СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Пр 7

ЧИ

20

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

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

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

© БАН, Институт за литература
1987
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *М. Кьдрева* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *К. Кирилова*
Изд. индекс 10883 Дадена за набор на 17. XII 1986 г. Подп. за печат на 21. V. 1987 г. Код 28—9535322311 5064-9-87
700×100/16 Тираж 650 Печ. коли 11,25 Изд. коли 14,58 УИК 17,86 Цена 2, 86 лв.
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев" бл. 5 Поръчка № 68 82 Б (05)

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 20. СОФИЯ. 1987

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ — ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Пд 4813/87

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

ЧИТА...

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ПОСВЕЩАВА СЕ НА АКАД. ДМИТРИЙ С. ЛИХАЧОВ ВЪВ ВРЪЗКА С НЕГОВАТА 80-ГОДИШНИНА

СЪДЪРЖАНИЕ

Петър Динеков — Търновската книжовна школа (История, основни черти, значение) 3

Климентина Иванова — Неизвестна редакция на триодния панегерик в състава на триода 20

Виктор В. Бычков — Заметки к древнерусской философии искусства . . 40

Пейо Димитров — Поученията на Климент Охридски 57

Павел Георгиев — Кой е Тудор черноризец Доксов? (Към въпроса за българската патронимия през средновековието) 87

Татьяна В. Буланина — Первое в славянских литературах определение искусства ритора и трех родов красноречия 95

Людмила Боева — О жанре „Слова о полку Игореве“ 112

Тотю Тотев — Родов манастир на владетелите в Преслав 120

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Славия Бърлиева — Пространното гръцко житие на Наум Охридски . . 129

Елена Велковска — Употребата на термина τύπος у Мелитон Сардски (Опит за изясняване на значението му) 145

ПРЕГЛЕД

Нина Георгиева — Старобългаристичната литературоведска проблематика в работата на Втория международен конгрес по българистика 150

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Ангелина Минчева — Към въпроса за езиково-правописната характеристика на старите славянски ръкописи в описите 157

Красимир Станчев — Кирило-Методиевски студии, кн. 2: Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски (С., 1985) 162

БИБЛИОГРАФИЯ

Донка Илинова — Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през първото шестмесечие на 1985 г. 166

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ ☆ БИБЛИОТЕКА ☆ СОФИЯ

ТЪРНОВСКАТА КНИЖОВНА ШКОЛА*
(История, основни черти, значение)

ПЕТЪР ДИНЕКОВ

I. Интересът към книжовната дейност през XIII—XIV в. в Търново, столицата на Втората българска държава, е започнал през XIX в., за което свидетелстват изследванията на П. А. Сирку, К. Радченко, Ем. Калужняцки, В. Ягич, А. Н. Яцимирски и др. Искам специално да отбележа, че този интерес се оживи и особено много разрасна през последните две десетилетия. Справедливостта изисква да изтъкна, че научното изследване на Търновския книжовен и културен център в средновековието дължи много на основания през 60-те години Великотърновски университет „Кирил и Методий", който със съдействието на Българската академия на науките и Софийския университет „Климент Охридски" и с участието както на български, така и на чуждестранни учени организира четири научни сесии, посветени на Търновската книжовна школа. Заедно с това бе подета инициативата за издаване на книжовното наследство на школата[1].

Проучването на книжовната дейност на средновековно Търново не е регионална задача, а общобългарски и национален, дори нещо повече — международен проблем, при това — проблем комплексен, в който участвуват историци, археолози, литературни историци, езиковеди, изкуствоведи.

II. Литературната дейност в Търново има своите исторически корени. Те се намират в обществено-политическото развитие на България през XIII и XIV в., в създаването на Втората българска държава, която преминава по сложни пътища, от възход към упадък („към пропаст" според израза на Ив. Вазов). В политическата история на Търновска България застават начело забележителни владетели, като Асен, Петър и Калоян, Иван Асен II, Иван Александър и Иван Шишман. В бурните времена се появяват смели народни водачи като Ивайло, а в последните десетилетия на XIV в. се водят героични битки срещу силния османски военен напор. Оставям на ис-

---

* Доклад, четен на IV международен симпозиум за Търновската книжовна школа във Велико Търново, 16—17. X. 1985 г.

[1] Търновска книжовна школа. 1371—1971. С., 1974; 1. Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. С., 1980; Търновска книжовна школа. 3. Григорий Цамблак. Живот и творчество. С., 1984; Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава. Краят на XII—XIV век. С., 1985; П. Русев, Ив. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971; А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. С., 1983.

ториците да опишат политическата, икономическата и социалната основа, върху която се развива българската литература, да възстановят картината на средновековно Търново — с крепостите, дворците, черквите и манастирите, живота на населението, отделните квартали, между които е и Френк-Хисар, където живеят венецианци, генуезци и дубровничани. Изкуствоведите ще разкажат за живописта, архитектурата, приложните изкуства. Ще припомня само един откъс от поетичната похвала на Иван Асен II и царица Ирина, написана от анонимен поет чужденец:

От леглото се вдигни ти, мизийски господарю,
и засветил като фосфор, спри до брачното ложе!
Ето — слънцето изгрява, заблестява светлината.
От блясъка на слънце ти изглеждаш по-сияен,
ти си от деня по-хубав и по външност най-приятен.
Ти, сияеща царице, дом на прелести безбройни,
ти, венец на лунни багри, ти, на слънцето потомка,
засияла като фосфор, спри до брачното си ложе!
Нямаш нужда от украси и заместващи ги средства.
По природа си красива, имаш кипреща се прелест,
като слънце над звездите бдиш с лъча на красотата.
Както слънцето възхожда над земята, тъй да свети
царствената ни потомка със съпруга си преславен!
Не залязвайте навеки и навеки тъй блестете
ти, царю красив Асене, ти, владетелко Ирино![2]

Търново, столицата на Втората българска държава, се превръща в главното средище на литературния живот в страната, което съвсем не изключва съществуването на оживена книжовна дейност в други селища и манастири. Вече добре е проучено географското разпространение на книжовния живот, грижата на държавната власт за развитието на културата, ролята на меценатството[3]. Владетелите дават дарствени грамоти на манастири и черкви (Иван Александър — на Зографския манастир, Мрачкия манастир, манастира „Св. Богородица Елеуса“, манастира „Св. Никола“ при Несебър; Иван Шишман — на Рилския и Драгалевския манастир; Иван Асен II — на Ватопедския манастир, и др.). Създават се царски библиотеки. Грижи за книжнината полагат и търновските патриарси. Представят голям интерес писмените изрази на признателност към меценатите — от приписките до тържествените похвали (в Софийския песнивец от 1337 г., в Лондонското четвероевангелие от 1356 г. и др.).

III. Когато насочваме вниманието си към книжовния живот в Търново през XIII и XIV в., най-често говорим за Търновска или Евтимиева книжовна школа. На пръв поглед названието е съвсем ясно, но в редица отношения то е неточно и незадоволително. Налага се да определим неговото съдържание, началото и обхвата на Търновската или Евтимиевата книжовна школа. Това название не се покрива с цялата литературна дейност, която се извършва в Търново и в България изобщо през дадения период. С названието Търновска школа най-често се очертава дейността на Патриарх Евтимий и неговите преки и косвени ученици. Но Търновската школа е по-широко явление, защото в него влизат и предходниците на Евтимий, онези, които

---

[2] Самият Търновград ще разтръби победите. Средновековни поети за България. Съст. В. Гюзелев. С., 1981, 55—56.

[3] В. Гюзелев. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България. XIII—XIV век. С., 1985.

подготвят почвата за голямото литературно движение през XIV в. Книжовната дейност на Евтимий е само един момент в това развитие — най-блестящият, най-високата точка, но не можем да разберем този блясък, ако не проследим делото на предходниците (разбира се, и на следовниците). Съдбата на Търновската школа е свързана със съдбата на държавата и народа — тя е едновременно един възход и един залез. Ако държавата преживява своята трагедия, своята гибел, залезът на литературата хвърля удивителни, бих казал — красиви сияния, които дълго осветляват българската култура[4].

Фактите показват, че възникването на Търновската школа е неотделимо от предхождащата и съпътстващата я литературна обстановка. Завръщайки се от Византия в 1371 г., бъдещият български патриарх създава книжовно средище в манастира „Св. Троица“ край Търново и подготвя голяма група книжовници — не само от българските си ученици, но и от чужденци, дошли да се учат при него. Но школата се формира върху дотогавашните постижения на българската литература. Това може да се докаже дори само върху примера на Евтимиевите произведения. Търновската школа има своята предистория. Ще бъде неправилно да смятаме, че дори когато я наричаме Евтимиева, тя е съществувала около тридесет години. Т. е. че началото ѝ е поставено през 1371 г., след завръщането на Евтимий от Света гора. Творческите идеи на Евтимий са възниквали бавно, още преди заминаването му за Византия, формирали са се през дългия престой в Цариград и Света гора. Контактът с българските и византийските исихасти, започнал още в България, е изиграл важна роля в това отношение. Евтимий е ученик на Теодосий Търновски; от началото на 50-те години до 1363 г. прекарва в неговия Килифаревски манастир. Когато Теодосий се отдава на „пълно безмълвие“ не много далече от обителта, Евтимий поема всички грижи за братството. Григорий Цамблак отбелязва: „Но нека никой не смята тази грижа за телесна, само за храна и облекло на тялото, а за спасение на душата и за опазване на помислите. Всичко това разсъдителният отец [Теодосий] повери на Евтимий като на опитен ръководител.“ И по-нататък: „Блаженият Теодосий стана приемник на живота и на молитвата [на Григорий Синаит], а пък на Теодосий — чудният Евтимий.“[5] В 1363 г. Евтимий заедно с Теодосий заминава за Византия.

Килифаревският манастир е важно религиозно и черковно средище. Теодосий превежда съчиненията на Григорий Синаит. Вероятно тук младият Евтимий получава първите си писателски уроци; негов другар е бил бъдещият киевски и московски митрополит Киприан. Теодосий има и други ученици — Сава, Тимотей, Роман, Дионисий, Григорий Доброписец.

Въпросът за връзката между школата на Евтимий и школата на Теодосий Търновски заслужава внимание. Тази връзка минава през голямото идейно движение на епохата — исихазма. Григорий Цамблак изрично отбелязва: „Той [Теодосий] именно наследи безпогрешното правило за умствения живот на оня Синайски, силен в боговидението Григорий, който чрез строгия устав направи Парорийските планини да не отстъпват в нищо на Синайската планина; и на него прочее блаженият Теодосий стана приемник на живота и молитвата, а пък на Теодосий — чудният Евтимий.“[6] Все още са недостатъчни проучванията на връзката между Теодосий и Евтимий. Кога-

[4] Вж. П. Динеков. Стара българска литература. Ч. 2. С., 1953, 19—20.

[5] П. Русев, Ив. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак, с. 141; по-нататък го цитирам само: Похвално слово за Евтимий.

[6] Похвално слово за Евтимий, 139—141.

то говорим за търновския патриарх, исихазъм означава не само философска основа на един мироглед, но и отношение към дългата и ожесточена борба за неговото официално утвърждаване, за споровете между мистици и рационалисти (Григорий Палама — Варлаам и Акиндин), към ранното проникване на някои ренесансови идеи от Италия във Византия. Тези спорове имат известно отражение и в България, без да представят определено явление. Интересното е, че в самия исихазъм някои изследователи търсят предвъзрожденски елементи[7].

Много по-добре е проучен и изяснен въпросът за втората граница на Търновската школа — с оглед на последователите на Евтимий и продължението на неговите литературни традиции; несъмнено те надхвърлят края на Втората българска държава. Не трябва ли Търновската школа да се разглежда върху фона на цялата литературна дейност през XIII и XIV в.? С други думи, правилно ли е тя да се откъсва от общата картина на литературното развитие през дадения период?[8] Въпросът не може да се реши с прибързани разсъждения поради две особености: Търновската школа и най-вече литературната дейност на Евтимий имат новаторски характер, представят реформа, т. е. преодоляване на традицията. Но, от друга страна, новаторството не променя цялостния облик на литературното развитие, не изхвърля завоеванията, не се освобождава напълно от традицията. Този въпрос може да се реши само с обстойно, специално изследване на литературата през XIII в. Убеден съм, че в редица отношения, особено в областта на жанровата система, могат да се разкрият връзки, т. е. да се изкажат догадки и предположения за реформата, която през следващия век ще извърши търновският патриарх.

IV. Характеристиката на Търновската книжовна школа трябва да се изгражда не върху основата на изброяване на нейните белези, но на разкриване на процесите. Трябва да се откажем от традиционната представа за затворения характер на старобългарската литература, за нейната статичност, за силата на традицията, която пресича пътищата на новаторството. Традицията и новаторството водят борба. Но тази борба има особен характер; новаторство не значи само поглед напред. Колкото и парадоксално да изглежда, новаторските тенденции могат да се проявят и във възкресяване на отминали традиции — възкресяване, което не става случайно, а е резултат на специфична, вътрешна закономерност. Такъв тип новаторство в обратна посока имаме например в Европейския ренесанс, който се връща към античността; при романтизма през XIX в., който черпи теми и образи от средновековието; при Паисий Хилендарски, който потърси българското минало, за да открие чрез него недъзите на съвременността и да начертае пътищата към бъдещето[9]. Такива моменти има и в Търновската книжовна школа и цялото литературно движение през XIV в. Този процес е тълкуван най-често като консервативен, като възвръщане към стари форми — в областта на езика и правописа, в мисленето (борба срещу богомилството),

---

[7] Вж. Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958, с. 48 и сл.; Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVIII веков. Л., 1973, 93—126.

[8] Въпроса за връзката на Евтимиевата школа с литературата на XIII в. поставих в статията си „Съдбата на българската литература през XIII и XIV в.“ (Из историята на българската литература. С., 1969, с. 99). Това не значи, че Търновската книжовна школа е равнозначна на понятието „Българска литература през XIII—XIV в.; при едни случай става дума за движение, подчинено на собствена система от художествени принципи, а в другия случай — за център на литературна дейност.

[9] За историята на руската литература Д. С. Лихачов използува термина „обращение к „своей античности“ (Развитие русской литературы X—XVII веков, с. 113).

във възприемането на исихазма, който се смяташе за учение с реакционна обществена насоченост (отказ от обществената активност, затваряне в своя собствен свят през един преломен исторически период, когато се разклаща цялата политическа и социална система). И още нещо — исихазъм означаваше противопоставяне мистицизма на рационализма. Неправилно бе разбрана и естетическата основа на Търновската школа — ценното в нея се търсеше не в цялостната система, а само в отделни явления, които в идейно отношение можеха да се нарекат връзка с живота, активен интерес към съвременността, схващана преди всичко като външна, опредметена представа за действителността; от теоретично гледище такива явления се означават като реализъм. В Търновската школа подобни идейни и естетически ценности се откриваха само в едно произведение — в Похвалното слово на Григорий Цамблак за Евтимий, и то в последната му част — описанието на падането на Търново и дейността на патриарха в тези трагични дни.

