авторът ще направи след окончателното издаване на текста, ще допълнят и прецизират твърде общата встъпителна студия и без съмнение ще обогатят значително познанията ни за старобългарската преводна книжнина.

Славия Бърлиева

КУЛТУРА ВИЗАНТИИ IV — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА VII В. М., НАУКА, 1984. 725 с.

Представителният обемист том под общата редакция на чл.-кор. на АН СССР З. В. Удалцова е първата част от подготвянния в Института за всеобща история тритомен труд върху византийската култура от IV до XV в. Той е колективно дело на най-изтъкнатите съвременни съветски византинисти от различни специалности и отразява последните научни постижения в тази област.

Читателят е приятно удивен да открие едно изключително многостранно представяне на материала: за пръв път в съветската наука се появява толкова обширно изследване на византийската култура от най-различни страни — философия и естетика, литература и риторика, история и политическа теория, дипломация и право, образование и военно изкуство, география, естествени науки, изкуства. По същество то е първата обобщаваща работа от типа и мащаба на известните книги на Л. Брейе, А. Демпф, А. Гийу.

При определяне на понятието „култура“ авторите се ръководят от следния принцип: „Във феномена на културната организация се съчетават, сливат в едно цяло материалната и духовната сфера на създателната, творческата дейност на хората, направлявани от разума, труда и таланта на човека“ (с. 6); затова те разглеждат и материалната, и духовната култура. През цялата книга се проследява стремежът за изтъкване на връзката между общественото и културното развитие на Византия, за типологизиране на култур-

ните явления в контекста на средновековните култури на Изтока и Запада, за изява на специфично византийските черти като континуитета спрямо античната култура или влиянието на многонационалността.

След теоретичното въведение в статията „Особености на икономическото, социалното и политическото развитие на Византия“ от З. В. Удалцова се проследяват (на фона на съвременното западноевропейско обществено-политическо развитие) присъщите на Византийската империя черти: специфичните ѝ феодални отношения, развиващи се спонтанно в недрата на още дълго пазещото се робовладение, пъстрият ѝ аграрен строй, силната централна власт, подчертано градският тип икономика, постепенно засилващото се—до хипертрофия—доминиране на столицата във всички области на обществено-политическия живот, сложната, многослойна социална структура, монархическият тип управление, характерната роля на Източноправославната църква.

Статията на С. С. Аверинцев „Еволюция на философската мисъл“ отново ни среща със синтезиращата факти от най-различни области на историческото битие мисъл на този автор, с неочакваната му гледна точка, с богатата ерудиция. Развитието на философията не е представено в обичайния набор от биографични и библиографски факти, а като жива картина на философските идеи в цялата им сложна взаимовръзка със социалния, политическия, богословския контекст на епохата. Специфичните византийски особености — приемствеността с античната традиция, обективният идеализъм, теологическият характер на философската мисъл, общността на конфесионално различните мислители в социално отношение, ролята на имперската идея за интелектуалния елит, сложните, опосредствувани взаимоотношения между философията и теологическо-политическата сфера, пораждащи централни за цялото византийско средновековие проблеми, като теорията на знака, естетиката на символа, философията на името — се разглеждат във връзка с традицията на Посидоний, Филон, Плотин. Отчетливо изпъква доминиращият и в езическите, и в християнските среди неоплатонизъм с присъщите му, обусловени от епохата черти: йерархизъм на онтологията и систематизъм на разработката ѝ. От културологична позиция са характеризирани водещите за времето философи: ученикът на Плотин Порфирий, полусхоластът, полумагтеург Ямвлих и великият сиетематизатор на неоплатонизма Прокъл, завършил започнатото от Ямвлих примирение на противоречията в ученията на всички почитани от неоплатониците гръцки и източни мъдреци в грандиозна, безстрастна и абсолютно статична система, напълно затворена в тоталността си и изолирана от съвременните събития. Съвсем друга картина представляват християнските мислители: принадлежащи на същия тесен социален елит като езическите, те са чужди на тяхната изолация и антиисторизъм и задачите, които разрешават, са не само в областта на чистия интелект, а и на повседневната, жива, трептяща от болка злободневна реалност на политическия, социалния, църковния бит. В ежедневна борба с езичеството и с ересите Василий Велики, Григорий Ниски, Псевдо-Дионисий Ареопагит не само поставят основите, но по същество завършват своята антично-християнска систематизация на неоплатонизма, намирайки историософския смисъл на онтологията в аналогията между небесната и църковната йерархия — основа на цялата византийска философска мисъл.

Малко странно впечатление прави статията на В. И. Уколова „Особености на културния живот на Запада“; читателят се пита за уместността на подобно обособяване в отделна част на материал, неотнасящ се пряко към темата на книгата; а и проблемите са поднесени по-скоро като раздел от учебник по история — разглеждат се църковните борби от времето на първите вселенски събори (отнасящи се повече към източния ареал на разпадащата се империя) и специфично западната антропологическа богословска насоченост, чужда на интензивно онтологическите търсения на християнския Изток, за които не става и дума. Разгледани са дейността и учението на западните отци: Йероним, Амвросий Медиолански, Августин, както и на светските писатели Марцианус Капела и Боеций. Добре би било при споменаването на явления като високата риторическа образованост на западните отци на църквата или езическия характер на стихотворството на латинските християнски поети, или двойственото отношение към античната традиция да се направят биещите на очи аналогии със съответните ранновизантийски паралелни явления.

В отделна част е обособена оригиналната политическа теория на Византия (Г. Л. Курбатов), „състояща се от органически синтез на три компонента: антично-елинистическите традиции, римската държавност и християнството“ (с 98). От класическата гръцка полисна организация идва византийската идея за таксиса, хармоничният порядък на йерархично построеното общество, от елинистическата βασιλεία на Александър Македонски — пряката традиция на императорската власт и политико-културният „ойкуменизъм“; специфичен момент, отличаващ Византия от източните деспотии, е идеята, че властта не е над държавата, а е част от нея; царят

не е почитан като свещена личност, а като носител на свещена длъжност, бидейки само част от царството си. Тези черти, чиито класико-елинистически генезис е убедително разкрит, се оформят в доминиращата от Константин Велики до края на Византия концепция за християнската империя, намерила първо отражение у Евсевий Кесарийски; характерна за тази неограничена монархия е не лично деспотическата власт, а държавническата традиция (с. 107). Във втората част на статията се разглежда политическата идеология на аристократическата опозиция, езическа и християнска; изтъкват се сложностите в политическата теория и в реалния политически живот, а също и промяната на императорската позиция: от граждански управител владетелят става Христов воин.

Редицата съдържателни публикации на З. В. Удалцова по ранновизантийска историография намират достоен завършек в обширната ѝ работа за развитието на историческата мисъл. Огромният материал е разпределен в три части: светски историци, църковни историци, хронографи. Характеризирани са идейно-политическите, етическите и естетическите възгледи на разглежданите автори. Светската историография е приемница на съответните антични философско-исторически концепции с основния им принцип за каузалността (земна или свръхестествена); постепенно тя еволюира към ортодоксално християнски възгледи; качествено нов историографски метод, плод на християнското схващане за пространството и времето, е хронографията. Обширни очерци са посветени на Амиан Марцелин, черпещ от съкровищницата и на латинската, и на гръцката традиция, очевидец на много от описваното, убеден езичник и идеалист, поклонник на съдбата като Либаний, с изразена лична морално-етическа оценка на събитията, емоционален и талантлив писател, и на Прокопий Кесарийски, противоречива личност, понякога със съмнителен нравствен облик, характерна за византийския двор фигура (да си спомним Псел), с несъмнен дар на историк и писател, прекланящ се и пред античната философия, и пред божественото провидение, скептичен търсач на истината в историята, недоверчив към всяка промяна. Характеризирани са представителите на езическата опозиция: Евнапий, Олимпиодор, Зосим; поетът и историкът Агатий Миринейски, оставил подробно описание на Юстиниановите войни; християнинът Теофилакт Симоката и подробно изграденият му образ на императора в идеал. Ортодоксалните църковни историци са представени в лицето на Евсевий Кесарийски с тенденциозната му християнско-апологетическа насоченост, поставил основата на средновековната идея за съюз на църквата и империята на Христа; на Сократ и Созомен, Теодор Анагност и Теодорит Кирски; на образования антиохиец по убеждения Евагрий Схоластик, закъснял критик на Зосимовите нападки против християнството; нова е тяхната провиденциалистка концепция за историята, основана върху Библията. Ценни са очерците за еретически настроените историци Филосторгий, Захарий Ритор, Йоан Ефески, Бархадбешабба, рядко споменавани по пособията и допълващи сложния идеен облик на епохата. Накрая са представени хронографите Йоан Малала, Йоан Антиохийски, Йоан Епифанийски, Йешу Стилит и Пасхалната хроника — общо взето, също не особено известен историографски материал, характеризиращ се с по-малка критичност в отбора на фактите, компилативност, строго разпределение на материала по години, начало винаги от самото сътворение на света.

В работата си върху литературата С. С. Аверинцев с присъщата му способност за виждане на материала в исторически свойствените му отношения за пореден път ни дава пример за внимателен и верен на епохата поглед към противоречивата езическо-християнска и гръко-азиатска литературна действителност на IV—VII в. В постоянното напрежение между старото и новото се крие сложната диалектика на „късноантично-ранновизантийско“, справедливо разграничени от „езическо-християнско“ (с. 273). Почти осезаемо плътна е панорамата на тази литература, в която понякога езичник като Либаний ще стане еталон за цялото византийско хилядолетие, а друг път талантлив християнски химнограф като Роман Сладкопевец ще бъде отстранен от църковния порядък. Още в античните по време на създаване апокрифи се проследяват типично византийски черти, като церемониалната парадна естетика, застиналият многозначителен жест, специфичната лексика и ритъм на византийското сакрално повествование (с. 278). В „учената“ литература се среща поразителното за всеки друг вкус инкорпориране на детайли от старото художествено цяло в постройката на новото, чийто определен израз са центоните; започналото още при Ориген класицистично и платонизиращо направление постепенно укрепва в произведенията не само на ученика му Григорий Неокесарийски, но и на противника му Методий Олимпийски, за да стане след IV в. доминиращо във високата литература на Византия. През IV в. — века на разколите и съборите, живеят Евсевий Кесарийски, „един от бащите на византинизма“ (с. 283), и основоположникът на цялата следваща агиография Атанасий Александрийски, чиято високориторична биография на Антоний Велики става ненадминат образец за всички по-нататъшни

жития; пак тогава започва небивал разцвет на ораторската проза, сравним само с класическото Демостеново време, когато езичници и християни се надпреварват по майсторство, образованост и плодовитост, възпявайки често почти в химничен ритъм езическите богове или християнските теологически материи; Либаний, Темистий, Химерий, Юлиан и Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Ниски, Йоан Златоуст — това са стълбовете на византийското ораторско изкуство и удивително е, че те са почти съвременници в този риторически век; набелязаният още у Григорий Неокесарийски интерес към собственото битие, към собствената същност се изразява през това столетие в красивите или дълбоки произведения на Юлиан, Либаний, Григорий Богослов. И в поезията античното и християнското се взаимопроникват до такава степен, че се оказва възможно възпяването на Христос в образността, метриката, лексиката и дори диалекта на езическата поезия, а епиграмата — в стремежа си да подреди, да класифицира, да аналогизира — поставя редом горчивото душевно страдание от измяната на приятел и колега по духовен сан с абстрактната за автора тема за изгубения син или за томленията на влюбения. В самия край на античността се възражда отдавна забравеният епос (Нон), снемащ Омировата традиция и извеждащ равностойно на себе си елементите на предишното художествено цяло. В областта на църковната химнография оживяват чертите на култовата поезия от източен тип, появява се нещо средно между проповед и химн в новата форма на кондака (Роман) с неговата съобразена с живия език метрика, почти постигащ същността на съвременната рима (Акатист на Богородица); в светската поезия подобен метрически преврат извършва Георги Писида.

Вероятно поради изключително важното си място в литературната система реториката е обособена в отделна част (Г. Л. К у р б а т о в), макар че традиционно тя се разглежда при литературата. Известният историк на средновековния град тръгва от непосредствената предшественица на византийската реторика, втората софистика (Дион Хризостом, Херод Атик, Елий Аристид), след което кратко очертава живота, дейността и мирогледа на великия антиохийски езичник Либаний, на император Юлиан, на строгия политико-философски настроен атикист Темистий и на лекомисления азианец Химерий. Християнското красноречие, също представено чрез няколко изтъкнати фигури (Василий Велики, Григорий Богослов, Йоан Златоуст, Синезий), достига своя разцвет през IV—VI в., за да помръкне в годините на иконоборството. Странно е, че на тези страници не е намерило място дори споменаването на такъв бляскав и типичен за парадната църковна проповед оратор като Прокъл Константинополски.

Съотношението между класическото гръко-римско теоретическо наследство и съвременната практика в юридическата сфера е главната тема в статията на Е. Е. Л и п ш и ц. Избраният културологически подход определя метода на представяне на материала: не преразказ на основните юридически паметници, а определяне на мястото на юридическата наука във византийската култура (частта за професионалната подготовка и обучението на правниците) и вътрешните й разлики от античното право при външната й зависимост от него. Тази специфика се заключава в известен схематизъм и ограниченост на византийския юрист, който не намира решението на конкретния случай като античния си колега в грижливо построена съдебна реч, а е принуден да го търси готово в сборниците с дадени закони и казуси (оттук и упадъкът на съдебната реч). От друга страна, представено е отношението към дефинициите: докато в класическите паметници на античното право не се дават научни определения на термините, византийските юристи са заети изключително с подобна дейност. Присъщата на Византия склонност към систематизация е налице и тук — това са огромните сводове правов материал (Дигестите на Юстиниан, кодексите).

Следват главите за византийската дипломация (З. В. У д а л ц о в а), където се проследяват дейността и културната роля на Приск Панийски, пратеник при Атила, Петър Патрикий с италийските и източните му мисии, Ноннос, дипломат в Арабия и Етиопия, Теофан Византиец и Менандър Протиктор, юрист и чиновник, ценен източник за отношенията на империята с Иран и тюрките, и за военното изкуство (от В. В. К у ч м а), характеризирано по данните на Византийския аноним от VI в., обърнат към миналия опит, и на Маврикиевия Стратегикон, еталон за бъдещето, отразяващ през погледа на ерудиран професионален военен теоретик съвременното положение във военната област, изпълващ теоретичните разсъждения на древните за стратегията и тактиката с конкретно съдържание.

Разделът за естественонаучните знания от З. Г. С а м о д у р о в а започва със справедливата забележка, че византийците малко са сторили в теоретичен план, заети с коментиране и систематизиране на античния материал, но с успех са се ползували от практическата страна на своите знания. Математиката, астрономията с астрологията, физиката и механиката са третирани изцяло в руслото на Аристотеловата и неоплатоническата традиция. Късноантичният Физиолог, особено допаднал на византий-

ците с енциклопедичния си справочен характер, се ползува с огромна популярност през цялото Византийско средновековие и влиза в широко разпространените шестодневи. Подходът е практически: зоологията е интересна като ветеринария, ботаниката — като агрикултура, анатомията — главно като медицина. Особено място принадлежи на химията, почти непозната в античността и широко използувана в бита на византийците, както и на родилата се в късната античност алхимия.

В частта „Развитие на географската мисъл“ (О. Р. Бородин) всъщност става дума главно за космогоническите и космологическите представи, отразени в библейската екзегетика и в шестодневите от представителите на двете основни богословски школи — антиохийската и александрийската; те представляват синтез на античната и библейската традиция. Във втората част на работата става дума за собствено географските съчинения на Византия — периплосите (обиколки на морските брегове) на Маркиан и Псевдо-Ариан, космографиите (описания на земята, главно с учебна цел) на Юлий Хонорий и Равенския аноним, синекдема (пътеводител) на Йерокъл, „Деление на света“ от Павел Орозий и аналогичното му латиноезично „Изложение на целия свят“, етническия справочник на Стефан Византийски, географията на Анания Ширакаци. Отделен раздел е посветен на ранносредновековната картография. Тук се отнася и частта за Християнската топография на Козма Индикоплов от З. В. Удалцова, централно за цялата византийска епоха комплексно съчинение с географски, биологически, астрономически и богословско-философски характер.

Очеркът на З. Г. Самодурова за образованието и училищата засяга някои теоретични проблеми, посочва традиционния, почти непроменен от античността характер на обучението, проследява отделните му степени и социалния статус на преподавателите, изтъква по-широката обща образованост на византийското общество в сравнение със Запада, подробно характеризира използуваните учебници по отделните предмети и школите на висшето образование в Атина, Александрия, Антиохия, Газа, Бейрут, Византион.

Статията на В. В. Бичков върху принципите на византийската естетика е разположена преди разделите по отделните изкуства, макар че борави с експлицитно изразените от византийските мислители възгледи и по чисто теоретичната си насоченост се отнася по-скоро към раздела за философията, отколкото към специфичната проблематика на архитектурата, изобразителните и приложните изкуства. И тук се изправяме пред характерния за този автор подход към материала отвън, от гледището на съвременния изследовател (извличане на отделни собствено естетически от наша гледна точка възгледи от системата на богословието и философията, вместо използуването им само като подкрепа при търсенето на иманентните черти на византийското изкуство чрез анализ на паметниците му), а така също и пред присъщата му добросъвестност при използуване на материала, близкото познанство с изворите и стройното, системно, логически подредено изложение.

Съдържателният очерк на О. С. Попова за изобразителното изкуство е чудесен пример за културологичен подход към материала: богатата фактология е поднесена в широк исторически и географски ракурс, в постоянно търсене на идейните и социалните основания за дадено изменение и усложнение на явленията. И тук византийските черти се раждат от античната и от източната традиция — това са силната класическа струя в светското изкуство, експресията и напрегнатата духовност на портрета, геометричната условност и алегоричната иносказателност на катакомбните изображения, дидактизмът и занимателността на иконографските цикли от фрески, раждането на иконата с нейната мистична духовна същност. Читателят съжалява само за бедния илюстративен материал: нито една цветна и само три черно-бели илюстрации.

Този пропуск не е допуснат в интересните работи по архитектурата (А. И. Комеч) и приложното изкуство (А. В. Банк). Богат и малко известен материал е използуван в разделите по музикална култура (Е. В. Герцман) и по бита и нравите на византийското общество (З. В. Чекалова).

Обобщение на основните направления на византийската култура в разглеждания период е направено в заключението (З. В. Удалцова). В края на книгата са поместени обширна библиография (с. 685—709), списък на съкращенията и именен указател; липсва обаче списък на основните термини, длъжности и т. н. от разглежданите области.

Елена Велковска

БИБЛИОГРАФИЯ

ПУБЛИКАЦИИ ПО СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА, ИЗЛЕЗЛИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ 1984 г.*

КНИГИ

Ангелов, Людмил. Паметници на културата — Казанлъшката гробница, Мадарският конник, Боянската църква, Скалните църкви край Иваново. Паметници на световното културно наследство, вписани в списъка на ЮНЕСКО — Луксор, 26. X. 1979. С., София-прес, 1983. 83 с. с цв. ил.

Бешевлиев, Веселин. Първобългари. История. [Моногр.]. С., Изд. на Отеч. фронт, 1984. 231 с. с к. 8 л. ил., к., факс.

Бичков, Виктор В. Византийска естетика. Теоретични проблеми. [Изследване]. Прев. от рус. С. Павлова. С., Наука и изкуство, 1984. 180 с. Библиогр. 211—217. Азб. показалец.

Божилов, Иван. Цар Симеон Велики 893—927. Златният век на Средновековна България. [Изследване]. С., Изд. на Отеч. фронт, 1983. 224 с., 8 л. ил.

Библиогр. 218—222.

Божков, Атанас. Тревненская художественная школа. [Албум]. Пер. с болг. В. Коцевой. С., София Пресс, 1983. 239 с. с ил. репрод. факс.

Преводът е направен от ръкопис.

Българо-украински връзки през вековете. Научни изследвания. Сборник. Ред. Д. Ангелов и др. С., Съюз на науч. работници, 1983. 294 с. с ил.

Офс. изд.