Тази схема бе разбита в повечето изследвания за характера на Търновската книжовна школа, за личността на Евтимий, за същността на литературния процес — именно като процес, а не като застинала статична формация. Промени се отношението към художествените ценности; те бяха видени и осветлени в специфичната естетическа система на средновековието, в изходната си позиция единна за ранния период от развитието на българската литература (при Борис и Симеон) и на литературата през XIII и XIV в. По този начин бе турен край на антиисторическото отношение към естетическите ценности, когато в средновековната литература се пренасяха художествени категории и идейни изисквания на нашето време. Постепенно се отказахме и от едно друго теоретическо схващане — че всеки нов исторически период означава отричане на стария, предходния, че литературното движение (това важи и за другите изкуства) е път от чиракуване към майсторство, към усвояване на писателско умение. Такова примитивно схващане означава — в общоевропейски мащаб — да смятаме, че Данте, Сервантес, Шекспир, Бетховен, италианската живопис през Ренесанса не са върхови постижения, естетически открития сами за себе си, художествени светове с непомръкващо сияние, а само етапи в естетическия напредък на човечеството, достигани и преодолявани в многовековното художествено развитие. Това би означавало например средновековните икони и фрески да се оценяват като примитивни прояви на изкуството в сравнение с живописта на новото време. Вече сме далече от такова определение на средновековните икони и фрески — те са художествен свят за самите себе си, както старинната музика, достойна за възхищение и днес, носеща непреходна естетическа наслада и за съвременния човек. Мисля, че се промени цялостното отношение към средновековната култура — отказахме се от еднолинейната ѝ дефиниция, за да я видим като сложен процес, като сложна система от явления. Тъкмо недооценката на средновековната литература ни караше да търсим на всяка цена в нея ренесансови явления. Това бе просто липса на самочувствие, което не значи, че в сложните процеси на средновековната култура не могат да се откриват предпоставки за ренесансовото развитие; неправилно е да се изхожда от европоцентризма като хронология и оценка на идейно-естетическите явления.

Разбира се, българската наука не стигна до всички тези решения по самостоятелен път. Те са резултат на една обща научнотеоретическа еволюция в съвременното историческо и естетическо мислене. В това отношение българската наука се развиваше паралелно с международната и особено съветската научна мисъл, чиито постижения непрекъснато използуваше

(Д. С. Лихачов, В. П. Адрианова-Перетц, И. Г. Ерьомин, А. Гуревич, С. С. Аверинцев, В. В. Бичков и др.).

Ще набележа само основните моменти по пътя към обновлението през XIV в.

1. Стремеж към реформиране на българската литература, към издигане на естетическите изисквания, към приближаването до по-високи литературно-художествени образци, създаване на нова система в езиково и стилово отношение. Разбира се, зад тези съображения стоят и догматични и практически нужди на черквата.

Евтимий и неговите ученици работят в епоха на интензивен религиозен живот и големи духовни търсения. Както вече бе посочено, те се приобщават към исихазма, едно от най-интересните религиозно-философски учения през XIV в. В характеристиката на Евтимиевата дейност и Търновската школа твърде много се набляга на ролята на исихазма. И това е правилно. Споровете започват, когато се дава идейно-историческа оценка на тази роля. Тук няма да проследявам тези спорове[10]. Най-често изследователите изхождат от нашите съвременни становища, без винаги да се държи сметка за времето, в което исихазмът се създава като опит за вътрешно обновяване на черквата. Подчертава се преди всичко отрицателното въздействие на исихазма върху съпротивителната сила на българския народ в решителната борба срещу османското нашествие през XIV в.; изтъква се сблъсъкът между ирационализма и зараждащите се ренесансови идеи. Това е исторически факт, който не може да се отрече. Но ако това е вярно като обща постановка, трябва да се държи сметка и за друга страна. Убеждаваме се, че бъдещият ръководител на българската черква е имал отношение към големите философски движения на своето време. Той се е интересувал преди всичко от теоретичните проблеми, но заедно с това е проявявал интерес към практическия момент — възможността за обновяване на духовния живот, на философските основи на черквата. Евтимий е потърсил една по-съвременна концепция за света в рамките на християнската доктрина. До известна степен това свидетелствува за своеобразен бунт срещу някои отрицателни явления в черквата, за ново теоретично и нравствено насочване на човешката личност — по пътя на усъвършенстването да се приобщи непосредно с божеството. Д. С. Лихачов нарича това „индивидуализация на религиозното съзнание“ и „първи елемент на реабилитиране на тялото“; в тези прояви вижда „настроенията“ на Предвъзраждането[11].

Исихазмът е проникнал дълбоко в мирогледната система на Евтимий, определил е до голяма степен характера на неговата литературна дейност, сложил е своя отпечатък върху принципите на Търновската книжовна школа — и то не само като национално, но и като международно явление. Трябва обаче много внимателно да се отнесем към въпроса за отрицателното въздействие на исихазма върху общественото поведение на Евтимий и неговите ученици. Учението за „безмълвието“ (исихията) не е равнозначно на несъпротивление на злото, на отказ от борба, на обществена апатия. Наистина в житието на Теодосий Калист привежда думите на Иван Лествичник: „От послушанието — смирение, от смирението — безстрастие, което се нарича и владичица на добродетелите“, но Евтимий е далече от този монашески идеал[12]. Тъкмо обратното, целият му живот минава в борба, както вътрешна (в практиката на исихаста), така и обществена. Още в увода на похвалното

[10] Литературата е дадена в труда на Д. Ангелов „Българинът в средновековието. Светоглед, идеология, душевност“ (С., 1985, 248—249).

[11] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература. С., 1974, с. 278.

[12] Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. II. С., 1944, с. 216.

слово Григорий Цамблак, следвайки литературната традиция, нахвърля един силно идеализиран образ на младия Евтимий. Но в тази риторична възхвала има един израз, който може да се приеме като достоверен: добродетелите на Евтимий се изравняват с „мъченически подвиг и борба и победа". Необикновената обществена активност на Евтимий не представя конфликт с убежденията на исихаста, а е нова изява на непрекъснатата вътрешна борба. И в това е богатството на личността на Евтимий. Хармонията на света, порядъкът на космоса са неделими от борбата, която се води срещу злото. За Евтимий стремежът към самоусъвършенствуване не е проява на себичност, а подготовка за обществена активност. Тази активност е разнопосочна и се определя от нуждите на времето.

2. Стремежът на Евтимий и неговите последователи към обновление се изразява най-вече в езиково-правописната реформа, в създаването на граматически норми и теоретически трудове в тази област (Константин Костенечки). Тази реформа има основно значение за българското литературно развитие през XIV и XV в., преминава в Сърбия, Румъния и Русия. Близостта на литературните процеси в тези страни благоприятствува за широкото разпространение на реформата.

Няма да се спирам на подробната характеристика на реформата от езиковедско гледище; ще отбележа само нейното значение за литературното развитие.

Изправлението на книгите лежи в основата на реформата на Евтимий. Григорий Цамблак подчертава: „Превеждаше божествените книги от елински език на български": „предаде на църквата истинско небесно съкровище: всички нови, всички честни, с евангелието съзвучни, в силата на догмите непоколебими." Това е забележителното изправление на книгите, което лежи в основата на Евтимиевата реформа. Основното съображение е: поквареното на книгите „крие голяма вреда" и води до „противоречие с истинските догми". Евтимий преодоля убеждението, че възникването на ересите се дължи на неточния текст и неправилното тълкуване на основните християнски книги.

Задачата за изправление на преводите е важен момент в умствените търсения на Евтимий; тя свидетелствува за реформаторски дух в мисленето, за мащабност на творческата воля и сближава Търновската школа с делото на хуманистите в Западна Европа (подобна дейност се развива и във Византия). Както хуманистите се ръководят от една голяма идея, вдъхновила Европейския ренесанс — връщане към изворите на античната култура, така и Евтимий има своята голяма идея — да изправи свещените книги, да ги освободи от покварата, за да възстанови и запази чистотата и точността на християнската догма. Задачата е близка, но полюсите са различни — и Евтимий отново се озовава в сферата на средновековието, което е неговият идеал и неговата същност.

Цамблак дава най-добрата мотивировка за извършената реформа: „Превеждаше божествените книги от еладски език на български. И някой, който ме слуша да говоря за тези неща, нека не сметне, че аз съм излязъл вън от страната, понеже българските книги са с много години по-стари и са от самото начало на покръстването на народа, пък и защото са именно книгите, които е изучавал и този велик между светците човек, доживял дори до наши дни. Зная това и аз, и то иначе не е. Но било защото първите преводачи не са вникнали докрай в езика и учеността на елините, било пък защото те са си послужили с грубия свой език, издадените от тях книги са се оказали прости по реч и несвързани по смисъл с гръцките писания, грубо съчетани и нестройни в потока на речта. И само защото се наричаха книгите

на благочестивите, затова се смятаха за верни, ала в тях се криеше голяма вреда и противоречия с истинските догми. Затова и много ереси произлязоха от тях."[13]

Реформата на Евтимий може да се сметне за добре проучена от езиковедско гледище. Споровете са около нейната оценка като етап от историята на българския език и българската култура. Дълго време реформата се характеризираше като консервативна — връща езика назад и въвежда излишни букви и знаци от гръцки произход. Мисля, че този момент не е най-същественият от историческо гледище. Реформата е част от една система, от едно широко литературно движение. В нейната основа може да се открие идеята за единството на книжовния език, а това може да стане с въвеждането на езикови норми. Обръщането назад създава връзка с делото на предходните епохи, а по същество това значи връзка с една голяма традиция, произхождаща от времето на Кирил и Методий. По този начин езикът се превръща в исторически и общонароден проблем. Евтимий отива по-нататък: създава нов стил („висок стил"), което покрай всичко друго говори за ново отношение към словото, характерно за учението на исихазма (словото най-пълно и най-точно изразява познанието на света).

При Евтимий можем да говорим за осъзнато писателско изкуство, за професионално отношение към творческата работа. Разбира се, това се отнася за писателите от Търновската школа изобщо; в това отношение могат да се приведат интересни примери. У основателя на школата естетическата цел на литературното творчество е съвсем ясно формулирана, високото художествено майсторство е издигнато до естетически идеал. Евтимий не веднъж заявява, че трябва да се пише **по лѣпотѣ**, т. е. по законите на изкуството. В житието на Иван Рилски той формулира този принцип по следния начин: „**Ꙗ҆же бѡ нже прѣжде нас ѡ҆ немь нехытрѣ нѣкако и грѹбѣ съпнсаша, сїа мы по лѣпотѣ, ꙗкоже ключнмо ест, оусрѣдно съповѣдатн потъщахом са, нзвѣстно вѣджще, ꙗко ꙗже о ѡ҆тцн повѣсть веселнтн обыче отцелюбезнынѫ доушѫ н въ ревностн въздвнгатн лоучьшой.**" („Което тези, които са живели преди нас, описаха някак неумело и грубо, ние усърдно се постарахме да го разкажем красиво (художествено), както подобава, защото сигурно знаем, че повестта за отеца трябва да весели душата на онези, които обичат бога и да ги подтиква към по-голяма ревност")[14]. В увода към Житието на св. Петка Евтимий на няколко места подчертава необходимостта да се пише **по лѣпотѣ**, художествено. Макар и скромно да заявява, че неговият ум не е достатъчен да разкаже за живота на светицата художествено, той не може да отклони настоятелното желание на царя.

Да се пише художествено, **по лѣпотѣ**, според Евтимий е преди всичко едно задължение към голямата тема, а не самоцелно увлечение. Художественото слово „весели душата", т. е. създава естетическа наслада, без да престава да изпълнява основната си функция — да бъде практически полезно. В стремежа към художественост се развива новият стил, наричан „плетение словес", характерен за цялата Търновска школа. Той има новаторски характер — в сравнение с традицията на писателите от IX и X в., големите стилисти Климент Охридски и Йоан Екзарх. Подчертаното търсене на художественост се превръща в своеобразен естетизъм. Но трудно може да се

---

[13] Похвално слово за Евтимий, 167—169.

[14] E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Eutymius. Wien, 1901, p 7.

приеме, че това е неизменна и господствуваща черта на писателите от Търновската школа. Стилът претърпява еволюция, особено у по-късните последователи на школата.

Стиловите търсения не са единствената проява на стремежа към по-високо поетическо майсторство. Широта на литературните интереси, целенасоченост на творчеството, изборът на жанровете, създаването на нова система на поетиката, тематическата целенасоченост, духовната глъбина — ето характеристиката на поетическите търсения на Евтимий и неговите ученици.

3. В Търновската школа откриваме нови явления в жанровата система: обновяване на житийната литература; приближаване на похвалното слово до житието, което до голяма степен означава оформяне на нова жанрова единица; разширяване на химнографията; въвеждане на лириката в прозата (в житията); създаване на нов вид сборници, огромни по обем и богати по съдържание (особено при Владислав Граматик през XV в.); възникване на нов тип исторически творби в рамките на житийната композиция; появата на посланията. В идейното съдържание на тези жанрове твърде широко отражение намира народната съдба. Трагичните събития, които настъпват през последните десетилетия на XIV в., изправят писателя пред конкретните обществени проблеми.

Ще отбележа преди всичко новото в житията и похвалните слова — основната област, в която работят всички представители на Търновската школа: Евтимий, Григорий Цамблак, Константин Костенечки, Йоасаф Бдински, Киприан, Димитър Кантакузин, Владислав Граматик (продължител на Евтимиевото житие за Иван Рилски). Житията и похвалните слова са широко застъпени още в периода IX—XII в. В Търновската школа те претърпяват интересно развитие — сближават се и дори понякога с трудност се различават едно от друго. Сближението се състои в проникването на житийния стил в панегиричния; в поучителните слова се явяват епични елементи, а в житията — лирични. Този въпрос е вече задоволително проучен.

Не може да се говори за единна, ненарушима композиционна схема и поетическа система; покрай единството на художественото мислене явяват се и различия, които се дължат както на авторските творчески индивидуалности, така и на влиянието на историческите изменения в епохата. Достатъчно е да се съпоставят Евтимиевото житие на св. Петка и житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки, за да се види, че се касае за два полюса: похвалното слово на Григорий Цамблак за Патриарх Евтимий е друга насока в развитието. Променя се отношението на писателите към действителността: от „божествения мир“ се преминава към земния. Този преход изисква нови поетически средства — традиционната символика, алегорията, абстрактното сравнение се оказват недостатъчно изразителни. В поетическата система постепенно проникват прекият разказ, непосредното живо наблюдение, предметната правдивост на изображението. А това са вече отклонения от художествения канон; от „отклоненията“ се пораждат новите открития в изкуството.