Георгиев, Емил. Българската литература в общоевропейски контекст. [Студии]. С., Наука и изкуство, 1984. 363 с.

Дончева-Панайотова, Невяна. Пеньо Русев 1919—1982. Биобиблиография. Велико Търново, Великотърновски унив. „Кирил и Методий", 1984. 171 с., 13 л. портр., ил.

Златарски, Васил. Избрани произведения. В 4 т. Състав. и ред. [с предг. от] Петър Петров. С., Наука и изкуство, 1972 — т. 2. 1984. 438 с.

Текст и на рус. ез.

Съдържа студии, статии и науч. съобщ., обхващащи времето от началото на X до средата на XIII век.

Иванова, Климентина. В началото бе книгата. Разказ за старобългарската книга и нейната съдба. С., Нар. младеж, 1983. 192 с. с ил., факс.

К 1300-летию создания Болгарского государства. Темат. сб. Библиогр. В. Кехлибарева, М. Николова. Ред. коллегия С. Габровска — отв. ред. и др. [Прев. от болг.]. С., БАН, 1983. 340 с.

Офс. изд. Именен показалец.

Кн. съдържа реф., анотации или библиографски описания на по-важните публ. през 1979—1982 г., посветени на 1300-а год. от създаването на Българската държава.

Преводът е направен от ръкопис.

Превод и на англ. ез.

Каменова, Дора. Стенописите на Искрецкия манастир. [Моногр.]. С., Бълг. художник, 1984. 176 с. с репрод., факс., сх.

Кирило-Методиевски студии. [Годишник]. Кн. 1 — Ред. колегия Ангел Давидов, Петър Динеков (отг. ред.) и др. С., БАН, 1984. 192 с. с факс.

Изд. Кирило-Методиевски научен център.

---

* По изключение са посочени и по-ранни публикации, които фактически са отпечатани през 1984 г., както и някои пропуснати заглавия.

Кожухарова, Мария. Константин-Кирил Философ. Библиогр. справка. Експресинформ. С., Изд. на К-та за култура, Нац. науч.-информ. център по културата, Нар. библ. „Кирил и Методий", Център за библиогр. информ., 1984. 76 с.

Сер. Справочни изд. 1980, (3), 30.

Офс. изд.

Кратък исторически справочник. [Т. 1]. — С., Нар. просвета, 1984.

[Т. 2]. Средновековие.Състав. Йордан Николов, Калинка Исова. 279 с. с ил., 40 л. ил.

Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век: II бълг.-гр. симпозиум, София, 18—22 септ. 1980 г. Ред. колегия Пантелей Щерев и др. С., БАН, 1984. 194 с.

Медынцева, Альбина Ал. и Казимир Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. [Моногр.]. С., БАН, 1984. 132 с. с табл. 16 л. ил., факс.

Библиогр. след отд. гл. и с. 118—120.

Рез. на нем. ез.

Паскалева, Костадинка. Криптата — филиал за старо българско изкуство. [Каталог]. С., Бълг. художник, 1984. 128 с. с репрод.

Петканова, Донка. Черноризец Храбър. [Изследване]. С., Нар. просвета, 1984. 95 с. 4 л. цв. ил., факс.

Библиогр. под линия.

Писахме да се знае. Приписки и летописи. Състав., коментар и бел. Венцеслав Начев, Никола Ферманджиев. Прев. Венц. Начев., с предг. от Тончо Жечев., В. Начев. С., Изд. на Отеч. фронт, 1984. 483 с., 16 л. факс.

Библиогр. 430—443.

Именен и геогр. показалец.

Първи международен конгрес по българистика. Доклади. [Т. 2. Ч. 2]. Симпозиум Кирилометодиевистика и старобългаристика. Състав. Олег Младенов. Ред. П. Динеков и др. С., БАН, 1982. 456 с. с ил., табл., диагр.

Симетрия на времето. Срещи и разговори с академик Дмитрий Лихачов. Записа и подг. за печат Калина Канева. С., Нар. младеж, 1984. 256 с. с ил., факс.

Стоянов, Маньо. Тодор Пирдопски — книжовник илюстратор. Моногр. С., Бълг. художник, 1984. 96 с. с репрод., факс.

Рез. на рус., англ., нем. ез. Офс. изд.

Топенчаров, Владимир. Константин-Кирил Философ — АБВ на Ренесанса. 1100 г. от смъртта на Константин-Кирил Философ. 14 февр. 1969 г. [Истор. очерк]. Худ. Иван Кьосев. 2 доп. изд. С., Нар. младеж, 1984. 199 с. с ил.

1 изд. 1970 г.

Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблак. Живот и творчество. [Докл. и науч. съобщения от] III междунар. симпозиум, Велико Търново, 12—15 ноември 1980. Ред. колег. П. Русев и др. С., БАН, 1984. 414 с. с ил., факс., ноти.

Текст и на сърбохърв., фр. ез.

Библиогр. под линия.

Царевград Търнов. [Моногр.]. Т. 4. Средновековни надписи, монограми, букви и знаци от Търновската „Велика лавра". [Състав. Атанас Попов], отг. ред. Йордан Заимов. С., БАН, 1984. 188 с. с ил., факс., 1 л. факс.

Библиогр. след отд. глави.

Рез. на рус., фр. ез.

Цонев, Беньо. История на българския език. Ред. колег. Христо Първев и др. Т. 2. А. Обща част; Б. Специални части. С., Наука и изкуство, 1984. 610 с. раздр. паг. (Бълг. езиковедско наслед.).

Фототипно изд. на кн. от 1934 г.

Именен и предметен показалец от Стоян Стоянов.

Чанева-Дечевска, Нели. Църковната архитектура на Първата българска държава. [Моногр.]. С., БАН, 1984. 248 с. с ил.

Библиогр. 224—228.

Рез. на рус., англ., нем. ез.

Beiträge zur Bulgaristik. Vorträge der III. Arbeitstagung zur Bulgaristik in der DDR, Karl-Marx-Univ. Leipzig, 3—5 Nov. 1981. Zustandgst. und red. D. Endler et al. S., Sofioter Univ. Kliment Ochridski, 1984. 196 p.

Библиогр. след отд. доклади.

Description et catalogage des manuscrits médiévaux. Réd. Krassimir Stančev. S., CIBAL, 1984. 72 с. с табл. (Balcanica, 3; Etudes et documents, 3).

Сборникът съдържа материалите от международ. конф. на тема „Описание и каталогизиране на средновековните ръкописи", София, 1982.

Текст на рус., бълг., сърбохърв. ез.

Аладжов, Живко. Първобългарски и прабългарски надписи. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 3.

Александров, Георги. Средновековно съкровище от Михайловград. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 10.

Алексеев, Анатолий А. О греческой основе славянских библейских переводов. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 3—22.

Анастасов, Петър. Словото — надежда в живота. — Раб. дело, № 145, 24 май 1984.

Ангелов, Боню. За два преписа на „Солунската легенда". — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 9—20.

Ангелов, Боню. За едно неиздирено съчинение на Йоан Екзарх. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 115—117.

Ангелов, Боню. За книжовното наследство на Онуфрий Попович. [1788—1862/1863]. — Лит. мисъл, 1984, № 7, 136—138.

Ангелов, Боню. Йоан Екзарх — преводач на тълковно евангелие. — Език и лит., 1984, № 1, 64—67.

Ангелов, Боню. Летописни съчинения в старобългарската литература. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 60—73.

Продължж. от № 14.

Антонова, Вера, Дочка Аладжова. Аналогии между средновековния Шумен и столицата Търново. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 4.

Байчева, Малина. Отражение на историческата действителност от XIV—XV век в агиографските произведения на Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри. — Тр. Великотърновски унив. „Кирил и Методий", 19, 1984, № 1, 95—126.

Рез. на рус. и англ. ез.

С библиогр.

Бакалов, Георги. Българският цар Петър (927—970). — Велико Търново. С., дек. 1984, с. 12.

Бакшев, Петър Богдан. История на Охрид от 1655 година. Прев. Б. Димитров. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 4.

Балабанов, Тодор. Калугерица. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 8.

За старобълг. скални надписи от с. Калугерица, Шуменско.

Балабанов, Тодор. Нови археологически наблюдения в Мадара. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 7.

За двата старобълг. комплекса, открити при първите разкопки на Мадара.

Банков, Трифон. Българката и книжовността на Средновековието. — Жената днес, 1984, № 5, с. 21.

Банков, Трифон. Кръговратът на историята. Историческата тема в първобългарските литературни паметници. — Лит. мисъл, 1984, № 10, 3—21.

Бешевлиев, Веселин. По въпроса за Алциок — Алцеко. — Изв. Нар. музей — Варна, № 20(35), 1984, 29—35.

Рез. на нем. ез.

Настоящата статия е допълнение към гл. II и VI от книгата на същия автор „Първобългарите", С., 1983.

Бичков, Виктор. Проблеми на изкуството в ранновизантийската естетика. — Пробл. изкуството, 1984, № 1, 41—44.

Бычков, Виктор. К вопросу о древнерусской эстетике. (Методол. заметки). — Старобълг. литература, № 16, 1984, 18—25.

Богданов, Иван. Културно-историческа традиция и антиисторизъм. — Пробл. култ., 1984, № 3, 105—107.

По повод ст. на П. Петров „Български, а не прабългарски надписи", Векове, 1982, № 1—2.

Богдановић, Димитрије. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији и проблеми израде кратких каталога. — В: Description et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 35—40.

Божков, Атанас. Богомилите и изкуството. — Отечество, 1984, № 9, 23—25; № 10, 20—22.

Божков, Атанас. За някои редки или неразчетени образи и композиции в старото българско [изобразително] изкуство. — Изкуство, 1984, № 3, 34—43, 48.

Божков, Атанас. Социалната и творческа природа на българския художник през XV—XVIII век. — Векове, 1984, № 1, 12—25.

С библиогр.

Босилков, Светлин. Красота, по-скъпа от каратите. — София, 1984, № 4, 12—13.
Златарите от XVI век — Георги Нови Софийски и Матей Златар.

Българо-гръцки симпозиум. Българо-гръцки църковни и културни връзки през Средновековието. — Изв. Бълг. патриаршия, Църковно-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 7—173.
Включва материалите от симпозиума.