Те започват още в творчеството на Евтимий, който се отнася критично към традиционния житиен жанр. Той не е доволен от „неумението и грубостта“ на дотогавашната житийна проза; поставя пред нея по-високи естетически изисквания. Разкрива се авторската личност чрез пряко намесване в разказа. Да си припомним онзи епизод в житието на св. Петка, където развълнуваният книжовник заявява как би се обърнал към светицата, ако би присъствувал на посрещането на нейните мощи в Търново. И започва патетична възхвала, която е образец на средновековна поезия. Евтимий

изменя традиционната житийна композиция: епизодите, свързани със съдбата на мощите, се разширяват в исторически разкази. Патриотичният патос преминава в заключителната молитва, посветена на историческите бедствия, които са сполетели държавата и народа.

Житията и похвалните слова не изчерпват жанровата картина на Търновската школа. Появяват се посланията — публицистиката на епохата. Евтимий пише служби, превежда и изправя литургичните книги, прави нова редакция на Бориловия сборник. Разнообразна е книжовната дейност на Киприан. Константин Костенечки създава филологическия труд „Разяснено изложение на буквите". Още през XIII в. се появяват нови моменти в жанра на химнографията; в Търново се разработва нова химнографска форма — полиелейните припеви, нов вариант на службата, т.нар. параклис или молебен канон[15]. Но новото не е само във формалната област — формите са по-устойчиви, а и в разширяването на съдържанието, в поемането на повече моменти от мисловния и конкретния свят.

Бих прибавил още нещо — появата на лириката. Не става дума за стихотворните форми, срещаме ги още през IX—X в. („Азбучната молитва", „Проглас към евангелието" и др.), нямам предвид и лиричните моменти в похвалите в чест на Иван Александър, а фрагментите на „чиста" лирика колкото религиозна, толкова и интимна. Книжовниците търсят нейните образци в Библията — в псалмите, в „Песен на песните". Такива примери намираме в творчеството на Евтимий (в житието на св. Петка). Не можем да не отбележим и произведенията на монах Ефрем[16]. Библейските лирични текстове задоволяват нуждата от любовна лирика на образованите читатели. Огромната част от средновековното общество живее с фолклорната любовна песен.

4. Отличителен белег на Търновската школа е нарасналото книжовно производство в две направления — оригинално творчество и преводи. Плодовити писатели имаме още през IX—X в. (Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх). През XIV—XV в. книжовната продуктивност се разгръща в по-широки мащаби (Евтимий, Григорий Цамблак, Киприан, Владислав Граматик).

Преводната дейност се разширява и играе огромна роля в културното движение. Не е необходимо да се дават много примери (Дионисий Ареопагит, Ефрем Сирин, Йоан Златоуст, Василий Велики, Атанасий Александрийски, Йоан Лествичник, Исак Сирин, Симеон Нови Богослов, Максим Изповедник, Тодор Студит, Нил Синайски, Севериан Гавалски, Никита Стифат, Андрей Критски, Максим Ритор, Епифаний Кипърски, Григорий Синаит, Григорий Палама, Манасий и др.). Очевидно е, че тук не става дума само за преводи, извършени в рамките на Търновската школа, а за преводната дейност изобщо през XII—XIV в. При това разграничението е много трудно, макар че биха могли да се отделят преводните произведения, излезли под перото на Евтимий и неговите ученици и по-тясно свързани с идейно-художественото направление на Търновската школа. В този смисъл е извършена вече значителна текстологическа изследователска работа. Необходимо е обаче преводите да се „дешифрират" и идейно, и формално, за да се види, от една страна, мисловният свят, в който е живял средновековният българин, а, от друга — да се разберат особеностите на жанровите форми, поетиката, естети-

---

[15] Ст. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971, 277—309.

[16] Пр. Матеич. Българският химнописец Ефрем от XIV в. Дело и значение. С., 1982.

ческите вкусове. Зад всяко от големите имена на византийски писатели, философи, проповедници се крият идейни търсения и спорове, които за съвременниците са били не абстрактна, а реална действителност.

Усиленото книжовно производство търси своите форми. Една от тях е сборникът, явление познато още от IX—X в. (Симеоновите сборници, Клоцовият сборник и др.). Броят на сборниците от XIII в. нататък се увеличава, явяват се нови моменти в структурата им. Тяхното развитие продължава и през следващите векове[17].

Важен е въпросът и за пътищата, през които минава книжовното производство в двете посоки — отвън и навън. Най-честият път сочи като изходна база Византия, но „Троянската притча" идва от Запад, житията на руските светци Борис и Глеб, Олга, Владимир говорят за връзки с руската литература. Могат да се приведат данни за сношения със Света гора, сръбски и румънски книжовни средища и т. н.

Книжовното производство е обусловено не само от собствените традиции на литературата, но и от общото културно развитие: образование, училища, грамотност, разпространение на книгата, библиотеки, държавно и манастирско меценатство, международни книжовни връзки и т. н. В тези условия влизат и обстоятелства, свързани с професионалната подготовка на писателя, с техниката на книжовния труд, с материалните възможности за извършване на творческа работа[18].

Специално внимание заслужават културните средища и създадените при тях книжовни школи (това не са обикновени скриптории). Четири от тях имат най-важно значение за развитието на Търновската книжовна школа през XIV в.: дейността на Стареца Йоан, който прави нови преводи на основни съчинения във Великата лавра „Св. Атанасий" в Света гора; школата на Теодосий Търновски в Килифаревския манастир, свързана главно с разпространението на исихастките идеи; школата на Евтимий в манастира „Св. Троица"; свързаната с нея книжовна дейност във Видин. Школите говорят за съзнателно отношение към книжовния живот, за подготовка на млади книжовници, за преписване и разпространение на литературни паметници. В школата на Евтимий има един важен момент: създаване на единна система от правописно-езикови норми и творчески принципи. Програмата на школата в Търново привлича млади хора не само от България, но и от съседните страни. Продължавайки традицията на българските книжовни средища от Първата българска държава (Плиска, Преслав и Охрид), Евтимиевата школа изиграва голяма роля в културното развитие на балканските народи и Русия, излъчва своето сияние далече извън пределите на България. Но все пак не бива да я означаваме с названието „университет", свързано с други представи за образованието в средновековна Европа.

5. Търновската школа не може да се откъсне от общото литературно развитие през XIV в., от съпътстващата я обща литературна картина. Тя не е някакъв литературен кръг в съвременния смисъл, а широко движение, което се явява като знак на епохата. В него влизат „светски" съчинения: история, белетристика, портретни характеристики на владетели; то има в основата си една философска концепция и една нова поетика. Въпреки господ-

---

[17] Кл. Иванова. Агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури. — Cyrillomethodianum, кн. V, 1981, 11—19; К. М. Куев. Иван-Александровият сборник от 1348 г. С., 1981.

[18] В. Гюзелев. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България. XIII—XIV век. С., 1985; М. Стоянов. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973; А. Джурова. 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. С., 1981.

ствуващата си роля, това литературно движение живее и се развива в едно обкръжение, твърде богато, привличащо вниманието на читателите. Става дума не само за фон на Търновската школа, а за същностни явления. В съпътствуващата литература (обкръжението) влизат исторически съчинения (хрониките на Константин Манасий, Йоан Зонара, Симеон Логотет, Георги Амортол — в нов превод под названието „Летовник"); белетристични творби („Троянска притча", „Слово за стария Александър", „Разказ за произхода на самодивите", „Кръчмарката Теофано", разказите за Езоп и др.); апокрифи; жития; похвални слова. Трябва да се изтъкне и съхраняването на традицията на литературата от IX—XII в.; в сборниците се намират преписи (а някъде и нови редакции) на житията на Кирил и Методий, словата на Климент Охридски, сказанието на Черноризец Храбър и др. По този начин литературното обкръжение на Търновската школа получава още по-широки рамки и до голяма степен отразява цялостното историческо развитие на българската литература от IX до XIV в. Между Търновската школа и литературното й обкръжение не съществуват прегради; въпреки новаторския характер на творческото дело на Евтимий и неговите ученици, не се нарушава единството на историческия литературен процес. Макар че се оформя нов тип писател (главно под влияние на исихазма), този нов тип писател не се явява отрицание на съществуващия модел, а само негово видоизменено продължение. Близостта на двата модела проличава особено в драматичните исторически моменти, когато се проявява живият и дълбок интерес към народната съдба.

6. Слабо е разработен у нас проблемът за паралелното развитие на литературата и другите изкуства. Не става дума за единство — всяко изкуство има свои вътрешни закономерности. Разбира се, между литературата и някои изкуства има тесни връзки и зависимости (книгата и нейната украса — букви, орнаменти, художествена подвързия), но това не значи изравняване с развитието по темпове и постижения. Трябва да се изтъкне важността на друг момент — общността на културната атмосфера, връзката с времето, естетическите традиции и търсения, стиловете. Сравнителните проучвания са редки — не само у нас. Ще посоча две книги, излезли през последните десетина години: „Художественное наследие древней Руси и современность" от Д. С. Лихачов и В. Д. Лихачова (1971) и „Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей" от Д. С. Лихачов (1982). Втората книга е забележителен труд, изключително интересно, задълбочено, направено с голяма ерудиция изследване на самите паркове (авторът не навлиза в територията на специалистите на парковото устройство, а очертава тяхната естетика и стиловата връзка с развитието на изкуствата и художествената култура в отделните исторически епохи). Ще отбележа и изследването на Елка Бакалова за отражението на исихазма върху изкуството[19].

Търново през XIII и XIV в., а също и други средища предлагат в това отношение множество привлекателни факти и разкриват изследователски перспективи в областта на взаимоотношенията между живопис, архитектура, музика, приложни изкуства и художествени занаяти, литература. Във всички отделни изкуства вече са направени сериозни изследвания; допринесоха много и археологическите разкопки и проучвания — и това може да бъде добра основа за сравнителен подход. Що се отнася до архитектурата, богат материал съдържа комплексното изследване на градоустройствения и архитектурния облик на Търново през XII—XIV в. в най-тясна връзка с ху-

[19] Е. Бакалова. Към въпроса за отражението на исихазма върху изкуството. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971, 373—389.

дожествения живот и изкуството (керамика, живопис, скулптура)[20]. Това е добра стъпка към създаване на една синтеза, в която литературата също трябва да заеме своето място. Търновската книжовна школа действително е най-високото постижение на българската култура през XIV и XV в., но разгледана в цялата културна система, тя ще получи допълнително осветление. Една от изходните позиции ще бъде учението на исихазма.

7. Допълнителна характеристика на Търновската школа представят отношенията между литературата и фолклора. Двете културни и художествени сфери имат безспорни допирни точки в средновековието. През нашето средновековие и Възраждане съществува народна литература, в която влизат явления, намиращи се на границата на фолклор — литература. Твърде подробно са изследвани отношенията между апокрифите и фолклора[21]. На подобни проблеми във византийската литература е посветена и излязлата неотдавна книга на Т. В. Попова „Византийская народная литература. История жанровых форм эпоса и романа“ (Москва, 1985). Библията, която е извор и образец за развитието на християнските средновековни литератури (включително и българската), е изградена до голяма степен върху фолклорна основа; погълнала е огромното богатство от юдейски легенди и образи[22].

В българската средновековна култура се създават интересни отношения на допълване между фолклора и литературата. Като изхождаме от Евтимиевите жития, можем да поставим въпроса за съществуването на любовна лирика в литературата на XIV в. Безспорно през този период е съществувала и народна, фолклорна любовна лирика. Тези две насоки се развиват върху различни социални пластове, но не се изключват взаимно; докато писмената лирика е била достъпна за образованите читатели, народната любовна лирика е надхвърляла своята социална база и е обслужвала много широк кръг слушатели и изпълнители (не случайно черквата се е бояла от разпространението на фолклора — като носител на предхристиянско, езическо духовно наследство). Заслужава внимание и положението при епическата поезия. От една страна, се превеждат византийски стихотворни произведения — Манасиевата хроника и поемата „Девгениеви деяния“, а, от друга — през XV—XVI в. се появяват народни епически образи (Крали Марко, Момчил и цяла редица юнаци), родени в народното въображение, изградени върху стари епически праобразци, но дълбоко свързани с българската действителност и история. Без да се правят предположения за генетическа връзка, очевидно е, че съществуват две епически сфери в диахронен и синхронен порядък. Не става дума само за преведените византийски епически произведения, но и за съществуването на отделни героични образи в книжнината (исторически произведения, летописни бележки, приписки).

8. Трябва да бъде посочена още една важна черта в историята на Търновската школа — големите личности. Те не са само писатели, но и архитекти, живописци, майстори в приложните изкуства и т. н. (миниатюристите на Манасиевата хроника и Лондонското четвероевангелие, строителите на дворците на Царевец, художниците на търновските черкви, майсторът на Ивановските фрески, преписвачите-художници и т. н.). Никой не подценява високите постижения на безименните строители и художници, но такава е същността на литературното творчество, че книжовниците (дори когато са скрили имената си) в словото по-ярко, по-пълно, по-точно отра-

[20] Културата на средновековния Търнов. С., 1985.

[21] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925; Д. Петканова. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.

[22] Д. Д. Фрэзер. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

зяват своите личности. Търновската книжовна школа е свидетелство за удивителен изблик на творчески сили. Повтаря се векът на първоучителите Кирил и Методий, на далновидните владетели Борис и Симеон.

До нас не са достигнали всички имена на книжовници, но достатъчна представа за величието на културата и за дълбоките народни извори дават писателите Евтимий Търновски, Григорий Цамблак, Константин Костенечки, Киприан, Йоасаф Бдински, Владислав Граматик, Димитър Кантакузин, Исай Серски. Търновският патриарх е спечелил признанието на своите съвременници, които го славят с блестящите определения: „велик художник на славянската писменост“ (Константин Костенечки); „По-добре слънцето да бе угаснало, отколкото да замлъкне Евтимиевият език“ (Йоасаф Бдински). Евтимий е трагична личност — присъствува на рухването на всички свои стремежи и мечти; трагични моменти има и в изгнаническата съдба на мнозина от неговите ученици. Но този трагизъм не е само личен, а е трагизъм исторически, който се явява при големите кръговрати на историята.

V. Търновската книжовна школа надхвърля границите на своето време и своето отечество; влиянието ѝ се разпространява широко, създават се традиции, които я превръщат в международно явление. Преди всичко тя се ражда върху международна почва — като резултат от тясното сътрудничество между византийските и българските културни дейци през XIV в. Учителят на Евтимий, Теодосий Търновски, е свързан със създателя на исихазма Григорий Синаит, с когото работят заедно в Парория; Теодосий познава неговите основни произведения и превежда някои от тях. Познавал е и произведенията на Григорий Палама. Теодосий и Евтимий са прекарали известно време в цариградските книжовни средища (манастирите „Студит“, „Св. Мамонт“), Евтимий живее дълго в Света гора. Но независимо от влиянието на исихазма и сътрудничеството с византийските писатели, Търновската книжовна школа се оформя като движение със самобитни, свои собствени народностни черти и достига такова високо равнище, че започва да привлича ученици и почитатели от съседните страни. Григорий Цамблак съобщава: „Множество хора — не само от български род, които той имаше за свои по апостолски жребий, но и от всички страни — на север до Океана и на запад до Илирик — биваха привличани отдалече от добродетелта на този мъж.“ Евтимий е техен учител, а те стават учители на своите отечества. „Защото кой народ, сроден с българския, по реч, не прие неговите писания, неговите учения, труда и потта на този, който вместо с нозе да разнася евангелската проповед си служеше с ръка и вместо с апостолски мрежи — с перо и така извличаше от дълбочината на невежеството спасяемите.“[23]

Евтимий привлича вниманието преди всичко с извънредно важната задача, която си е поставил: да преведе „божествените книги“, понеже старите преводи са се оказали негодни. Всъщност това е голямата реформа, която влиза в основите на Търновската школа и засяга проблема за точността на преводите, правописа и езика, стила, естетическата система. Тя носи нещо ново, решава наболели въпроси, отговаря на нуждите на времето. Оттук и нейната привлекателност и обаяние не само в страната, но и в чужбина.

За бързото разпространение на Евтимиевата реформа помагат съществуващите връзки между балканските и славянските народи в рамките на православието; постоянно се разменят ръкописи, излезли от различни средища, пътуват книжовници монаси, готови да работят в различни страни, независимо от народностната си принадлежност. Манастирите в Света гора са най-яркият пример. За международното разпространение на Евтимиевата

[23] Похвално слово за Евтимий, с. 197.

реформа има значение още едно обстоятелство: политическото положение на Балканския полуостров през втората половина на XIV в. и особено разгромът на българската държава, които принуждават мнозина книжовници да напускат страната и да търсят убежище в чужбина.

Принципите на Евтимиевата школа биват пренесени в Русия от Киприан и Григорий Цамблак, стигат дори до Великото литовско княжество. Киприан е плодовит книжовник, развива голяма и разностранна книжовна дейност. Близък на търновския патриарх, усвоил неговата реформа, той я развива и разпространява широко с авторитета си на черковен ръководител. Не става дума само за проява на отделни лица, но за цяло, значително течение — второто южнославянско влияние, предмет на голям брой научни изследвания; неговите следи се откриват до XVI—XVII в.[24] Много тесни са контактите със сръбските книжовни средища, до които идеите на Търновската школа пристигат бързо, още повече, че там работят Григорий Цамблак (в Сърбия написва житие и служба на Стефан Дечански, служба на св. Петка и разказ за пренасянето на мощите ѝ) и Константин Костенечки (създава граматически труд, посветен на езиковата реформа, и пише житието на Стефан Лазаревич). Много широко разпространение имат принципите на Търновската школа във Влахия и Молдова. Поради тесните връзки между българската и румънската черква в България пристигат румънски монаси да учат при Теодосий. Български духовници заминават за Влахия и Молдова, където основават манастири и създават книжовни средища (Никодим Тисменски от Видин основава манастирите във Водица и Тисмена). Голямата българска емиграция пренася в Румъния много български ръкописи; търновският правопис се разпространява широко, произведенията на писателите от Търновската школа са основата, върху която се развива влахобългарската книжнина. Търновски ръкописи се разпространяват и в редица други книжовни средища — от Света гора до Йерусалим.

Припомням тези познати факти, за да изтъкна влиянието на българската култура през XIV в. Представена от Търновската книжовна школа, българската литература достига своя втори голям разцвет след Златния век на Симеоновата епоха. Търново се оформя като голям културен център и неслучайно се величае като нов Царевград и трети Рим. Българската литература върви в своето развитие в синхрон не само с византийската, но в някои отношения и със Запада[25]. Постиженията на българската литература през XIV в. и началото на XV в. са забележително явление в историята на славянската и европейската култура, още повече, че се създават в трудна, гибелна историческа обстановка. Трябва да се подчертае новаторският характер на Търновската школа; тя представя висок подем, кулминация на българската средновековна литература; вероятно нейните исторически перспективи биха били други, ако османското иго не бе нанесло удар на развитието ѝ.

Изучавайки историята на Търновската книжовна школа, наблюдаваме израстването на една национална литература в международно явление. Искам да изтъкна още един момент: превръщането на принципите на Търновската школа в трайна традиция на самата българска литература. Ако преките ученици на Евтимий приключват своята дейност

[24] Вж. Л. Боева. Тырновская литературная школа и Великие четьи-минеи митрополита Макария. — В: Търновска книжовна школа. 4, 64—75; Н. Дончева-Панайотова. Руският илюстриран летописен свод от XI век за Григорий Цамблак. — Пак там, 76—84.

[25] Н. Цв. Кочев. Търновската книжовна школа в контекста на културния кипеж във Византия и на Запад. — В: Търновска книжовна школа. 4, 278—294.

в първите десетилетия на XV в., това съвсем не поставя край на литературното движение, възникнало в XIV в. Негови последователи се явяват през XV в.; да посочим само примера с делото на Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. В традицията на Търновската школа се развива книжовната дейност на Поп Пейо и Матей Граматик през XVI в. Търновската химнографска традиция достига до края на XVIII в., както се вижда от службата на Теодосий Търновски, написана от йеромонах Спиридон[26]. Произведенията на Търновската школа се включват в големите сборници на Владислав Граматик, влизат в сборниците със смесено съдържание от XVIII в. Традицията на Търновската школа не се явява задържащ фактор в литературното развитие; тя играе положителна роля в трудни времена, когато връщането към миналото утвърждава пътя към бъдещето.

VI. За да се очертае пълно историческото място и значение на Търновската книжовна школа, трябва да се обърне внимание още на няколко момента.

1. Свързана, от една страна, с предходните традиции, резултат на едно продължително културно развитие, а, от друга—създала собствени традиции в следващите векове, Търновската школа свидетелствува за единството в развитието на българската литература. Но не бива да се увличаме в тази толкова примамлива идея за единството на националния литературен процес. В случая става дума преди всичко за единство на средновековната българска литература. Понякога използуваме отделни елементи, образи, символи, произведения, за да хвърлим мост от Средновековието към литературата на Възраждането и новото време. Но това е само *връзка* със старата литература, но не и *единство,* защото се касае за процеси с различно качество. Още по-трудно е да потърсим *продължение* на средновековната литература и на Търновската школа в нашата литература през XX в. въпреки историческите произведения на Ив. Вазов, Н. Райнов, Ст. Загорчинов, Ем. Станев. Става дума за сюжети, а не за идеи, поетика, образна система, стилови особености. Единствено при Н. Райнов може да се говори за влияние в областта на стила. Ем. Станев е модерен прозаик — стилистиката на Евтимиевата школа му е чужда, въпреки че потърси някои интонации на средновековната проза.

2. Ако говорим за особености, които в най-широка перспектива обединяват отделните периоди от развитието на българската литература, това е отношението към народната съдба. Крайно време е да се освободим от примитивното разбиране на понятията действителност, живот, народна съдба, да престанем да изключваме от тези понятия душевността, вътрешния свят на човека. Дълго време се отнасяхме към по-късната поезия на Яворов като израз на откъсване от живота, а в нея е отразена трагедията на човешката личност — и тази трагедия е част от действителността, от съдбата на нашия народ.

3. Средновековната литература е литература на духа, на философския размисъл за земното и небесното, за злото и доброто, вглеждане в страданията на човека тук, по нашата земя, и там, в „отвъдния“ свят, една безграничната вяра в „божествения“ смисъл, който примирява двата полюса на доброто и злото. Тя е литература неспокойна, драматична и в много случаи трагична. Драматичното начало е изразено не като съдба на отделния човек, а като съдба на човечеството, не пряко, а чрез поетиката на символите, притчите и метафорите. Средновековният писател непрекъснато разговаря с бога — и то по големите светогледни и морални въпроси. Този разговор

[26] Ст. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. 1371—1941. С., 1974, с. 279.

личи ярко в произведенията на Търновската школа, защото към религиозно-философския сблъсък на двете начала — добро и зло — се прибавя един конкретен исторически сблъсък в края на XIV в.— рухването на българската държава. И в нашата нова литература имаме една забележителна творба — разказът на Й. Йовков „Вълкадин говори с бога“, където абстрактното зло се въплъщава в конкретна лична и национална трагедия.

4. Няма обратими исторически процеси и е трудно, парадоксално да връщаме погледа на съвременния писател към Средновековието — като направление, идеи, поетика. Но контактът със старобългарската литература не е връщане назад, а докосване до света на духовността, до спиритуалното, за което някога мечтаеше Боян Пенев — не като мистик и поклонник на полския романтизъм, но като дълбок анализатор на новата българска литература („Основни черти на днешната литература“, 1921). Мисля, че в това отношение не толкова IX и X в. представят интерес (в тях се усвоява една нова за българина философия и идеология — християнството, оттук и оптимистичният характер на литературата), а преди всичко Търновската школа, изпълнена с ретроспективност и чувство на обреченост; в нея духовното слиза на земята, приближава се до живота на обществото, докосва се до трагедията на родината.

5. Все още има много трудни, нерешени проблеми при осветляването на Търновската школа: международните ѝ връзки, изясняване на реформата — нейната същност, обхват и направление; сравнителното ѝ изследване в балкански и европейски мащаб. Много трудни са и проблемите на текстологичните проучвания и анализи. Разбира се, това е пътят на всяка наука — никога не изчерпва вълнуващите я въпроси, никога не спира пред нови задачи, непрекъснато се обновява. Но трябва да бъдем оптимисти. Голям брой млади, добре подготвени специалисти навлязоха успешно в сложната проблематика на Търновската школа. Доскоро те бяха нашата надежда, сега вече те са нашето настояще.

Ще завърша с думите: Търновската книжовна школа представя огромно духовно усилие на българския народ в най-тежки, съдбоносни и трагични за него времена, усилие, което преминава в историята — и то не само в историята на българската култура. Това ни изпълва с национално самочувствие. А Търново може да се гордее като люлка на една забележителна, висока цивилизация.

НЕИЗВЕСТНА РЕДАКЦИЯ НА ТРИОДНИЯ ПАНЕГИРИК В СЪСТАВА НА ТРИОДА

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА

Старобългарският репертоар от хомилии, празнични и похвални слова все още поставя редица въпроси пред науката. Една от причините за „белите полета" в нашите знания за хомилитичните и панегиричните състави и за историята и промените в текста им са малкото запазени старобългарски ръкописи и все още недостатъчно проучените по-късни кодекси, възхождащи към най-старите архетипове.

В дадения случай ще ни интересуват не всички сборници с хомилитичен и панегиричен състав, а само онези от тях, които принадлежат към т. нар. триодни панегирици[1]. Както е известно, триодните панегирици съдържат произведения, посветени на подвижните празници от църковната година — празниците, образуващи цикъла на Великия пост, Страстната седмица, Пасхалната седмица и седмиците след Пасха (Великден) до Неделята на всички светии. Прието е целият цикъл от подвижни празници да се назовава с името на сборника от песнопения, отнасящи се към тези празници — триода, и да се определят като „триодни". Триодният цикъл се дели на два дяла — „постен", обхващащ подготвителните седмици преди поста (Неделята на митаря и фарисея, Неделята на блудния син, Неделя месопустна, Неделя сиропустна), шестте седмици на Великия пост до събота на VI. неделя (Лазаровден), и „цветен" — включващ празниците Цветница (Връбница), Страстната седмица, Пасхалната седмица (Светлата седмица) и следващите я седмици до VIII. след Пасха, до празника Петдесетница или до Неделята на всички светии (първата след Петдесетница).

Триодните панегирици са извънредно разпространени сред южните славяни; те са свързани с амвонната проповед през най-важните за православната църква дни — дните за покаяние и на съпреживяване на евангелските събития в техния сакрален смисъл.

---

[1] Терминологията на този вид сборници не е единна. В археографските справочници и в списанията те могат да се срещнат и като „Златоуст", „Хомилиар", „Тържественик", „Сборник слова за поста" (или съответно „Сборник слова за неделите след Пасха") и т. н. Материали за уточняване на обема и редакциите на панегириците изобщо, както и практически указания за описването им вж. у: А. С. Орлов. Сборники Златоуст и Торжественник. — Памятники древней письменности и искусства, CLVIII. СПб., 1905; Т. Д. Алексеева. Сборники постоянного и варьирующегося состава со словами Кирилла Туровского. — В: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, вып. 2, ч. I. М., 1976, 236—256; Т. В. Чертоприцкая. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник (триодного типа). — В: Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, 96—114.

Най-ранни групи от произведения за посочените празници са преведени още през Кирило-Методиевата епоха (някои от тях са запазени в Клоцовия сборник). В България те се подлагат на редакционни промени, превеждат се и други творби, репертоарът им се попълва и със славянски произведения. Триодните панегирици от по-стария тип с повече или по-малко изменения остават в богослужебна употреба до 70-те години на XIV в., когато търновските книжовници под ръководството на Патриарх Евтимий превеждат и обновяват целия Триоден панегирик като тип книга в много по-голям обем, отколкото е бил познат дотогава на южните славяни. Този нов, „търновски" състав се налага повсеместно и измества старите кодекси. Затова именно от тях почти не са запазени екземпляри и всеки нов ръкопис, който може да даде повече информация, се проучва грижливо от изследователите. Засега най-известните и многократно анализирани триодни панегирици (или панегирици от смесен тип, в които има и триодни части) са: Клоцовият сборник[2], Супрасълският сборник[3], Михановичевият хомилиар[4], Хлудовият сборник[5], Ягичевият Златоуст[6]. Всеки от тези ръкописи има свои особености, но всички те, взети заедно, имат общи черти в разположението на материала и подбора на статиите.