Бърлиева, Славия. Симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий [София, ноем. 1983 г.]. — Език и лит., 1984, № 2, 118—121.

Буланин, Дмитрий М. Древнерусский перевод законов хана Крума. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 47—58.

Василев, Васил П. Езикът на буквара на Петър Берон от XIX в. в сравнение с ръкописи от началото на XVII и XVIII век. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 111—118.
С библиогр.

Василев, Васил П. Към историята на така наречената фонетична дума в българските ръкописи от XVII—XVIII в. — Бълг. език, 1984, № 2, 110—119.

Василев, Васил П. Преправката на „Сло́во о десе́тых сло́вь моусеовѣх“ в новия Троянски дамаскин. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 121—128.

Велков, Камен. За пробуждане на почитание към родните старини. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 11.

Велковска, Елена. Наблюдения върху строежа на „Похвално слово за Кирил“ от Климент Охридски. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 159—185.
С библиогр.
Рез. на англ. ез.

Велчев, Велчо. „Проглас към евангелието“ — възвестяване на културното самоопределяне на славянския етнос. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 21—38.
Рез. на англ. ез.

Вернер, Йоахим. Гробът на хан Кубрат в Малая Прешчепина до Полтава. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 3.

Вечерка, Радослав. Стена срещу еретиците. Чешко-български книжовни връзки в зората на славянската култура. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 6.

Витлянов, Стоян. Старобългарски везни от Плиска, Мадара, Преслав. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 7.

Владикова, Татяна. С името на Кирил и Методий. — Зем. знаме, № 124, 24 май 1984.
Някои насоки на развитие на Кирило-Методиевския център при БАН.

Владимир, Дмитровский архиепископ. Заслуги святых Кирилла и Мефодия в просвещении славянских народов. [Доклад, изнесен на] (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 179—188.
Рез. на бълг. ез.

Владимирова-Аладжова, Донка. Печат на цар Симеон. — Шуменска заря (Шумен), № 97, 16 авг. 1984.

Вълчанов, Сл. Старозаветни елементи в пространното житие на св. Кирил-Константин Философ. [Доклад, изнесен на] (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 238—245.
Рез. на фр. ез.

Гандев, Христо. Демократизация на българската църква XV—XVIII век. — Векове, 1984, № 1, 5—12.

Георгиев, Емил. Кога възниква така наречената „Азбучна молитва“. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 39—43.
Рез. на англ. ез.

Георгиев, Павел. Белокаменната църква. Равненският манастир. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 5.

Георгов, Павел. Буквар от Преслав. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 5.

Гергова, Иванка. Образният свят на българските иконостас от XVI—XVIII век. — Изкуство, 1984, № 5, 34—41, 52.
С библиогр.

Гергова, Иванка. Типология на българския иконостас в периода XVI — края на XVIII в. — Пробл. изкуството, 1984, № 2, 42—47.
Рез. на рус. и фр. ез.
С библиогр.

Грашева, Лиляна. Старобългарската литература в изследванията на Енгелс Зиков. По случай 50 години от рождението му. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 161—164.

Грашева, Лиляна. Старобългарската литература през погледа на проф. Рикардо Пикио. — Кръгозор, 1984, № 1, 223—229.

Гуцу, Олимпия. За необходимостта от прилагане на общи критерии при описване на средновековните ръкописни книги. — В: Description et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 21—24.

Гюзелев, Васил. Едно име на втората българска столица. Ески Стамбул или Цариград Старий (Стари Цариград). — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 11.

Гюзелев, Иван. Винаги съвременни! — Нар. култура, № 21, 24 май 1984, с. 1. За делото на славянските първоучители Кирил и Методий.

Гюрова, Светла. Петър Богдан Бакшев и неговите описания на България и Русия (Из историята на българския барок). — Старобълг. литература, № 16, 1984, 80—96.

Данков, Евлоги. Бачковският манастир в историята на българската култура. — Истор. преглед, 1984, № 2, 151—154.

Информация за науч. конференция в София, ноември 1983 г. по повод 900-год.на манастира.

Данков, Евлоги. 900 години от основаването на Петричката книжовна школа. — Лит. мисъл, 1984, № 4, 138—148.

С библиогр.

Данков, Евлоги. Обучението по философия преди 900 години в Петричката философска школа. — Пробл. висш. образ., 1984, № 1, 37—41.

Рез. на англ. ез.

Данков, Евлоги. Средновековната философска школа в Петричкия (Бачковския) манастир. — Филос. мисъл, 1984, № 3, 96—105.

Данчев, Георги. Богати извори. — Нар. култура, № 22, 1 юни 1984, с. 7.

Интервю по повод IV комплексна българистична българ.-итал. конференция на тема „България, Италия, Балканите: Обществено-ист. и култ.-естетически взаимоотношения XV—XX в.“, София, май 1984 г.

Демина, Евгения Н. Проблема определения диалектной основы памятников болгарской письменности. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 3—8.

Джамбелука-Коссова, Алда. Литературознание или филология? — Лит. мисъл, 1984, № 5, 83—105.

С библиогр.

По повод крит. изд. на авт.: „О писменехь“ от Черноризец Храбър, С., БАН, 1980.

Джамбелука-Коссова, Алда. Наблюдения върху литературното наследство на Климент Охридски — към интерпретацията на „Похвално слово за Кирил“. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 120—139.

Рез. на англ. ез.

Джонов, Боян. Почетно място. Новооткрити сведения за Кирил и Методий. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 7.

Джонов, Боян. Сант Емерамската молитва и нейното отношение към изповедната молитва от Синайския требник. — Год. СУ. Фак. клас. и нови филологии, 74, № 3, 1984, 67—141.

Рез. на нем. ез.

Джурова, Аксиния. Украсата на ръкописната книга като проблем на аналитичния опис и на краткия каталог. — В: Description et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 25—34.

Димитров, Божидар. България 971—1018 година. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 4.

Димитров, Божидар. Българската печатна книга.—Струма, 1984,№ 1, 172—179.

Димитров, Божидар. Златен пръстен с прабългарски знаци от гр. Рила. — Векове, 1984, № 1, с. 79.

Димитров, Божидар. История на България от 1667 [от Петър Богдан Бакшев]. — Родолюбие, 1984, № 3, 47—49.

Димитров, Божидар. Първопечатната българска книга. — Орбита, № 50, 15 дек. 1984, с. 7.

Димитров, Божидар. Страхота — славянското име на Методий. — Нар. младеж, № 120, 20 май 1984.

Димитров, Филип. Виден учен и славист. [Виктор Иванович Григорович]. — Веч. новини, № 294, 23 дек. 1984.

Димитрова, Мариана. Втори семинар по славянска палеография и дипломатика и Международна научна конференция „Украсата на балканската ръкописна книга до XVIII в.“ — Старобълг. литература, № 16, 1984, 134—136.

Димитрова, Мариана. Служби за български светци в старорускатa музикална традиция. — Бълг. музикознание, 1983, № 4, 36—49.

Динеков, Петър. За професор Кирил Мирчев — учения и човека. — Съпостав. езикознание, 1983, № 4, 71—78.

Динеков, Петър. Избрани страници за едно велико дело. — АБВ, № 8, 21 февр. 1984, с. 1, 9.

За алманаха Кирило-Методиеви страници. С., Партиздат, 1983.

Динеков, Петър. Кирило-Методиевският научен център в София. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 5—8.

Рез. на англ. ез.

Динеков, Петър. Професор Петър Мутафчиев и проблемите на старобългарската литература. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 26—32.

Добрев, Иван. Апостолските цитати в беседата на презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 44—62.

Рез. на англ. ез.

Добрев, Иван. Най-старите български надписи в Югозападна България. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 4.

Добрев, Иван. Ново издание на Царсимеоновия изборник в староруски препис от 1073 г. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 10.

Добрев, Иван. Още една дата по моравско-панонското летоброене на Константин-Философ Кирил. Св. Вацлав Чешки е убит на 2. VII. 936 г. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1984, № 1, 3—30.

Рез. на рус. ез.

Добрев, Иван. Погрешно мнение за Охридския апостол. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 3—17.

Добрев, Петър. Прабългарски, а не български надписи. — Пробл. култ., 1984, № 4, 111—115.

По повод ст. на П. Петров „Български, а не прабългарски надписи“, сп. Векове, 1982, № 1—2.

Дончева-Панайтова, Невяна. За Григорий Цамблак. Руският илюстриран летописен свод от XVI век. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 7.

Дончева-Панайотова, Невяна. Научното дело на проф. д-р Пеньо Русев (1919—1982). — Тр. Великотърновски унив. „Кирил и Методий“, 19, 1984, № 1, 7—39.

Рез. на рус. и фр. ез.

Жерев, Стоян. Рикардо Пикио [старобългаристиката] и съвременната българистика. По случай 60 г. от рождението му. — Сп. БАН, 1983, № 6, 55—58.

Заимов, Йордан. Ономастиката като помощна наука на историографията. — Бълг. език, 1984, № 5, 333—401.

Златанова, Румяна. И ако си поел тази служба. Бележки за старобългарската преводна литература. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 4.

Зор, Янез. За фрагментите от глаголически ръкописни мисали в Словения. [Прев. от словен.]. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 9—22.

Иванов, Панайот. Едно мнение относно значението на името Онгъл. — Класове, 1984, 109—112.

По повод кн. на Иван Божилов „Анонимът на Хазе“, С., 1979.

Иванова, Климентина. Правопис, произход и текстова редакция на славянските ръкописи. — В: Description et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 41—47.

Иванова-Мирчева, Дора. Наблюдения върху лексиката на класическите старобългарски паметници. — Бълг. език, 1984, № 6, 489—499.

Илиев, Илия Г. Бележки върху биографията на Климент Охридски. — Истор. преглед, 1984, № 1, 97—105.

С библиогр.

Йорданов, Иван. Моливдули на Дамян Добромир — дук на Тракия и Месопотамия. — Изв. Нар. музей — Варна, № 20 (35), 1984, 99—105, 1 с. табл.

Рез. на нем. ез.

Йорданов, Иван. Нови печати на Борис и Симеон. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 8.

Йорданов, Иван. Нови печати на българските владетели — Борис, Симеон и Петър. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 7.