Нашите познания за обема и характера на най-ранните триодни панегирици могат да бъдат решени с привличането на ръкописи от друг жанров тип — триодите. Химничният текст в триода е тясно обвързан с ораторската проза — обвързан е както структурно, така и като съдържание, като задължително придържане към определена тематика. Тази обвързаност, основаваща се на специфичния мозаичен характер на богослужението, намира отражение и в текста на триода. В редица преписи от триоди се съдържат типикарски указания за това, какви слова или беседи следва да се четат между песнопенията. Тези указания обясняват „движението" на материала, прехвърлянето на някоя творба от един ден към друг и т. н.; така ние получаваме допълнителна информация за реконструкцията на най-стария репертоар[7].

Практическата зависимост между двата типа сборници, предназначени за едни и същи празници, довежда и до съчетаването им в сложна макрожанрова структура, при което към текста на песнопенията се присъединява и текстът на съответните слова и поучения. Тук ще направя една уговорка Нямам предвид т. нар. синаксарни четива в триода, отговарящи на проло

---

[2] V. Vondrák. Glagolita Clozův. Praha, 1893.

[3] С. Северьянов. Супрасльская рукопись. — Памятники старославянского языка, т. 2, вып. I. СПб., 1904; Э. Благова. Гомилии Супрасльского и Успенского сборников. — В: Исследования источников по истории русского языка и письменности. М., 1966, 77—86; Проучвания върху Супрасълския сборник, старобългарски паметник от Хв. С., 1980.

[4] R. Aitzetmüller. Mihanović Homiliar. (Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti. Graz, 1957 (фототипно издание); E. Bláhová. Homilie Clozianu a Homiliáře Mihanovićova (syntaktický rozbor). — Slavia, 32, 1963, p. I, 1—16; Д. Иванова-Мирчева. Хомилиарът на Миханович. — В: Изв. Инст. бълг. ез., кн. 16, 1969, 381—391; К. Иванова. Цикл великопостных гомилий в гомилиарии Михановича. — В: ТОРДЛ, XXXII, 1977, 219—244.

[5] Ръкопис № 55 от сбирката на А. И. Хлудов. Съхранява се в ГИМ, Москва. Описан е от: А. Попов. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872, 66—78; вж. и: Э. Благова. Значение Хлудовского сборника № 55 для изучения состава древнейших славянских гомилитических сборников. — Археографический ежегодник за 1978 г. М., 1979, 163—170.

[6] Съхранява се в ГПБ в Ленинград под № Q I п. 56. Описан е от В. Ягич: Bericht über einen mittelbulgarischen Zlatoust des 13—14 Jahrh. — Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss., Wien, 1898, Bd. 139, H. IV, 1—72.

[7] За съжаление досега няма практика при описа на триода да се обръща внимание на тази наглед второстепенна, но всъщност много важна особеност на триодите.

зите (проложните жития) в минея. Синаксарите в триода се установяват сравнително късно — през XIV в., когато заедно с „новоизводния" светогорски български превод на стареца Йосиф, се появява и преводът на триодния синаксар на Никифор Калист Ксантопулос, дело на друг български преводач — Закхей Философ Загорянин[8]. Дотогава в триодите или не се поместват поучения, или в по-редки случаи се включват цикъл творби на Теодор Студит[9]. Тук става дума не за синаксари, а за учителен и хомилитичен материал. Той се намира в състава на два триода, ръкописи от XIV в. Те спадат към успешно проучения в последно време от Г. Попов старинен превод на този паметник и съдържат и оригинална химнична част с откъси от акростиха на Константин Преславски[10]. Ръкописите са сръбски по произход. В миналото те са принадлежали на Белградската народна библиотека, откъдето са изчезнали през Първата световна война (1918 г.). Едва преди около две десетилетия те са били открити и върнати на Народната библиотека в Белград. Сега се пазят отново в нейната сбирка под сигнатура № 644 и 645. Всъщност единият от тях — № 645, съвсем не е неизвестен на науката. Той е изследван много подробно от Л. Стоянович във връзка с книжовното наследство на Климент Охридски[11]. Типологично сходният с него № 644, който е непълен и е запазен само фрагментарно, е останал извън погледа на учените[12]. И двата ръкописа са възникнали приблизително в едно и също време и вероятно в едно и също книжовно огнище и, както отбелязва Л. Стоянович за ръкопис № 645 (а това се отнася и до другия ръкопис), са с видими следи от български оригинал.

Ръкопис № 645 се датира около 1328 г., която е начална година на пасхалията, поместена в края му. Той е писан на пергамент с уставно писмо в две колони от няколко ръце, по 32, 31, 30 реда на страница. Запазен е сравнително добре и обема 410 л. Правописът е рашки, с удвояване на гласните. Кодексът съдържа и двата текста — на постния и на цветния триод, с паремии и с много типикарски указания. Заслуга за неговото въвеждане в науката има, както вече се каза, Л. Стоянович, който през 1905 г. издава текста на 8 слова, принадлежащи или приписвани от самия Л. Стоянович на Климент Охридски. В приложението към труда Л. Стоянович обнародва и поместената в същия ръкопис апокрифна редакция на Никодимовото еван-

---

[8] Г. Попов. Новооткрито сведение за преводаческата дейност на българските книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — Бълг. ез., 28, 1978, № 5, 402—410.

[9] Словата на Теодор Студит са трайно свързани с дните на поста; те се четат и в манастирските трапезарии, и „на часовете". (На шестия час в сряда и петък на Четиридесетница според указанията в триода от XIV в. се четат оглашенията на Теодор Студит.) В редки случаи, дори и в ръколиси от XV—XVI в. отделни творби на Теодор Студит се преписват след кондака и икоса като синаксарни четива.

[10] Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. (Кирило-Методиевски студии, 2). С., 1985. Двата триода, за които става дума, са включени от Г. Попов в кръга на ръкописите, използувани за възстановяване на оригиналните стихове на Константин Преславски.

[11] Љ. Стојановић. Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903, 75—78 (под № 261); Д. Медаковић. Враћање српских средњевековних рукописа из Немачке. Библиотекар, 22, 1970, 309—311; Л. Стоянович. Новые слова Климента Словенского. — СОРЯС, т. LXXX, СПб., 1905, 1—2; Д. Богдановић. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVII века). Београд, 1982, с. 114 (№ 1672). По този ръкопис Л. Стоянович обнародва следните творби, които той приема за Климентови: Похвално слово за Възкресение Лазарево, две слова за Цветница, две слова за Пасха, Поучение за Велики четвъртък, Поучение за Възнесение и Поучение за Петдесетница.

[12] Љ. Стојановић. Каталог Народне библиотеке (№ 265); В сбирката на старата Народна библиотека е бил зарегистриран под № 295; Д. Богдановић. Инвентар, с. 114, № 1679.

гелие. Трудът на известния сръбски учен слага началото на нов етап от изучаването на Климентовото книжовно наследство и предизвиква голям интерес[13], но вниманието на изследвачите се насочва към творбите на Климент Охридски и особеностите в състава на триода остават в сянка.

В триод № 645 се намират общо 29 слова и поучения, а освен тях в указанията се поместват и посочки за четене на други произведения на ораторската проза[14]. Така между химничните текстове е поместен един *цялостен триоден панегирик*, обхващащ големите празници от Неделята на митаря и фарисея до Петдесетница. Вероятно в края е имало и слово (или слова) за Неделята на всички светии, но текстът (поради липсващи листове) прекъсва точно на кондака на службата за празника. Ще отбележа също, че за IV. неделя от Четиридесетница няма поучение, а на съответното място в аналогичния ръкопис № 644 има липси, така че не може да се установи дали триодният панегирик в тази редакция е включвал такава творба.

Другият ръкопис, № 644, се датира по палеографски белези от 20-те или 30-те години на XIV в. Писан е на пергамент също с уставно писмо в две колони. Запазен е само фрагментарно. Частта, която е останала, е сравнително малка. Сега обема 158 л. Писан е с рашки правопис. Някои особености сочат юсова основа на протографа му. Запазеният текст обхваща песнопения от четвъртък на Сиропустната неделя до утрината на петъка от 6-ата неделя на Четиридесетница. В състава му влизат седем слова и поучения: за Неделя сиропустна, за събота преди 1-вата неделя на поста (Събота на Теодор Тирон), за 1-вата неделя на поста, за 2-рата неделя на поста; за Акатиста (2 творби); за 5-ата неделя от поста.

Да се обърнем към състава на редакцията на триодния панегирик, както тя ни е представена в двата ръкописа. Описанието ще следва разположението на творбите в ръкопис № 645. С оглед да се изяснят особеностите на тази редакция и да се докаже нейната старинност, съдържанието се съпоставя с най-старите известни ръкописи, съдържащи слова от триодния цикъл — с класическите старобългарски паметници Супрасълския сборник (Супр.) и Клоцовия сборник (Клоц.) и с по-късните по време на написване, но възхождащи към стария архетип Михановичев хомилиар (Михан.), сборника от Гомиря (Гомир.), който повтаря състава на Михановичевия хомилиар и е използуван за негов възстановител[15], Хлудовия сборник (Хлуд.), Ягичевия Златоуст (Ягич.). Освен това съставът е съпоставен и с трите редакции на Златоструя на цар Симеон, с който всички стари триодни панегирици имат ред общи слова[16]. Всички сравнения и съпоставки в тази работа се отнасят към типологията на съдържанието, а не към литературната

---

[13] Срв. П. А. Лавров. Новые слова Климента Славянского. — Изв. ОРЯС, т. XI, 1906, кн. 1, 440—443; Климент Охридски. Събрани съчинения, 1, 39—40.

[14] Тези указания образуват втори пласт по отношение на поместените слова и поучения и в някои случаи се отнасят към празници, установени по-късно в богослужебната практика. Освен това те ни дават представа за разположението на някои четива в делничните дни на Четиридесетница — как се разпределят словата на Ефрем Сирин, на Йоан Лествичник и Теодор Студит.

[15] К. Иванова. Цикл великопостных гомилий... Вл. Мошин. Ћирилски рукописи в Повјесном музеју Хрватске. Београд, 1971, 82—87.

[16] За състава на Златоструя и за двете му редакции — пълната и кратката — вж. в капиталния труд на В. Малинин. Исследование Златоструя по рукописи XII века Императорской публичной библиотеки. Киев, 1878. В този си труд В. Малинин описва и двете редакции на Златоструя. Тук използувам поредната номерация на словата, дадена от В. Малинин независимо от това, че тя на места се отклонява от действителния ред на творбите в ръкописната традиция. За третата, т. нар. Хилендарски златоструй, вж.: Кл. Иванова-Константинова. Неизвестна редакция на Златоструя в сръбски извод от XIII век. — Зборник историје књижевности, књ. 10, Београд, 1976, 89—107.

редакция на текстовете. Изследването на тази литературна редакция, както и на преводите и на съответните гръцки текстове, ще бъде предмет на друга работа.

Текстовете се предават в оригиналния им вид с неразвързани титли, надредните букви се запазват, но без надредни знаци. Повредените части от думите се възстановяват в четвъртити скоби.

1.Л.1а—3б: Ѡ҃нa Зла[тоустаго ... слово о мытарн н] фарисен. Чл҃ка дв҃а вннста вь цр҃квь [по]молнтн се... Краят на словото не се [л]
чете ясно: ... прнимемь здравне н боуша ... оулоучнмь бл҃гаа ѥже боудн всѣмь ... полоучнтн ... в' вѣк. Това слово не е на мястото си, а е поместено пред химничния текст като негово допълнение. В най-ранните триодни панегирици то липсва, тъй като Неделята на митаря и фарисея не се е смятала отначало в числото на подготвителните недели на поста. Тук текстът е силно повреден. От л. 2 е запазена само обрязка.

2.Л.9а—12б: С҃ло ст҃аго Ѡ҃a Злаустааго. w блудномь сн҃ѣ.

П҃рно [оубо чл҃колюбнѥ бж҃нѥ] повѣдатн [дльжнн есмы]... Край: вьпнюще н гл҃юще. бл҃гословень греды вь нме г҃не. ѥко томоу слава wц҃оу н сн҃оу ... амнь. Словото е поместено след кондака и икоса на 6-а песен от канона. Това Златоустово слово рано и твърдо е установено като четиво за Неделята на блудния син и се среща в много триодни тържественици. В Михан. то не е запазено, но е първото от състава на Гомир. Поместено е и в Ягич., и в трите редакции на Златоструя (в пълната под № 81; в кратката под № 35; в Хилендарския златоструй — № 27)[17].

3.Л.22а—26б: В нѣ мѣпоу пооученнѥ ст҃аго Ѡ҃a Злаустаго w вьторѣ прншьвн хв҃ѣ.

По въз'нѣсенн г҃нн ѥже на нб҃са оученнкомь вьзнрающнмь на нб҃о. н се ѥвн се нмь аг҃гль г҃нь гл҃ѥ... Край: н вьз'да комоужо по дѣломь ѥго. грѣш'ннкомь мѣсто wсоужденнѣ а праведннкомь вѣньць праед'нын. ѥко томоу ѥ слава чь н покаѧнѧнне ... вѣко. Това поучение се свързва обикновено с празника на Неделя месопустна, въпреки че в най-ранните триодни панегирици мястото му не е строго фиксирано. В Михан. то се помества за II. неделя на Четиридесетница[18]; в Гомир — за I. неделя; в Хлуд. и в Ягич. (но без указание, само по разположение) — за Неделя месопустна. В кратката редакция на Златоструя № 80, в Хилендарския златоструй № 13[19].

---

[17] Указание за същото слово за Неделята на блудния син намираме в Орбелския триод. В Триод № 645 след Неделята на блудния син, в последващите песнопения за събота на Месопустната неделя на л. 15б е поместено следното указание: Н чт҃е сло Ан'дреѧ Крнтьска за оумршнхь.

[18] По Михан. с реконструкция по Гомир. то е издадено у: К. Иванова. Цикл великопостных гомилий, 234—244. В триод № 645 на л. 20а към същата Неделя месопустна се чете и следното указание: Н чтемь сло ст҃аго Ефрема. Na бь г҃ь.

[19] На л. 31а в песнопенията за Сирна сряда намираме следното указание: Чт҃е же Бг҃ословц' ѥмоу за. Ч'то разрушаѥт' се чнн'.

4.Л.46а—48а: Поучение в не̂ сропоу. Сло̀ва̀ стаа̀го Iwа̀ Злоустаго о стѣм' пощении.