Каймакамова, Милияна. „Български апокрифен летопис“ и значението му за българското летописание. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 51—59.

Каймакамова, Милияна. Преславен град. Велико Търново в средновековната българска историопис. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 4.

Калиганов, Игор. Археографический обзор списков русской службы Гергию Новому. — Старобългаристика, 8, 1984, № 4, 22—43.

Караджова, Дарина. Подвързийната украса в Котленския книжовен център през XVIII век. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 64—78.

Кенанов, Димитър. Неизвестен препис на „Служба за Теодосий Търновски" от Спиридон Рилски. — Лит. история, 1984, № 12, 64—67.

Кенанов, Димитър. Неповторима съдба. Съчиненията на Евтимий Търновски и руската ръкописна традиция. — В: Велико Търново, С., дек. 1984, с. 11.

Кенанов, Димитър. Съдбата на Евтимиевите съчинения в древноруската литература. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 28—46.

С библиогр.

Кийл, Майкъл. Грамота за основаването на град Трявна. [от 1565 г. Прев. от холандски]. — Векове, 1984, № 3, 72—75.

Кирилл, Виборгский архиепископ. К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода священного писания. [Доклад, изнесен на] (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 189—199.

Рез. на бълг. ез.

Кирова, Златка. Никола Мушанов. Архитектурният първообраз на болярската къща в Мелник. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 9.

Кодов, Христо. Съобщенията на Матей Властар за Охридската архиепископия. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 222—224.

Рез. на фр. ез.

Коев, Тотю П. Павликянски и месалиански религиозни елементи в богомилството. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия. Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 76—82.

Рез. на фр. ез.

Кожухаров, Стефан. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Лит. история, 1984, № 12, 3—19.

Кожухаров, Стефан. Приносът на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски. Служба за 1. VII. — Старобълг. литература, 1984, № 15, 74—105.

С библиогр.

Койчева, Елена. Симпозиум по проблемите на ранното средновековие. [Москва, март 1984]. — Истор. преглед, 1984, № 3, 161—163.

Койчева, Елена. Средновековната българска история в светлината на един неизползуван досега исторически извор [на византийския хронист Йоил]. — Истор. преглед, 1984, № 6, 84—89.

Коледаров, Петър. Кога е завършил българският „Златен век"? — Отечество, 1984, № 21, 23—26.

Константинов, Казимир. 800 рисунки и 200 надписа край Плиска. Кой е бил Кирило-Методиевият ученик, ръководил просветното и книжовно средище в манастира при Равна. — Поглед, № 2, 9 ян. 1984.

Кортланд, Фредерик. К установлению относительной хронологии возникновения болгарского диалекта праславянского языка. — Старобългаристика, 8 1984, № 4, 106—111.

Коссек, Наталия В. О лексике среднеболгарских евангелий. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 57—69.

Коцева, Елена. Забележителна находка. Какви въпроси поставя новооткритият софийски кирилски палимпсест? — Антени, № 8, 22 февр. 1984, с. 13.

Коцева, Елена. Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 144—160.

С библиогр.

Кочев, Николай. Някои моменти от културните взаимовръзки между България и Византия през XIV век. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 163—173.

Кочев, Николай. Третото слово на Григорий Паламас против варлаамитите. — Филос. мисъл, 1984, № 2, 79—92.

Съдържа и словото, прев. от среднобълг. от Николай Кочев.

Кръстанов, Трендафил. Грамоти на византийски императори за Охридската архиепископия. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 62—69.

Рез. на фр. ез.

Кръстанов, Трендафил. Славянските палимпсести. — В: Description et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 48—60.

Кръстанов, Трендафил. Старобългарският палимпсест от Ватикана. — АБВ, № 50, 11 дек. 1984, с. 2.

Кръстев, Кирил. Епохално начало. Антиципация, или художествено изпреварване в старобългарското изкуство. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 6.

Куркина, Любов В. Значение данных староболгарской письменности для реконструкции и этимологизации праславянского лексического фонда. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 3—13.

С библиогр.

Лазаров, Стефан. Богомилите, музиката и театърът. — Год. ВИТИЗ „Кр. Сарафов", 25, 1984, 51—87.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Лазарова, Савка. Да пише и в читанките. — Антени, № 21, 23 май 1984, с. 6.

История и значение на библиотеката на Рилския манастир.

Лёвочкин, Иван В. Изборник Святослава (Симеона) в русской дореволюционной и советской науке (1817—1982 гг.). — Старобълг. литература, № 16, 1984, 33—40.

Ликовски, Николай. „За слава и чест на народното ни име. . ." Празникът на славянските просветители Кирил и Методий, чествуван от българските заточеници в Диарбекир. — Пулс, № 21, 22 май 1984, с. 3.

Литаврин, Генадий. „Народ като българския. . .". — Нар. култура, № 25, 22 юни 1984, с. 8.

Лихачов, Дмитрий С. Непревзимаемата държава на духа. [Интервю]. — Труд, № 122, 24 май 1984.

Маргос, Ара. Два арменски епиграфски паметника от Югоизточна България. — Изв. музеите Югоизт. България, 7, 1984, 109—112.

Маргос, Ара. Митрополитската църква в средновековния Овеч. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 9.

Маргос, Ара. Някои бележки по четенето на противобогомилския надпис от средновековната църква при с. Гиген. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 119—125.

Маринов, Васил. Рилският манастир. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 10.

Матакиева-Лилкова, Теофана. Житието на Иван Рилски в българското изобразително изкуство. — Векове, 1983, № 6, 8—71.

С библиогр.

Матеич, Предраг. Изненадите на славянските ръкописи. [Интервю]. — Нар. култура, № 40, 5 окт. 1984, с. 7.

Мечев, Константин. Българската Кирило-Методиевска памет. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 5.

Мечев, Константин. Българската освободителна борба. Към въпроса за участието на властите в Търновското въстание от 1185—1187 година и в създаването на Втората българска държава. — Велико Търново. С., дек. 1984, с. 6.

Мечев, Константин. Български Кирило-Методиевски летопис. — Научен живот, 1984, № 4, 6—8.

Мечев, Константин. Български стихове от XIV век. Непозната страница от българо-византийските литературни взаимоотношения през Средновековието. — Учит. дело, № 21, 24 май 1984, с. 4.

Мечев, Константин. Зад всеки извод — исторически извор. — Раб. дело, № 321, 16 ноем. 1984.

Изслед. и науч. дейност на акад. Димитър Ангелов.

Мечев, Константин. Канонът. Ранна творба на Константин-Кирил. — Нар. култура, № 21, 24 май 1984, с. 2.

Мечев, Константин. Когато триезичниците бяха удавени в „притъчни струи". Още едно указание за възможността Константин-Кирил Философ да е автор на „Солунската легенда". — Орбита, № 20, 19 май 1984, с. 6.

Мечев, Константин. „Мъдри мисли", свързани с името на Константин-Кирил Философ. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 140—145.

Рез. на англ. ез.

Мечев, Константин. Радетел на старобългарската книжнина [проф. Куйо Куев]. — Родна реч, 1983, № 9, 57—58.

Мечев, Константин. Родолюбец от XIII век. Наблюдения върху старобългарския превод на „Краткото житие" на Климент Охридски" от Димитър Хоматиан. — АБВ, № 21, 22 май 1984, с. 2.

Милева, Недка. Служебната дума „да“ в „Беседа против богомилите“ на Презвитер Козма. — Език и лит., 1984, № 5, 122—126.

Милтенова, Анисава. Книги по стара българска литература през 1980—1985 г. — Лит. история, 1984, № 12, 72—85.

Милтенова, Анисава. Неизвестни преписи от слова на Климент Охридски в сборник от свищовската ръкописна сбирка. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 146—158.

Рез. на англ. ез.

Милтенова, Анисава. Проблеми на средновековните славянски литератури в рамките на Деветия международен славистичен конгрес. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 129—133.

Милтенова, Анисава. „Сказание за Сивила“. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 44—72.

Минчева, Ангелина. Ватрослав Ягич. — Сп. БАН, 1984, № 1, 58—63.

Заслугите му в проучването на старобълг. книжнина и език.

Михайлова, Тонка. Новооткрити рисунки върху каменната крепост на Плиска. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 4.

Морева, Росица. Старохристиянска базилика и средновековна църква при с. Долни Воден, Пловдивски окръг. — Археология, 1983, № 4, 13—19.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Мудопулос, Н. Гробницата на цар Самуил в базиликата Свети Ахил в Преспа. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 3.

Наумов, Александър. За функционалната част на библейската картотека. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 74—77.

Начев, Венцеслав. Приписката — народна историопис. — Родна реч, 1984, № 3, 58—60.

Нестор, Смоленски епископ. Възстановяване и признаване на Българската патриаршия от Вселенската и от източните патриаршии през 1235 г. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май, 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Център. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 96—101.

Рез. на фр. ез.

Нестор, Смоленски епископ. Разпространение на култа към св. Климент Охридски и на книжовното му дело в руска земя. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Център. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 246—250.

Рез. на фр. ез.

Николова, Светлина. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски. (По материали от „Похвално слово за пророк Илия“). — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 63—119.

Рез. на англ. ез.

Овчаров, Димитър. Графити-рисунка средновековья. — Обзор, 1984, № 66, 33—36.

Овчаров, Димитър. Континуитет и приемственост в ранносредновековната българска култура (към постановката на въпроса). — Археология, 1983, № 3, 16—25.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Овчаров, Димитър. Мадара и култът към свещената планина у прабългарите. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 6.

Олтяну, Панделе. Физиологът от стилистическо гледище. (С данни от неизвестни старобългарски и румънски преписи). Прев. от рум. Максим Сл. Младенов. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 41—55.

С библиогр.

Павлов, Димитър. Константинопол, градът на Константин. — Орбита, № 13, 31 март 1984, с. 16.

Пандурски, Васил. Византия и България — връзки в църковното изкуство. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Център. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 112—117.

Пандурски, Васил. Почитта към св. Климент Охридски. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв.Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Център. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 200—207.

Рез. на фр. ез.

Паскалева, Костадинка. За някои тенденции в българската иконопис през XV—XVII век. — Год. Нац. худ. галерия [за] 1982 г., 1983, 25—37.

С библиогр.

Пейчев, Божидар. Фототипно издание на Симеоновия сборник. — Пробл. култ., 1984, № 2, 106—110.

Рез. на рус. и англ. ез.

Пенкова-Педерсен, Пиринка. Професор Гунар Сване. — Лит. история, 1984, № 12, 68—71.

Приносът му в развитието на старобългарската литература в Дания.

Петканова, Донка. Културни връзки на българите със Западна Европа през Средновековието (IX—XVII в.). — Старобълг. литература, 1984, № 15, 22—50.

С библиогр.

Петканова, Донка. „Латини" и „немци" в старобългарската литература и в българската народна песен. — Бълг. фолклор, 1984, № 4, 18—34.

Петрова, Павлина. Послания в рисунки — графити от миналото. — Плиска, Мадара, Преслав. С., №17, дек. 1984, с. 5.

Пимен, Неврокопски митрополит. Звезда незаходима. По случай 680 г. от смъртта на св. патриарх Евтимий Търновски. — Духовна култура, 1984, № 10, 1—12; и във Велико Търново, С., дек. 1984, с. 2.

Попконстантинов, Казимир. Двуезични надписи и абецедари от старобългарски манастир при с. Равна, Варненски окръг. — Изв. Нар. музей — Варна, № 20 (35), 1984, 65—81, 6 л. табл.

Рез. на нем. ез.

С библиогр.

Попконстантинов, Казимир и Величка Константинова. Към въпроса за Черноризец Тудор и неговата приписка в превода на 4-те слова против арианите от Ат. Александрийски. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 106—118.

С библиогр.

Попконстантинов, Казимир. Нови данни за гроба на чъргубиля Мостич. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 7.

Попконстантинов, Казимир. Още веднъж за надписа на Иво Граматик. — Археология, 1983, № 1—2, с. 105.

Попов, Атанас. Асеновци и Великата лавра. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 11.

Попов, Атанас. Палеографско-езикови особености на Търновския надпис на цар Иван Асен II. — Археология, 1983, № 4, 19—24.

Рез. на фр. ез.

Попов, Атанас. Тайните на Търновград. — Раб. дело, № 174, 22 юни 1984.

Археол. проучвания във Великата лавра „Св. Четиридесет мъченици".

Попов, Георги. Предтеча на славянския прогрес. — Родна реч, 1984, № 5, 5—8.

Делото на Константин-Кирил Философ.

Поптодоров, Радко. Живот и дейност на св. Наум Охридски. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1982, 208—214.

Рез. на фр. ез.

Пуцко, Василий. Знаки зодиака на полях Изборника Святослава 1073 года. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 65—77.

С библиогр.

Пуцко, Василий. Преславската матрица и въпросът за иконографските образи в изкуството на древния Киев. — Археология, 1983, № 1—2, 86—97.

Райков, Божидар. Книжовни връзки между Търново и Рилския манастир през Средновековието. — Старобълг. литература, 1984, № 15, 3—21.

С библиогр.

Рашев, Рашо. Мадарски светилища. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 16, май 1984, с. 7.

Русинов, Русин. С цялостен поглед. — Антени, № 3, 18 ян. 1984, с. 4.

Приносът на проф. Кирил Мирчев за изследването на българския език.

Савов, Младен. Голям български патриот. 310 г. от смъртта на Петър Парчевич. — Родна реч, 1984, № 6, 56—57.

Самсонов, Николай. Из истории взаимодействия книжнославянских и русских элементов в деловых документах XVII века. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 108—114.

Сантова, Мила. Взаимодействие между фолклорна и специализирана [църковно-живописна] култура в периода XV—XVII в.—Пробл. изкуството, 1984, № 2, 48—55, 60.

Рез. на рус. и фр. ез.

С библиогр.

Сариев, Веселин. Българското време в Света гора — Атон. — Тракия, 1984, № 3, 77—85.

Селимски, Людвиг. Международна научна сесия „Научното дело на проф. Беню Цонев и проф. Любомир Милетич". [Варна, Дружба, май 1983 г.]. — Съпостав. езикозн., 1983, № 6, 91—93.

Сефтерски, Райко. Постижения и проблеми на прабългаристиката. — Пробл. култ., 1984, № 6, 33—44.

Симеонов, Борис. Кутургури или кутригури. — Бълг. език, 1984, № 2, 156—159.

Симеонов, Борис. Новооткрити прабългарски думи в езика ни. — Бълг. език, 1984, № 5, 431—435.

Симеонов, Борис. Произход, структура и значение на личното име на хан Омуртаг. — Бълг. език, 1984, № 6, 540—542.

Славова, Татяна. Преславски следи в лексиката на Архангелското евангелие. — Език и лит., 1984, № 1, 11—20.

Славчев, Петър. Приложното изкуство на Търновград. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 9.

Смядовски, Теодосий. За старохристиянските черти на преславската култура. — Археология, 1983, № 3, 11—16.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Соколова, Доротея. Търновски икони от XVII век в Националната художествена галерия. — Год. Нац. худож. галерия [за] 1982, 1983, 47—58.

С библиогр.

Станчев, Красимир. Един неизвестен фрагмент от апокрифен сборник и някои проблеми на апокрифната литература. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 126—143.

Станчев, Красимир. Проблемите на ръкописната книга в балканистичен аспект. Втори международен семинар по славянска палеография и дипломатика и Международна конференция „Украсата на балканската ръкописна книга до XVIII в.", София, авг. 1983. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 118—120.

Станчев, Красимир. Средновековни ръкописи и . . . компютри. — Отеч. фронт, № 11 975, 28 септ. 1984.

По повод междунар. конф. в Рилския манастир: „Описание на славянското ръкописно наследство. Ролята на манастирите в културната история на народите".

Станчев, Красимир. Старобългарската литература в европейски контекст. — Учит. дело, № 21, 24 май 1984, с. 12.

Стойкова, Ана. Симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 137—141.

Стойнев, Анани. Относно религиозните представи и вярвания на българските славяни. — Сп. БАН, 1984, № 1, 44—49.

Стоянов, Стоян. Отново за скалните надписи при с. Царевец, Врачанско. — Език и лит., 1984, № 2, 20—30.

Събев, Тодор. Българската автокефалия и майката църква — вселенската патриаршия през IX—X век. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 83—90.

Рез. на фр. ез.

Тодоров, Илия. Летописния разказ на поп Методи Драгинов. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 56—79.

С библиогр.

Томова, Елена. Към историята на агиографския цикъл за Иван Рилски. Текстологични наблюдения по преписите в Хилендарската ръкописна сбирка. — Лит. история, 1984, № 12, 32—44.

С библиогр.

Топенчаров, Владимир. Ивайло — пастирът, Търновският цар. . . — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 3.

Тот, Имре. К изучению русской редакции древнеболгарского языка. — Старобългаристика, 8, 1984, № 4, 93—98.

Тот Имре. Славяно-български заемки в унгарския език. Прев. от унг. Ал. Александров. — Съпост. езикозн., 1984, № 5, 28—36.

Тот, Имре. Следи от Кирило-Методиевата традиция в унгарския речников фонд. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 87—89.

Тотев, Константин. За миналото на Преслав в архивите на СССР. — Плиска, Мадара, Преслав. С., дек. 1984, № 17, с. 7.

Тотев, Константин. Интересна творба на металната пластика. — Плиска, Мадара, Преслав. С., май 1984, № 16, с. 6.

За икона на св. Богородица от XIV век.

Тотев, Константин. Новопостъпил печат на цар Петър от Преслав. — Нумизматика, 1984, № 3, 28—31.

Рез. на фр. ез.

Тотев, Константин. Пазено от мрамора. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 11.

За намерена мраморна икона от Второто българско царство.

Тотев, Тотю. Непознати образи. Нови данни за преславската керамика. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 5.

Тотев, Тотю. Паралелът на Мадарския конник от Средна Азия. — Плиска, Мадара, Преслав. С., май 1984, № 16, с. 6.

Тотев, Тотю. Патлейна. — Плиска, Мадара, Преслав. С., дек. 1984, № 17, с. 7.

Тотев, Тотю. Плиска разкрива величието си. — Раб. дело, № 148, 27 май 1984.

Данни, получени от археол. разкопки в старобълг. столица.

Трендафилов, Христо. Българският Златен век като културен мит и историческа реалност. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 9.

Трифонова, Аврора. Слова на Григорий Цамблак в ленинградските книгохранилища. — Старобълг. литература, № 16, 1984, 97—120.

Трифонова, Аврора. Творчеството на Григорий Цамблак в Русия. Два ръкописа на рода Строганови. — Библиотекар, 1984, № 5, 34—37.

С библиогр.

Тулешков, Николай. Още за „Болярската къща" в Мелник. — Плиска, Мадара, Преслав. С., № 17, дек. 1984, с. 11.

Вж. и статията на З. Кирова, Н. Мушанов в „Плиска, Мадара, Преслав", № 16, май 1984, с. 9.

Тъпкова-Заимова, Василка. Единна и неотменна. Въстанието на Асеновци и българската държавна традиция. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 4.

Тъпкова-Заимова, Василка и Анисава Милтенова. „Пророчествата" във византийската и старобългарската книжнина. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 23—32.

С библиогр.

Фекелджиев, Иван. За така наречените затворници в „Беседа против Богомилите" на Презвитер Козма. — Език и лит., 1984, № 6, 87—91.

Феринц, Иштван. О некоторых особенностях ораторского искусства Иоанна Экзарха Болгарского [анализируя риторический стиль в „Шестоднев"]. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 86—91.

Филипова, Галина. Нова проява на българо-италианското научно сътрудничество. — Старобългаристика, 8, 1984, № 4, 120—121.

Хауптова, Зое. Древнейший славянский перевод текста Апостола. — Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 59—63.

Хоргаши, Эден. Происхождение венгерского слова malaszt milost, gratia, clementia, Gottesgnade, Gnade. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 45—49.

Христов, Христо Ст. Византия и покръстването на българите. (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 41—61.

Рез. на фр. ез.

Христов, Христо Ст. Епархията на св. Климент Охридски. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 225—237.

Рез. на фр. ез.

Христова, Боряна. Монах Марко — неизвестен български книжовник и преводач от XIV век. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 50—56.