Грете̂ бра̀іе вынидѣмь въ бла̀годѣт'ное wтишие̂ поное̂. сим' бо можемь на н'бо вьзнти. іако по лѣст'вици... Край: сего бѣжимь а̂ wного любимь. да сико жив'ше бла̀гть бжію прiимемь ююже да̀жь нын гн бе оулоучити семоу же боу слава и чьсть е̂ ннѝа и пр. Гръцкият текст на това поучение, приписвано на Йоан Златоуст, не е намерен, въпреки че в текста има много заемки от други Златоустови слова с подобно съдържание. В състава на другите ръкописи то не е засвидетелствувано. Подобен текст има само в известния сборник на поп Драгола, ръкопис със смесено съдържание (предимно апокрифи, но и кратки поучения) от третата четвърт на XIII в.[20] Между двата текста несъмнено има връзка. Началото на словото, поместено в сборника на поп Драгола, е: Да подвнжемь се на сто̀е̂ пощение, постеще се весело. Гредѣте братиа вынидѣмь...[21]

5.Л.71а—74б: Вь со[у а̀ по стго мка̀ хва̀ ѳеѡра̀ Стратилата]

Ѩ[коже снiаютъ сла̀нце вндещим' тако и w мнцѣх слышещим' словеса]... Край: нс'цѣленiа же и чюса творить гь сь стымь мнкомь ѳеѡромь на мѣ томь. w хѣ Iсѣ гн... в вкы. Текстът е непълен, л. 71 е скъсан на половина; попълва се по текста на триод № 644. Същата похвала на Теодор Стратилат се чете и в Ягич[22].

6.Л.79б—83а: В не̂ а̀ по Iwа̀ Злоустаго сло̀ w нищѝ и w бгатыхь.

Трав'ници имаютъ многын различни цвѣты. wв'же на красотоу wчима wв' же на врачьство... Край: мла̀ю вын боудѣте межоу собою чловколюб'ци. и за в'се сне прославимь и похвалимь wца̀ и сна̀ и стаго дха̀... в вк. Това несигурно Златоустово слово не е точно фиксирано в сборниците, с които сравняваме панегиричната част на нашите триоди. В Михан. то се помества за IV. неделя на Четиридесетница; в Гомир. — за III. неделя; текст със същото начало фигурира и в трите редакции на Златоструя (в пълната

[20] Д. Богдановић. Инвентар, с. 38 (№ 314); П. Срећковић. Зборник попа Драгоља. Садржина и пророштва. — Споменик, 1890, 10—20; Љ. Штављанин — Ђорђевић. „Русизми" у Зборнику попа Драгола? — В: Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977, 129—132.

[21] Сравнението показва, че става дума за един текст, към който вероятно възхождат и двата преписа, но преписът от поп Драголовия сборник е много неизправен, редактира и преосмисля творбата. Освен Словото за поста, за Неделя сирна се предвижда и още едно слово, което е само маркирано на л. 44б: Н чте̂ сло̀ стаго Васиаиа въ слав'ны w по. кему̀ за̀. Въстроубите ре̂. Маркирано е и на л. 46а слово за Петък сирни: Чтем' сло̀ Злаустово w прцѣ Iwн'нѣ и w Даниле̂. кему̀ за̀. Свѣ нам' днь трьжтва. В Орбелския триод пък за Неделя сиропустна се отбелязва, че се чете поучение от Теодор Студит.

[22] В Орбелския триод за празника се отбелязва: Н чте̂ мнїа его (т. е. на Теодор Стратилат). В триода на л. 70а се чете: Н чтеіе похвала Нисинскаго стго ра̀ мнка̀ ѳеѡра̀, Та̀ чте̂ на чю̀ стго ѳеѡра̀ пн̂ на ѕ̂ пѣ.

редакция под № 82, в кратката — под № 68; в Хилендарския златоструй под № 7), обаче в Златоструя словото е в друга литературна редакция и втората му част не съвпада с тук поместената творба[23].

7.Л.107б—109б: Не в по стаго Iwа Злоуста слово w Двдѣ цр̃н и w аплѣ Паулѣ и w покаѧнии ꙗко недонть нечаѧти своѥ спанниа.

Ннѣа слышасте пѣнопица Двда вьпиюща. помлоуи ме гн̃... Край: тѣм'же и мыи не мозѣмь неначаѧти своѥго спсенниа. паметь имоуще. сьгрѣшнхь прьвѣѥ и спобнх' се цртва нбснаго. бтню га наше (!) Нс (!) Ха. сь wцемь... и прно. Освен в двата триода словото се помества и в две от редакциите на Златоструя — в кратката под № 34 и в Хилендарския под № 44.

8.Л.133а—135а: В не г по поученние Iwа Злоустаго w по и w матнии

Добро ѥ по добро и чтеѥ к'нижноѥ. добро же ѥ ѥга и дѣѧнние ѥже послѣдоуѥть. аще ли чтешн тн не творншн. то бываѥт тн чтеѥ wброучение моукь... Край: да и чрьтогь оулучнмь и цртва нбснаго сподобнм' се w Хѣ Iсѣ гн наше... и в вкы. Словото се среща в някои състави от „златоустов“ тип, но в най-старите триодни панегирици липсва. То се намира обаче в две от редакциите на Златоструя (в кратката под № 69 и в Хилендарския златоструй под № 8)[24].

9.184а—185а: Чтенние кастоу (!) Сло акаѳнстоу.

Ннѣа побно ѥ намь браѥ велегланно апльскаꙗ словеса нзрещи... Край да сь др'зновленнѣмь речемь. блвень гь гь нзлвь. ꙗко посѣтн и ствр нзбавленние люмь с'вонмь, ѥмоуже сла вь вѣкн амннь. Това кратко поучение е поместено на утрината за събота на V. неделя от Четиридесетница след седалния тропар и е предназначено за празника на Акатиста. Текстът на Акатиста следва след двете слова, които са му посветени. На същото място словото се чете и в триод № 644. Името на автора не е посочено, но сравнението и анализът показаха, че то представлява самостоятелна версия на Климентовото слово за Благовещение. Промените засягат главно заключението и краткото изложение. Така, както е преработено словото, за да се пригоди за празника на Акатиста, то носи почерка на Климент Ох

---

[23] В състава на триодния панегирик на ръкопис № 645 за Неделята на православието все още не се помества съответна творба, обаче в указанията се чете: По чте вь панагнрнцѣ. Сло о вѣрѣ сты нконь. Сло другоу о ѳѣорѣ корабльнницѣ и w Авраамн. Дроу сло Грнгорнꙗ словь послав'шаго кь Левндоу иретнкоу. И така трите произведения, маркирани на л. 77а. показват, че в текста на триод № 645 си дават среща две традиции — по-ранната, намираща израз в поместените произведения и една по-късна, останала само в обозначенията. Срв. в Орбелския триод, където за Неделя Православна, т. е. за I-ва неделя от Четиридесетница се дава следното указание: Та чте чте wбразоу.

[24] За 3-а неделя на Четиридесетница в триод № 645 на л. 131б има и следното указание: Чте w прѣлежещн книгь... чте w Злоустьца. пн на крть вь великомь панагирнцѣ.

ридски и не е изключено да е авторска версия на Климент Охридски (вж. Приложение I)

10.Л.185а—187а: Стго Iwа Златоустаго сло на благовѣщенїе пр҃стыѧ бце вчнце прнодвн Марн.[25]

Цар'скнхъ таннъ празъство праз[дноуемь] днь. въ н'же вса тварь с'брана велнт се w стран'но н пр҃слано чю... Край: зане гь ре къ ражаемомоу. снь мон есн ты азъ днь роднх' те ꙗко томоу ѥ сла wцоу .. н прн. Това слово на Йоан Златоуст е поместено като второ за празника на Акатиста, веднага след първото поучение. Словото е много разпространено в славянската ръкописна традиция, но се отнася навсякъде за празника на Благовещение. Има няколко превода. Освен в двата триода то се намира и в Супр.; в другите ръкописи, с които сравняваме нашия състав, то липсва.

11.Л.193а—194б (без начало, значителна част от текста липсва поради загубени листове): щеть да бнше в'сн члвцн спан се н не пр҃ѣзрнть гр҃ѣш'наго. нь даѥть н томоу блгть... Край: тѣмь недонть ротел'ма на многа лѣ wвн wро некрщно. wвче бо нез'намена вльчнꙗ че ѥ. зьнамена бо Хво Хранить нмоущааго знаменнѥ. скон'чав' же сло w в'семь. вероу бнвшоу ндеть въ црквы. славе пр҃стоую тронцоу. wца н сна ... в'вкн вѣкомь. Началото на творбата по ръкопис № 644 е: Сло стго Iwа Златоустаго w нмоущнхъ блгть w ба побаѥт же податн ненмоущоу. Члвколюбнвын бь нашь оушр҃ѣѥн родь нашь... Словото принадлежи на Евсевий Александрийски и тук е поместено за V неделя от Четиридесетница. В другите сравнявани триодни панегирици то не е включено, но се намира и в трите редакции на Златоструя (в пълната под № 99, в кратката под № 24 и в Хилендарския златоструй под № 41).

12.Л.220б—222б: Сло w т'вр҃ѣдневнѣ Лазарн[26].

Се пр҃ѣдтеча с'вѣтозар'ное тр'жво... Край: осан'на в' внш'нн славнмомоу в' тре собьствѣ. коуп'но wцоу н сноу ... нн. Това е известното Похвално слово за възкресение Лазарево от Климент Охридски. Тук е засвидетелствувана първата (първичната) редакция на творбата. В наслова авторът не е посочен. В сравняваните с триодите ръкописи Словото не се помества, но в два от тях — в Михан. и Ягич. за празника на Събота от VI неделя (Лазарева събота) се чете друга версия на същия текст, която в последно време се смята за вероятно Климентова и която е в несъмнена зависимост от надписаното Климентово слово[27].

[25] V. неделя на Четиридесетница още от XII в. се свързва тематично с празника на Мария Египетска. В състава на Триод № 645 няма слово посветено на великата египетска отшелница, но в Орбелския триод вече се чете: На а ча чте жнтне еже есть поученне (става дума за Житието на Мария Египетска).

[26] Текстът е издаден от Л. Стоянович. Новые слова..., 13—19; Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, 548—576.

[27] За тази версия вж.: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. С., 1977, 815—843.

13.Л.222б—224б: В соу цвѣ сло Iwа Златоустаго w Лазарн.

В'се w бзѣ сказанніе с'вндаѥ. wбнчаѥмь оучелюбьць моу пол'зоу. паче на кьжо в'рѣме бнвающеѥ прнно... Край: блвень греды вь нме гне Хь црь бь ншь, ѥмоуже ѥ сла н хвала н кланѧннѥ. сь wцемь н прѣстмь н живот'ворещнмь дхмь. Словото на Йоан Златоуст се среща рядко в панегиричния репортоар. Другите сравнявани сборници не го поместват. Тук се помества веднага след Климентовото като второ за празника.

14.Л.230б—231а: В нѐ цвѣ поученніе.

Братніе прѣп'лоув'ше ꙗко мор'скоую поучнноу... Край: тѣмн бо стртмн в'сн вѣроующе н споут' сее (!) w Хѣ Iсѣ ... в' вкн. Това кратко поучение за Цветница е оригинална славянска творба. Л. Стоянович го обнародва по този ръкопис[28] и с това прибавя нови аргументи в полза на Климентовото авторство, тъй като някои руски изследователи смятат, че творбата е излязла изпод перото на Кирил Туровски. Поучението не е поместено в групата ръкописи, с които сравняваме триод № 645, но е много разпространено в руските сборници.

15.Л.231а—233б: В' нѐ цвѣ сло стго Клнмен'та ѥппа Велнч'скаго w срѣтенн Хвѣ w млан'ць.

Днь свзнваѥт' (!) нн б'ратніе свѣтозар'ны Павьль апль на радо дхов'ною... Край: соудн жнвнмь н мр'т'внмь блвнь греды вь нме гне славнмы прно сь wцемь н стмь дхомь. Това слово на Климент Охридски тук е поместено като второ за празника на Цветница, веднага след поучението. В ръкописната традиция творбата се среща без името на Климент Охридски и в този препис Л. Стоянович пръв открива сигурно доказателство за Климентовото авторство[29]. Същият текст се помества в Михан. и в Ягич.

16.Л.250б—253б: Вьзншенніе н пннн. w Пнлт вь Рн. кь Тнверню кесарю о ствренн гмь ншнмь Iс хмь. вь велнкн че.

Велнкодржавномоу н зѣло чтьномоу. н вельмн оустроѥномоу Тнверню кесарю Поннт'с'комоу. Пнлать вьсточ'ныѥ страны wбла држе... Край: н погребена быста сь моужемь с'вонмь wба. славещи га ншго Iс Ха. ѥмоуже сла коуп'но сь wцмь ... ннна н прн. За празника на Велики четвъртък тук е включен един апокриф, представляващ кратка версия, близка до текста на Никодимовото евангелие. Впрочем това произведение не се отхвърля напълно от църквата и намира място дори в такива състави, свързани пряко с богослужението, каквито са триодните панегирици. Присъствието му характеризира старинните състави на пасхалните цикли. Тук то е поместено след 6-ата песен на канона и след кондака и икоса. Същата творба не се-

[28] Л. Стоянович. Новые слова..., 22—26; Климент Охридски. Събрани съчинения. 2, 269—296.

[29] Л. Стоянович. Новые слова..., 28—36; Климент Охридски. Събрани съчинения. 1, 586—597.

среща в останалите паметници, с които сравняваме цикъла, но самото Никодимово евангелие е поместено в Михан.[30]

17.Л.264б—265б: Слово на стѫтн гнѣ.

Дне бра҃е слышасте кѹлиста стѫтн Хвы нсчитающа... Край: да боудемь снѵе нѣмоу н наслѣнницн цр҃твню нѣмоу. о Хѣ Ісѣ ... в ѵ҃. Словото принадлежи на славянската проповедническа традиция и с голяма вероятност се приписва на Климент Охридски. В науката е въведено от Л. Стоянович и е издадено по нашия ръкопис[31]. Тук творбата е поместена във вечерния дял на службата за Велики четвъртък, след 8-о евангелие. В сравняваните ръкописи отсъствува.

18.Л.265б—270а: В чє҃ велн сло стго Iѡа Златоустаг архнєппа Костан'тнна гра҃.

Хотѣхь пат'рнаршоу бесѣдоу к вамь прострѣтн. н ѡ҃тоу д҃хов'нне пнще пѣ҃датн... Край: ѡчнцьше оумы кротостню н сь послоушаннѣмь н многомь говѣннѣмь да прнстоупнмь прнчестнтн се стыхь н страш'ны҃ таннь. да ҃лколюв'ць бгь с'вниге внднвь нелнцемѣр'но ѡв'щенне нше н снмь бгомь створнтъ ѡвѣщан'нымь. бгтню н ҃лвколюбнѣмь га ншго ... вкомь. Словото е поместено веднага след предидущото. За същия празник то е включено и в съставите на Клоц., Михан. и Хлуд.

19.286б—288б: В соу велнкоу сло стго Hѡа Злаустаго.