Христова, Боряна и Нина Атанасова. Ценный сборник XV столетия в библиотеке Рильского монастыря. — Etud. balk. 1983, № 4, 110—124.

Христова, Искра. Атрибутивна употреба на дателен падеж в съчиненията на Климент Охридски. — Език и лит., 1984, № 3, 82—91.

Христу, Панайотис. Мненията на византийците за националния и църковния език (Българо-гръцки симпозиум, София, 21—23 май 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. и историкоархеол. музей, 2, 1984, 21—25.

Рез. на фр. ез.

Хубанчев, А. Свети патриарх Евтимий Търновски като книжовник. — Духовна култ., 1984, № 2, 22—26.

С библиогр.

Хутянова, Яна. Шимон Ондруш на шестдесет години. — Старобългаристика, 8, 1984, № 4, 130—131.

Цвятков, Н. Епископски центрове на Балканите през VIII—IX век. — Духовна култ., 1984, № 4, 22—32.

С библиогр.

Цейтлин, Раля М. Об одном приеме анализа значения древнеболгарского слова. О роли косвенных источников. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 33—41.

Чилингиров, Асен. Светли страници от българо-руската взаимност. Първите монети, сечени от българския цар Петър I и киевските князе. — Велико Търново, С., дек. 1984, с. 10.

Чифлянов, Благой. За духовния сан на св. Кирил. (Българо-руски симпозиум във връзка с 1140 год. от рождението на св. Климент Охридски и 1150 год. от рождението на св. Наум Охридски, София, 25—26 ноем. 1980 г.). — Изв. Бълг. патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историкоархеол. музей, 2, 1984, 215—221.

Рез. на фр. ез.

Чолаков, Иван. Паметта на старопрестолния Търнов. — Отеч. фронт, № 11 829, 9 март 1984.

Интервю за честването на 800 год. от въстанието на Асен и Петър.

Чохаджиева, Галя. Малко известен паметник от XIII век. [Ръждавичкия сборник]. — Звезда (Кюстендил), № 46, 17 апр. 1984.

Шкодров, Владимир. Яви се звезда опашата. Летописни бележки на български книжовници за небесни явления през XVI—XVII век. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984, с. 15.

Шопов, Георги. Славянското ръкописно наследство. — Нар. култура, № 39, 28 септ. 1984, с. 2.

Щайнке, Клаус. Наблюдения над употребата на старобългарските причастия Върху материал от Савина книга. [Прев. от нем.]. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 78—85.

Янакиева, Татяна. Кирило-Методиевската библиография в България. — Библиотекар, 1984, № 5, 4—9.

Angelopoulos, Athanassios. Editions of the Works of the Archbishop of Bulgaria Theophylactos in the 18th and 19 Centuries. The Historical Problems of the Work "Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἱερομαρτύρων ΙΕ" (Martyrdom of the Holy Glorious 15 Martyrs). — In: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. С., 1984, 78—83.

Angelov, Dimităr. The ideas about the „Macrocosmos" (the Universe) in mediaeval Bulgarian literature. — Bulg. histor. rev., 1984, No 2, 41—60.

Продълж. от № 4, 1983.

С библиогр.

Božilov, Ivan. L'arbre généalogique de la reine Hélène à Mateiče. — Etud. histor., 12, 1984, 7—19.

С библиогр.

Constantinescu, Radu. Un missel Bulgare du XIII^e siècle. — Paleobulgarica, 8, 1984, No 4, 73—92.

Dimitrov, Božidar. L'héritage historiographique de Petăr Bogdan Bakšev. — Paleobulgarica, 8, 1984, No 3, 78—96.

Dimitrova, Mariana. Deux activités scientifiques dans le domaine des études balkaniques [Second séminaire de la paléographie et diplomatique slaves et la conférence „La décoration du livre manuscrit balkanique jusqu'au XIII^e s."]. Sofia, août 1983. — Etud. balk., 1983, No 4, 151—153.

Džonov, Bojan. Einige protobulgarische Entlehnungen im Deutschen. — In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 183—193.

Eichler, Ernst. Zur cyrillomethodianischen Tradition im deutschen Schrifttum.— In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 21—27.

Freydank, Dietrich. Topik und Zeitbezug in Grigorij Camblaks Lobrede auf Eutimij. — In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 28—33.

Georgiev, Emil. Gegenstand und Entwicklung der Bulgaristik. — In: Beiträge zu Bulgaristik. S., 1984. 7—15.

Hinrichs, Jan Paul. Texte des späten 14. Jahrhunderts als Grundlage für ein mittelbulgarisches Akzentwörterbuch. — Palaeobulgarica, 8, 1984, No 3, 42—44.

Moss, Linda. Some evidence for, and causes of stylistic change at Pliska and Preslav. — Palaobulgarica, 8, 1984, No 3, 70—73.

Ovčarov, Dimităr. De nouveau sur Basarab (Murtaflar) et la culture vieux bulgare en Dobroudja. — Bulg. histor. rev., 1984, No 1, 108—110.

По повод ст. на Petr Diaconu „Istorie Dobrogei in unele lucraristraine recente (II)", Revista de istorie, 1977, t. 30, No 10 и „Istorie Dobrogei. . .(IV), Revista de istorie, 1980, t. 33, No 4.

Papadopoulos, Stephanos. Le metropolite de Veliko Tarnovo Denis Rallis Paléologue et ses efforts pour la libération des Grecs et des Bulgares asservis (fin XVI^e—debut

XVII^e siècle). — In: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. С., 1984, 47—50.

Petkanova, Donka. Das Bogomilentum und die apokryphe Literatur. — In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 43—48.

Petrosjan, J. A. Sur l'experience et les principes de description de la collection des manuscrits orientaux de l'Institut d'études orientales près l'Académie des Sciences de L'URSS. — In: Desription et catalogage des manuscrits médiévaux. S., 1984, 61—69.

Růřička, Rudolf. Die altbulgarische Sprache als Kraft der Gestaltung und Vermittlung. — In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 16—20.

Stančev, Krasimir. Typology of the „Medieval Revival" transition in Bulgarian and Greek Literature. — In: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. С., 1984, 84—89.

Tăpkova-Zaimova, Vasilka. „Grecs" et „Romains" dans la littérature bulgare. Conscience d'une réalité médiévale. — Etud. balk., 1984, No 1, 51—57.

С библиогр.

Tăpkova-Zaimova, Vasilka. Les Enkomia en l'honneur de Saint Demetrius dans la littérature byzantine et slave. — In: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. С., 1984, 71—77.

Velčeva, Borjana. Damaskin Studit's „Θυσαυρός" and the earliest period in the development of the modern bulgarian literary language. — In: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. С., 1984, 151—155.

Zeil, Wilhelm. Zur Erforschung des Altbulgarischen in Deutschland von der Gründung des deutschen Kaiserreichs bis zum Ende des zweiten Welkrieges. — In: Beiträge zur Bulgaristik. S., 1984, 34—42.

РЕЦЕНЗИИ

Ангелов, Боню. Старобългарско книжовно наследство. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Лиляна Грашева. — Обзор, 1984, № 68, 124—126.

Никола Г. Николов. Из историята на средновековната българска литература. — Сп. БАН, 1984, № 6, 90—93.

Ангелов, Димитър. Българско Средновековие — идеологична мисъл и просвета. [Статии]. С., Народна просвета, 1982.

Рец.: Константин Мечев. Ценно изследване. — Народна култура, № 26, 29 юни 1984, с. 7.

Арменски пътеписи за Балканите (XVII—XIX век). С., Наука и изкуство, 1984.

Рец.: Румяна Георгиева. В огледалото на вековете. — Отеч. фронт, № 12 081, 27 февр. 1985.

Богданов, Иван. Тринадесет века българска литература. Събития, автори, произведения, библиогр., синхронен репертоар 681—1981. В 2 ч. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Емилия Н. Стаматова. Едно полезно издание. — Пулс, № 18, 1 май 1984, с. 5.

Боева, Людмила. Развитие жанров в русской и болгарской литературах XVII и XVIII вв. [Моногр.]. С., БАН, 1983.

Рец.: Николай Дилевски. — Старобълг. литература, 1984, № 16, 142—146.

Божков, Атанас и др. Манастира Зограф. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1981.

Рец.: Елка Бакалова. Пионерски труд. — Нар. култура, № 9, 2 март 1984, с. 3.

България 1300. Статии и изследвания на ленинградски българисти. Под об. ред. Д. С. Лихачов. Състав и ред. Всеволод Дм. Андреев и др. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Константин Мечев. Държава на духа. — Нар. култура, № 2, 11 ян. 1984, с. 6.

Благой Шаламанов. — Бълг. език, 1984, № 3, 239—242.

Велчева, Боряна. Старите български ръкописи и техния език. [Изследване]. С., Народна просвета, 1983.

Рец.: Русин Русинов. Книга за старите български ръкописи и техния език. — Бълг. език и лит., 1984, № 5, 62—64.

Венедиков, Иван. Златното гумно на прабългарите. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Пламен Бочков. Към корените на народната памет — с вещина и проникновение. — Бълг. фолклор, 1984, № 3, 89—91.

Ани Топалджикова. Езическият свят на прабългарите — приказен или действителен. — Пробл. изкуството, 1984, № 3, 57—58.

Данчев, Георги. Страници из историята на Търновската книжовна школа. Сб. статии и студии. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Димитър Кенанов. Из художествения свят на Търновската школа. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 124—127.

Добрев, Иван. Старобългарска граматика. Теория на основите. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1982.

Рец.: Иван Буюклиев. — Съпост. езикозн., 1983, № 5, 78—82.

Драгојловић, Драголуб. Богомилството на Балкану и у Молој Азији. Т. 2. Богомилството на Православном Истоку. Београд, 1982.

Рец.: Христо Матанов. — Истор. преглед, 1984, № 2, 109—113.

Дуйчев, Иван и др. Кирило-Методиевска библиография 1940—1985. С., СУ „Климент Охридски", 1983.

Рец.: Радослав Вечерка. Прев. от чешки Стефан Бошнаков. — Съпост. езикозн., 1984, № 6, 86—90.

Енински апостол. С предг. от Христо Кодов. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Ekaterina Dogramadžieva. Eine erstmalige Lichtdruckausgabe des Apostols von Enina. — Palaeobulgarica, 1984, No 1, 126—127.