Велнка оубо є҃ тварь нбо. ѡ҃ небнтнїа вь бнтнє бмь прнз'вано. велнкн же соуть н ааггласкнє (!) снлн... Край: ннїа весели прнстоупнмь кь вскрсшомоу весело. ѩко томоу є҃ сла҃ в вкі вѣкомь амн҃. Тук творбата е за празника на Велика събота, а в Клоц., Михан., Хлуд. — за Велики петък[32].

20.Л.304б—305б: Сло вь стоую не҃ пакы (!)

Послоушанте бра҃ь вьзлюб'леньнаѩ н снѵе. да скажемь вь славоу н чє҃ сего дне. вь неже гь ншь попра днавола... Край: Нь ѩкоже ны Хь нскоупн своею крьвню. чн҃ н непороннн свршенн вь любвн бжнн. да прѣбоу-

---

[30] Любопитно е да се отбележи, че тази редакция е поместена и в Орбелския триод, в: Чнн҃ ноцьны стыѫ стѫты хвы. с наслов: Възношенне н посланне ѡ҃ Пнлата в Рнмь ѡ дѣлѣх еже створншѫ гоу ншемоу Нс҃ Хоу҃. Вельдрьжавномоу н зѣло честномѹ велмн оустроеномѹ Тнверню (л. 188а—191б);

[31] Л. Стоянович. Новые слова, 37—43; Климент Охридски. Събрани съчинения. 2, 772—784, където е обнародван още веднъж текстът от № 645. Словото за Велики четвъртък е измежду най-вероятно Климентовите ненадписани слова.

[32] Ще отбележа някои от маркираните за цялата Страстна седмица произведения; както се вижда, за това време се чете под ред по едно слово от „Златоустца“ л. 237б (за Велики понеделник): Н чтє҃ сло Злоустца, същото и за Велики вторник; л. 249б след седалния преди канона: Чтє҃ сло Злу҃ нѣмоу за҃. Мало бѣда днь рч҃.

демь славеще его коупьно съ wцемь и снмь ... в в. Словото принадлежи на Климент Охридски. Тук е поместено като първа творба за празника на Пасха след седалния на 3-а песен на канона. Това слово се разпространява в руската книжовна традиция, където в два преписа се среща и с името на Климент. По този препис, който е единственият южнославянски по произход, го обнародва Л. Стоянович[33]. В другите сборници, с които сравняваме триод № 645, то не фигурира.

21.Л.306б—306б: Сло стго Iwа Златоустаго на вскрнне Хво.

Днь възлюбленнн тьмнаꙗ мѣ wбьходнть влка ншь. днь мѣднаꙗ вра скроушнль... Край: Пожрьта бы смрть побѣдою. гѣ тн смртн побѣда. гѣ тн аде жело. се пропеты намь неправль Хь бь ншь. томоу сла в' вкн вкомь. амн. Словото принадлежи на славянската книжовна традиция. Пръв го посочи като вероятно Климентово слово Л. Стоянович, който и обнародва текста му[34]. Доводите на Л. Стоянович не са много убедителни, но досега не е открит гръцкият първообраз на творбата, нито пък указание за друг автор. Поместено е още в Михан. и в Хлуд. Тук словото е писано веднага след предидущото.

22.Л.307б—310б: Стго Iwа Златоустаго сло на вскрне га ншго Іс Ха. Въставь г днь гь нашь Іс Хь жизнь мирови даю... Край: и вь гробѣ положень и нз' мртвы въставь и просвѣщь всачьскаꙗ. томоу сла съ wцемь и стымь дхмь ... амнь. Словото е поместено след 6-а песен на канона след кондака и икоса. То се среща спорадично в някои цикли от слова за Пасха и особено често в руски ръкописи. Нито един от другите панегирици, привлечени за сравнение, не съдържа това слово.

23.Л.310б—314а: Сло стго wца ншго Іевсевиа епа Александрска w сшевн Iwа Прче вь а.

Възлюбленнн добро е рецн како е благовѣщенне Прче вь адь. и како въпросше... Край: ако црь твон побѣжь и по на и wдолѣ. и тако веселеще се в' ран течахоу. и славеще избавителꙗ нашего ба Іса Ха. немоуже побаю вса сла. Това апокрифно сказание, което се приписва на Евсевий Александрийски, се среща при по-старинните състави между произведенията за Страстната седмица, така както и Никодимовото евангелие, но обикновено се помества за празника на Велики четвъртък. За Велики четвъртък е и в Михан. Тук мястото му не е обичайно.

24.Л.326а—329б: Сканне еулско на анднпахоу.

Фомо [!] же еднь w двою на десете глемн б'лзньць ... не нмоу вѣрн. Не строено просто тако акже прнлоучнть вѣроватн. такоже излнха и

---

[33] Л. Стоянович. Новые слова..., 44—49; Климент Охридски. Събрани съчинения. 1, 598—611.

[34] Л. Стоянович. Новые слова..., 53—59; Климент Охридски. Събрани съчинения. 2, 309—319.

без'мѣры пнтатн непобаѥть. небонь дебела то ѥ оума дело... Край: Да то вѣдеще браѥ повнгннм' се тѣмн поут'мн не ходнтн. нь нже на нбо вѣть. да н моу нзвоудемь. н цртво нбно пооулоучнмь (!) о Хѣ Усѣ гн ншн. ѥмоуже сла н држава н чѣсь безначел'нымь wцмь ... ннѣа н прно. Тази творба на Йоан Златоуст е поместена за същия празник — Томина неделя и в Михан., а втората част с начало: М'ногзн не слышав'ше глю. блжнн тн соуть с' ннмн же тга бнлн... е включено като самостоятелно слово в състава на Златоструя (кратката редакция под № 65).

25.Л.347а, б, 346а, б, 349а, б, 348а, б: Стг Нwа Злустаг сло о раслаблен'номь н w томь ѥже не соудятн на лнца вь ср н.

Якоже свѣтоносная лоуна нощ'ное бѣлеще ѥще по земли. н ѥже по морю плавателемь... Край: Вьз'вратнм' се оубо н мы яко да н врѣмен'ныѥ сеѥ моукн гонез'немь н вѣч'ныѥ гewны нзбѣгнемь. о Хѣ Ісѣ гн ншмь ѥмоуже сла н д'жава. wцоу і сноу н стму. За същия празник — IV. неделя след Пасха (Неделя на разслабления) това слово на Йоан Златоуст се чете и в Михан.

26.Л.375б—376а: Пооучѥѥ на вьныѥ (!)

Се наста братнѥ празннкь с'вѣтлѣн всѣхь праннкь. н всѣ с'вѣтолоунамн зарѣмн wблнстаѥть... Край: в'сѣкь бо просе гвн донно прнметь. нщен wбрѣшеть. тькоущомоу wвръзоут' се. ѥмуже сла в вкнн. Това кратко поучение принадлежи към оригиналната славянска учителна литература. Л. Стоянович, който пръв го свързва с литературното наследство на Климент Охридски, го издава по този ръкопис[35]. Във всички преписи то е анонимно. По археографски данни се среща рядко, и то само в руски преписи. Ръкопис № 645 прави изключение в това отношение. Тук то е поместено след кондака и икоса.

27.Л.376а—377б: Стаго Iwа Злоустаг сло на вьзненн га нго Іс Ха. С'вѣт'лоѥ мн цркв'ноѥ помрачн се. не смѣ чвкомь творѣ. нь велнѥ вѣр'ннмь а непразнн плачь... Край: н тѣломь нспльненн пло всѣмь бгопобно с'нетн се. н спны сьн празнн с'кон'чатн се. яко томоу побаѥть сла н дрьжава. ннѣа н прнно н в в. Словото е разпространено в по-късни триодни панегирици и в други състави, но в привлечените тук за сравнение ръкописи не е поместено. В ръкописа следва веднага след предшествуващото го слово за Възнесение.

28.Л.392б—395б: Стго Іоа Злаустаг сло на пен'днкою.

Дхвнѣн блгтн сь нбсн намь просвѣтнв'шн се дхвно дхов'ннмь пѣннѥмь вьспоѥмь стго дха блгтн... Край: Пот'цнм' се дшоу н тѣлоу не-

[35] Л. Стоянович. Новые слова..., 60—64; Климент Охридски. Събрани съчинения. I, 612—619.

ск'врн'но съблюстн. славеще прстоую трцоу. wца [н сна н] стаго дха. ннѣ н прно ... вкомьь. Словото се помества на празника Петдесетница като първо, след кондака и икоса. В другите сравнявани ръкописи не фигурира

29.Л.395б—396а: [Сл]ово на пен'дкою.

Прно wжнданен бь спнна ншго. вьсхотѣ пакн wбновнтн ѥство нше... Край: тѣмн бо дѣлы снве бжнн сътворнм' се. н сню жнзнь добрѣ проводнмь. н цртвоу бню способнм' се о Хѣ Ісѣ гн ншнмь ѥмоуже слава в вкн вкмь. Текстът на това поучение несъмнено принадлежи на славянската книжовна традиция, но за авторството му се спори. Първоначално е смятано за творба на Кирил Туровски, но Л. Стоянович, който го издава, го смята за Климентово[36]. Впрочем и преди него за авторството на Климент Охридски се изказват В. М. Ундолски, архиеп. Филарет и др. Творбата е позната в две версии. Текстът от триод № 645 спада към първичната версия[37]. Творбата е много популярна в руския учителен репертоар, защото е влязла в състава на пролога. В другите ръкописи, с които сравняваме, тя не фигурира.

Това са всички творби на ораторската проза, влезли в състава на триод № 645. Сравнителна таблица за тяхното разположение вж. в *Приложение II.*

Какво първоначално заключение може да се направи за произведенията, включени в „панегиричната част“ на триод № 645 и в запазената част на триод № 644?

На първо място, може да се твърди, че те не са вмъкнати случайно и спорадично, като разнороден материал, за да запълни една необходимост за сръбския книжовник от първите десетилетия на XIV в. Те са *самостоятелна цялост*, която вероятно е била в неговата „подложка“ (в извода му). Не може да се твърди, че двата ръкописа, или поне единият от тях, са преписвани направо от юсов извод, въпреки че в правописа им има някои следи от юсов извод. Възможно е те да са продукт на едно по-продължително разпространение на „староизводни“ триоди с панегирична част в сръбската литература.

На второ място, се поставя въпросът, кога е възникнал цикълът и дали той е генетично свързан с текста на триода, или е бил по-късно присъединен към него в протографа на ръкописи № 644 и 645. Против хипотезата за по-късното вмъкване на панегиричния състав говори неговото отношение към Устава (типика). Произведенията, включени в панегиричната част, отразяват по-стари форми на празнуване и старинно съдържание на празниците. В цикъла на Четиридесетница например няма и следа от вече установените през XIII в. празници. Първата неделя от поста не се свързва с победата на иконопочитанието; словото за III. неделя не е посветено на кръста, а при празника на V. неделя не е включено Житието на Мария Египетска. За сравнение ще напомня, че в типикарските указания към Орбелския триод, паметник от XIII в., вече се предвижда четенне образоу, а за V. неделя — Житие на Мария Египетска. Аналогичен е съставът при подготвителните недели за поста (Неделята на блудния син и Неделя месопустна), при които връзката с триодните панегирици и сборниците от по-стар тип е съвсем

[36] Л. Стоянович. Новые слова..., 68—71.
[37] Климент Охридски. Събрани съчинения. 2, 320—345.

ясна. Фактът, че Словото в Неделята на митаря и фарисея е преписано извън текста може да се обясни също с влияние на най-старата традиция: в Гомир., който възстановява и загубените част и на Михан., цикълът започва именно със Слово за Неделята на блудния син, а не с творба за Неделята на митаря и фарисея, която отначало не е била причислявана към подготвителните недели[38]. Включването на двата апокрифа — версията възхождаща към Никодимовото евангелие и Словото на Евсевий Александрийски за слизането на Йоан Предтеча в ада е също присъщо на най-ранните триодни тържественици — на Михан. Ще отбележа, че Словото на Евсевий Александрийски се помества и в руския Успенски сборник, паметник от края на XII в.[39]

Следпасхалната част също е представена с древно ядро. Първоначално в панегирика за празниците след Пасха се предвиждат творби за Томина неделя, за Неделята на разслабления, която заема особено място като „средна неделя" между Пасха и Петдесетница (т. нар. Преполовение). Проповед за Неделята на мироносците липсва и в Михан., и в Гомир., и в нашия състав.

Заслужава особено внимание и оригиналният славянски материал, поместван в панегиричната част на триода. Както е известно, Л. Стоянович издаде 8 творби с дълбокото вътрешно убеждание, че не само трите надписани с името на Климент Охридски произведения (за Лазаревото възкресение, за Цветница и за Пасха), но и другите 5, разпространявани без името на автора, са дело на плодовития български книжовник. От издадените слова и поучения нито едно не бе отхвърлено категорично и обосновано от покъсните изследвачи на Климентовото литературно наследство. Нещо повече — Словото за Възнесение господне бе определено като сигурно Климентово и обнародвано в т. 1 на Климент Охридски. Събрани съчинения. Останалите бяха отпечатани съответно в т. 2 между предположително Климентовите творби.

Този цикъл от 9 сигурни или предположително Климентови слова в състава на триода е уникално явление в южнославянската книжнина, в която произведенията на този най-блестящ ученик на Кирил и Методий, както и произведенията на неговата школа (ако за такива приемем ненадписаните или съмнително Климентови творби) са далеч по-слабо застъпени, отколкото в руската. И още нещо има значение при анализа на оригиналния славянски материал — всички преписи принадлежат към най-старите и приети от изследователите за първични редакции на текста.

Краткото поучение за Богородичния акатист, което е останало незабелязано от Л. Стоянович, също свидетелствува за голямата старинност и за самостоятелното възникване на триодния панегиричен цикъл в състава на триода. То не би могло да бъде „заето" от другите хомилитични състави, тъй като в тях празникът на Богородичния акатист не се отбелязва. В триода поучението влиза като допълнение към химнографския текст на Акатиста.

---

[38] Л. Мирковић. Хеортологија или историјски развитак и богослужене празника православне источне цркве. Београд, 1961, 143—146.

[39] Всъщност в Успенския сборник са запазени три общи с триод № 645 слова: Словото на Йоан Златоуст за Пасха с начало: Въставь...; следващото го Слово на Евсевий Александрийски за слизането на Йоан Кръстител в ада и Словото на Йоан Златоуст за Възнесение с начало: Свѣтлоѥ мн... Срв.: Успенский сборник XII—XIII вв. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов и др. М., 1971.