Иванова, Климентина. Българо-сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. [Опис]. С., БАН, 1981.

Рец.: Димитрие Богданович. Новый вклад в Южнославянскую археографию. — Etud. balk., 1983, No 3, 129—136.

Божидар Райков. Ценен археографски труд. — Старобълг. литература, № 14, 1983, 123—124.

Иванова, Климентина. В началото бе книгата. Разказ за старобългарската книга и нейната съдба. С., Народна младеж, 1983.

Рец.: Николай Антонов. Възхвала на старобългарската книжовност. — АБВ, № 20, 15 май 1984, с. 4.

Кирило-Методиевски страници. Алманах. Състав. и ред. Л. Грашева и др. С., Партиздат, 1983.

Рец.: Апостол Кирков. Трепетно докосване до едно велико дело. — Пулс, № 21, 22 май 1984, с. 2.

Куев, Куйо. Житието на Стефан Лазаревич и Константин Костенечки. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Боряна Христова. Ценно издание на българската археографска комисия. — Старобългаристика, 8, 1984, № 4, 122—123.

Литературознание и фолклористика. [Сб. статии]. В чест на 70-год. на акад. Петър Динеков. С., БАН, 1983.

Рец.: Катя Михайлова. С признателност към видния учен. — Бълг. фолклор, 1984, № 4, 102—106.

Лихачова, В. Д. Искусство Византии IV—XV веков. Л., Искусство, 1981.

Рец.: Елка Бакалова. За византийското изкуство — с любов и вещина. — Пробл. изкуството, 1984, № 3, 59—60.

Райков, Димитър. Българите и България в старата руска книжнина. Документален разказ за българското историческо наследство в руската книжнина от XVIII в. и първата половина на XIX век. С., Бълг. писател, 1983.

Рец.: Васил П. Василев. Ценна и навременна книга. — Език и лит., 1984, № 3, 112—117.

Иван Маринов. Да се знае и помни. — Кооп. село, № 77, 30 март 1984.

Русев, Пеньо. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. [Моногр.]. С., БАН, 1983.

Рец.: Невяна Дончева-Панайотова. Последен влог в старобългаристиката. — Лит. мисъл, 1984, № 10, 110—113.

Симетрия на времето. Срещи и разговори с акад. Дмитрий Лихачов. Записа и подг. за печат Калина Танева. С., Народна младеж, 1984.

Рец.: Радко Трифонов. Истински продължител на нашите велики славянски първоучители. — Труд, № 90, 14 апр. 1984.

Советская болгаристика: Итоги и перспективы. Матер. конференции, посвященной 1300-летию Болгарского государства. (Ред. коллег. Д. Ф. Марков и др.). М., Наука, 1983.

Рец.: Веселин Трайков. Ново ценно издание на съветската българистика. — Истор. преглед, 1984, № 6, 102—105.

Станчев, Красимир. Поетика на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1982.

Рец.: Трифон Банков. Изследване на средновековната българска литература. — Септември, 1984, № 2, 252—255; и в Etud. balk., 1983, No 3, 138—139.

Александър Наумов. — Старобълг. литература, № 15, 1984, 165—168.

Стара българска литература. В 7 т. Ред. колегия Б. Ангелов и др. Т. 1. Апокрифи. Състав. и ред. Д. Петканова; Т. 2. Ораторска проза. Състав и ред. Л. Грашева; Т. 3. Исторически съчинения. Състав. и ред. Иван Божилов. С., Бълг. писател, 1981.

Рец.: Трифон Банков. Издание с голямо културно значение. — Пулс, № 21, 22 май 1984, с. 5.

Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Състав. и ред. Лиляна Грашева. С., Бълг. писател, 1982.

Рец.: Olga Dimitrova. Old Bulgarian Literature. Oratorical Prose. — Obzor, No 66, 1984, 97—99.

Анисава Милтенова. Съвременно издание на старобългарската ораторска проза в новобългарски превод. — Език и лит., 1984, № 3, 117—120.

Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. Състав. и ред. Иван Божилов. С., Български писател, 1983.

Рец.: Бистра Николова. Ein Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen bulgarischen Geschichtsschreibung. — Palalobulgarica, 8, 1984, No 3, 106—110.

Супрасълски или Ретков сборник. В 2 т. Увод и коментар на старобългарския текст Йордан Заимов. Подбор и коментар на гръцкия текст Марио Капалдо. С., БАН, 1982—1983.

Рец.: Екатерина Дограмаджиева. — Сп. БАН, 1984, № 4, 110—112.

Албена Л. Иванова. Ново издание на Супрасълския сборник. Старобългаристика, 8, 1984, № 1, 121—125.

Тот, Имре. Константин-Кирил и Методий. С., 1981.

Рец.: Бойка Мирчева-Масимео. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 186—189.

Тотев, Тотю К. Манастирът в „Тузлалъка" — център на рисувана керамика в Преслав през IX—X век. [Изследване]. С., БАН, 1982.

Рец.: Николай Овчаров. — Археология, 1983, № 3, 77—78.

Флорева, Елена. Старата църква в Добърско. [Моногр.]. С., Бълг. художник, 1981.

Рец.: Кирил Попов. Принос към изследването на историзма и народността в българската църковна иконография. — Пробл. изкуството, 1983, № 4, 59—61.

Христова, Боряна и др. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1. С., Нар. библиотека „Кирил и Методий", 1982.

Рец.: Йеромонах Павел. Капитален труд на българската археография. — Духовна култура, 1984, № 1, 31—32.

Чакраборти, Ашит. Преводите в средновековна България. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1981.

Рец.: Янко Бъчваров. Съчинение на индийски учен за старобългарската книжнина. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 115—118.

Naumov, Aleksandăr. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. Kraków, Uniw. Jagelloński, 1983.

Рец.: Георги Минчев и Красимир Станчев. Принос за изучаване структурата на средновековното художествено произведение. — Старобългаристика, 8, 1984, № 2, 128—130.

Schaller, Helmut Wilhelm. Die Geschichte der Slawistik in Bayern. Bd. 5. Neurid, Hieronymus, 1981.

Рец.: Румяна Златанова. Принос към историята на славистиката в Бавария в нова славистична поредица. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 97—105.

Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej. Wybór, przekład, wstęp. Teresa Dąbek-Wirgowa. Warszawa, Wyd. PIW, 1983.

Рец.: Георги Минчев. Старобългарски съчинения в полски превод. — Старобългаристика, 8, 1984, № 3, 111—114.

Stojanov, Valeri. Die Entstehung und Entwicklung der osmanischtürkischen Paläographie und Diplomatik. Berlin, 1983.

Рец.: Елена Грозданова. — Истор. преглед, 1984, № 6, 93—97.

Vaklinova, Margarita. Mittelalterliche Schmuckstücke aus Bulgarien (6—14 Jh.). [Албум]. Fotogr. Stojan Madsharov. S., Septemvri, 1981.

Рец.: Станислав Станилов. — Векове, 1984, № 1,93—94.

ЗАЩИТЕНИ ДИСЕРТАЦИИ

I. За доктор на науките

Бегунов, Юрий Константинович. Козма Пресвитер в славянских литературах. [Рец. Д. Ангелов, К. Куев, К. Мечев]. С., 1983.

Защитена при СНС по литературознание, 14. XII. 1983. Утв. от ВАК с прот. № 8 от 26. I. 1984.

II. За кандидат на науките

А л а д ж о в, Живко Тончев. Прабългарската религиозна система според археологическите данни. Науч. ръководител Дим. Овчаров. [Рец. Петър Петров, Тотю Тотев]. С., 1983, 329 л., автореферат 29 с.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история, археология и етнография, 15. XII. 1983. Утв. от ВАК с прот. № 1 от 24. I. 1984.

И л и е в, Илия Георгиев. Климент Охридски — живот и книжовна дейност. Науч. ръководител В. Гюзелев. [Рец. Ив. Дуйчев, Ив. Божилов]. С., 1983, 240 л., автореферат 23 с.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история, археология и етнография, 12. X. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 6 от 30. X. 1984.

П е н е в, Пеньо Стойнов. Към историята на старобългарския апостолски превод: Слепченски апостол — текстологична и лингвистична характеристика на превода. [Рец. Светомир Т. Иванчев, Иван Добрев]. Пловдив, 1983, 551 л., автореферат 26 с.

Защитена пред СНС по езикознание, 29. II. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 4 от 26. IV. 1984.

С о т и р о в, Иван Павлов. Чипровската златарска школа. Към историята на българското художествено творчество от средата на XVI до началото на XVIII в. Науч. ръководител Соня Георгиева. [Рец. Ат. Божков, Стамен Михайлов]. С., 1984. 342 л.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история, археология и етнография, 15. XI. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 7 от 4. XII. 1984.

Х р и с т о в а, Боряна Владимирова. Рилският книжовен център през XV век. Палеографско и литературно-историческо изследване. Науч. ръководител Божидар Райков. [Рец. Ив. Дуйчев, Куйо М. Куев]. С., 1983, 245 л. с табл., автореферат 21 с.

Защитена пред СНС по литературознание, 28. III. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 5 от 31. V. 1984.

ЕДИНИЧНИ ЛИСТОВЕ

В е л и к о Т ъ р н о в о. [Единичен брой]. Изд. Общонароден к-т за развитие на Велико Търново. Редактори: Серафим Северняк, Владимир Минков, Венцеслав Начев, Цоню Цонев. С., дек. 1984, 16 с.

З а б у к в и т е. Кирило-Методиевски вестник, № 9, септ. 1984. С., Съюз на бълг. журналисти, 1984, 16 с.

П л и с к а, М а д а р а, П р е с л а в. Изд. Общонарод. к-т за древните български столици Плиска, Велики Преслав и културния център Мадара. С., 1984.

№ 16, май 1984, 12 с.

№ 17, дек. 1984, 12 с.

Д о н к а И л и н о в а

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно. В нея се приемат за печат трудове, резултат на изследвания върху проблемите на старобългарската литература и култура; обнародват се също неиздадени текстове и материали, рецензии, прегледи, библиография.

Ръкописите не трябва да надхвърлят 30 машинописни страници.