Във връзка със старинността на панегиричната част на триода стои и въпросът за връзката ѝ със Златоструя на цар Симеон. Такава връзка съществува и с другите най-древни панегирици (хомилиари), но нито словата от Златоструя, нито тяхното вариране в друг тип сборници и историята на текста им са подлагани на анализ. В панегиричната част на триода близостта със Златоструя във всичките му редакции се проследява много отчетливо. Съставът на ръкопис № 645 има 6 слова, които са общи със Златоструя. При това общите слова по разположение са свързани преди всичко с Неделите на Четиридесетница, една особеност, заслужаваща специално изследване.

В заключение ще подчертая, че изнесените данни са само предварителни наблюдения върху типологията на панегиричната част от триода. За да се стигне до по-категорични изводи, трябва да се сравнят отделните текстове и преводите на всяко произведение, да се търсят и други триоди с подобна структура. Едва след това ще може да се определи по-точно мястото на триодния панегиричен цикъл в историята на старобългарския панегирик.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

ВТОРА ВЕРСИЯ НА ПРЕДПОЛОЖИТЕЛНО КЛИМЕНТОВОТО ПОУЧЕНИЕ ЗА БЛАГОВЕЩЕНИЕ (ПОУЧЕНИЕ ЗА АКАТИСТА)

Предположително Климентовото Поучение за Акатиста, както вече бе отбелязано, се намира в текста на двата триода № 644 и № 645 като първа творба от двете произведения, поместени за събота на 5-ата неделя от Четиридесетница пред самия Акатист. Л. Стоянович не го е включил в своя труд вероятно поради пропуск, тъй като текстът му веднага насочва към книжовното наследство на Климент Охридски, а и близостта му с приетото за Климентово Поучение за Благовещение е съвсем очевидна.

Сравнението между поучението за Благовещение[1] и Поучението за Акатиста показва, че двете се отнасят едно към друго като два самостоятелни варианта. Трудно може да се каже кой от тях е първичният и дали и двата са авторски. Както е известно, Поучението за Благовещение не се среща с името на Климент, а само като анонимно. Неговите особености обаче говорят толкова категорично за авторството на Климент Охридски, че дори такъв скептик в атрибуцията на Климентовото книжовно наследство, какъвто е А. И. Соболевски[2], го приема безусловно за негово. Същото заключение може да се направи и за Поучението за Акатиста, ако бихме го анализирали, без да познаваме Поучението за Благовещение. Какво по-точно е взаимоотношението на двата варианта по отношение на съдържанието?

Първата част от характерната за Климентовите катехизистични поучения триделна композиция е обща за двата варианта. В нея се обяснява на пасомите смисъла на „слизането на земята“ и рождеството на Христа и ролята на Богородица според евангелското четиво (Лука 1:24—38). Втората част, в която се внушава значението на празника, звучи различно в

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, 536—547. Обработил Хр. Кодов. На издателя са известни 31 преписа, всички руски по произход. Поучението се разпространява предимно в пролози (26 преписа).

[2] А. И. Соболевский. — Изв. ОРЯС, X, 1905, кн. 2, с. 131.

двата варианта, въпреки че и двата са организирани ритмично чрез анафоричното „Днес“ в паралелни риторични изрази. Но в Поучението за Благовещение пасажът е по-кратък, четирикратната анафора въвежда по-обеми сти фрази и така отчетливостта на ритмизацията се губи. В Поучение за Акатиста втората част почти не се покрива с другия вариант, в който възхвалата на деня остава в рамките на победата на „благодатта“ над греха и дявола. Анафората продължава във възхвала на Богородица и достига кулминационната си точка чрез възклицанието: „Днес радостта чрез Мария на целия свят се благовестява!“

Последната част — паренезисът, също има различен смисъл в двата варианта. В Поучение за Акатиста тя е съвсем кратка и традиционна — пасомите се призовават към християнски добродетели с цитати от Псалтира (40:2), от Апостола и от Евангелието. В Поучение за Благовещение последната част е по-разгъната и е във връзка с тематиката на поста, а не с прославата на Богородица. Тук присъствува и личен елемент, лично отношение на автора. Той се оплаква, че е принуден да удължи словото си, понеже вижда, че църквата всеки ден се опразва от хората; напомня за приближаващия се ден на причастието, в който достигналите достойно края на поста ще се приобщят към „трапезата с угоения телец“. С една дума, паренезисът на Поучение за Благовещение е изграден в духа на словата и поученията за дните на поста и няма характера на прослава за празника Благовещение, в който преобладава „Богородичното“, лиричното начало. В този смисъл може да се запитаме дали все пак първичният текст не е този, който ни е засвидетелствуван в Поучението за Акатиста (а то би могло да бъде също написано за празника на Благовещение).

Що се отнася до различията в езика на общите части в двата варианта, те са значителни, но по тях не може да се съди за първичността на протографа на единия текст спрямо протографа на другия. В езика на Поучението за Акатиста не се открива нито една форма или лексикална единица, която да поставя под съмнение старобългарския произход на творбата.

Остава да засегнем въпроса, дали Поучението за Акатиста първоначално е било предназначено за този празник, или за празника Благовещение. На този въпрос засега не може да се отговори. Положително е само едно — че първият превод на Акатиста е направен още през Кирило-Методиевата епоха. В науката са установени два ранни превода, в единия от които е засвидетелствуван опит да се спази акростихът на оригинала. Този превод съдържа следи от глаголическа традиция[3]. Следователно щом песнопенията на Акатиста са били част от богослужението за Събота от V. седмица на поста още през Кирило-Методиево време, Климент е могъл да създаде поучение за този ден. Неговото особено внимание към Богородичните празници ни е засвидетелствувано в Пространното житие от Теофилакт Охридски.

Затова ние приемаме откритото Поучение за Акатиста за произведение, което с голяма степен на вероятност е излязло изпод перото на Климент Охридски или на някой книжовник от неговия кръг. То е единственият южнославянски вариант на Поучението за Благовещение и едва ли е плод на по-късна редакторска работа.

Тук обнародвам Поучението по един от двата известни преписа — по препис от ръкопис № 645 (триод № 644 е идентичен по текст с него). Текстът предавам без развързване на титлите и без смъкване на надредните букви, но с осъвременена пунктуация и без надредни знаци. За общата

[3] Акатист. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 57—58.

част с Поучението на Благовещение привеждам разночетения по обнародвания в т. 1 текст, като го коригирам според бележките на издателя Хр. Кодов по другите преписи, тъй като в някои места той не пази първичните варианти.

л. 184а. Сло акаѳнстоу. Оче.

Ннꙗ побно ѥ намь браѥ[1] велеглано апльскаꙗ словеса нзрещн[2], ꙗкоже [3]Павель сты[4] ре[5] о семь стѣмь днн, гле[6]: Нощь оуспѣ, а днь прнближн се. [7]Сн соу: нлн братнѥ снь бжнн[8] бь ншь нензренно вь [9]члвчскоую плть[10] вьмѣщаѥт' се, [11]хте сьданнѥ своѥ[12] wжнвнтн[13] н вь рай пакн вьвестн[14]. Дне несьданьнн вь с'воѥ сьданнѥ вьмѣщаѥт' се[15]. Дне невнмн внмь бываѥть. [16]Дне newсоужаѥмн вь оутробѣ зачннаѥт се[17], сло бжнѥ плть прнемлеть. Прѣже всѣхь вѣкь нзь[18] wца без мтре на нбн рожь се, ннꙗ же [19]днв'но н страш'но[20] на землн безь wца вь двоую вьп'лщаѥт се, соугоубомь[21] бь н члвкь разоумѣѥмь[22], сказаѥмь: С' намн бь, члвчска рода сптн Хоте, прнн на зем'лю вьсь сы на нбсехь сь wцемь н дхмь. [23]Дневно н страшно рожтво вьве[24] ѥднночеды снь бжнн[25], w оца соущꙗ[26] вьснꙗвь, ꙗвн се намь свѣ w свѣта, бь нстннень w ба нстн'на, рожень, а не створень, знжнтель Адамовь. Прннде на землю вьзнс'катн хоте[27] заблоужьшаго[28].

л. 184б. Вндѣ бо нн пашеѥ се ||[29] многобжтв'нн тнмѣнн[30] порабощь се[31] н не ст'рпѣ[32] зрѣтн врагомь прѣльщаѥма[33] стадо с'воѥ, нь [34]прѣже посла[35] прркн н[36] вьз'вѣщае [37]прншьвнѥ своѥ[38]. Н[39] гла Нсаꙗ[40]: Се дваꙗ вь чрѣвѣ прнѥмле н роднть сна н нарекоуть нме ѥмоу Ісь[41], ѥже [42]ѥ сказаѥмо[43]: С намн бь. [44]Потомь прннде архгль Гаурнль кь двѣн Марнн н ре[45]: Раун се, wбраван'наꙗ, гь с тобою. Блвена ты вь женахь н блвень пло оутробн твоѥ.

Юже бо[46] праматер'нꙗ[47] клетва разнрает се[48], [49]женою бо зачет' се всака печа злаꙗ[50], ннꙗ же тобою нстѣкають лоуч'шаꙗ. Се бо зач'нешн вь чрѣвѣ н роднш сна н нарешн нме ѥмоу Ісь, тьн бо спть лю своѥ w грѣхь н, ꙗко же слышасте ѥуднста глща w прочнн бесѣ.

Та в'са помнслнмь, братнꙗ, колнко блгть прнѥхомь днь, колкоу доб'роу спобнхом' се[51]. Дне бо клетвѣ Адамовѣ разрѣшнтель зачннаѥт' се, днь трѣбнщемь непрнязн'нымь разроушнтель вьп'льщаѥт се, днь раꙗ wврзнтель блговѣщаѥть се, хоте пакн члвкн вь нь вьвес'тн. Днь плачешомоу се Адамоу раꙗ оутѣшнтель вьпльщаѥт се. Днь роуно Гѣwне легько бнваѥ, хоте ѥужнна прѣльстнкa попратн вь адѣ хь. Дне прѣсвѣт'лн wблакь wсѣнѣѥть влцоу Марню, хоте w тмы в'звестн Адама. Коупнна

разгорѣет' се бжтвьнымь wгнемь, хоте w пламен'ные моукы нзбавнтн
чл҃вкы. Днь жьзль процв'таѥ, хоте дрѣв'наго вькоуса своботн Адама Ісу҃.
Днь нензреннаѧ танна вь прчтоую роукоу сло бжнѥ вьлнваѥт се, хоте на-
понтн спнаго нсточ'нника. Дне радо Марнею в'семоу мнроу благовѣщаѥт се.

Днь н мы, братнѥ, слншоуще дивнаѧ чюса Ха ба ншго, чтно про-
вонмь стын днь, ꙗкоже оучнть ны гь прркомь, гле: Блжнь, разоумѣваѥн
на нищѧ н оубга. Павель же глеть: Боудѣте пльнн добрнхь дѣль,
дающе себѣ ꙗкоже н Хь дарова вамь. Паче же самь гь гле: Ѥже ство-
рнте снмь нищнмь, мнѣ сьтворнс'те.

Тѣмь потьщнм' се, братнѥ, сьхраннтн заповѣ его, не вьс'петь з'реще,
185a нн лицемѣр'но, да сь др'з'но||вленнѥмь речемь: Блвень гь, гь нзлвь, ꙗко
посѣтн н стврн нзбав'ленне людь с'вонмь, ѥмоуже сла вь вѣкн, амнь.

[1] Приб. к вамъ; [2] липсва; [3—4] аплъ Павелъ; [5] глть; [6] нзвесто творѧще стоѥ праздь-
ньство. Глть бо; [7—8] днь бо братне снъ бнн гь; [9—10] разм. плъть чл҃вчю; [11—12] тварь
руку своею своимь въчл҃овеченнѥмь; [13] обжнтн; [14] въселнтн; [15] приб.: днь невъмѣстнмын
въ нбсѣ въ чрѣво въмѣщаетсѧ дв҃чко; [16—17] в повечето преписи: днь newсказаны въ чревѣ
дв҃чн зачннаѥт н wсказаѥмь бываеть днь; [18] w [19—20] разм. страшно н дневно; [21] приб.
ѥстьствомь; [22] приб. н; [23—24] изразът е: н всь на земан равнопрославлаѥмь н спокла[на]-
ѥмъ н цртвуѧ страшно рожтвомь въвѣдѣ не ннъ бо пре вѣкъ рожнисѧ w оц҃а безъ мтре
нн ннъ въ дв҃у въплъщаетсѧ, нъ тъ; [25] приб. по сушьству; [26] сушьство (сушьства);
[27] липсва; [28] приб. чл҃ка; [29—30] въ много безбожнаѧ нмена н; [31] приб. нмъ; [32] тьрпѣ;
[33] въсхыщена; [34—35] посла пьрвое; [36] липсва; [37—38] разм. свое прншьствне; [39] липсва;
[40] Исанѥмь, с което смисълът се изменя; [41] Ѥльмануль(!) В нашия текст стои Ісусь,
което е вероятно грешка на преписвача, тъй като този цитат от пророк Исая е всеизвестен:
[43—43] ретсѧ; [44—45] редактирано: Н прншьдшю врѣменн сѣбытню словесъ нхъ, посла с нбе
архнгла Гавриила н ре ему: Ндн къ бцн Мрнн н рцн ѥн; [46] тн; [47] прабабнаѧ; [48] разру-
шнсѧ (разорнсѧ); [49—50] женою бо процвѣтоша злаѧ н печалнаѧ; [51] оттук нататък Поуче-
нието не се покрива с Поучение за Благовещение.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

СРАВНИТЕЛЕН АНАЛИЗ НА СЪДЪРЖАНИЕТО НА ПАНЕГИРИЧНАТА ЧАСТ НА ТРИОДИТЕ № 645 И № 644 И НАЙ-СТАРИТЕ ТРИОДНИ ПАНЕГИРИЦИ

Съдържание на панегиричната част на триод № 645	Триод № 644	Супр.	Клоц.	Михан.	Гомир.	Ягич.	Хлуд.	Златоструй пълен	Златоструй кратък	Златоструй Хиландарски
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1. Йоан Златоуст- Слово за митаря и фарисея. Человѣка два...	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
2. Йоан Златоуст. Слово за блудния син. Присно оубо...	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—
3. Неделя месопустна. Йоан Златоуст. Слово за второто пришествие. По възʼнесенн господнн...	—	—	—	+	+	+	+	—	+	+
4. Неделя сиропустна. Йоан Златоуст, Слово за светия пост. Гредѣте братіе...	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5. Събота на 1-ва неделя от поста. Слово за Теодор Стратилат. [Якоже снлнеть сльнце..]	+	—	—	—	—	+	—	—	—	—
6. 1-ва неделя. Йоан Златоуст. Слово за бедните и за богатите. Трапезнцн нмають...	+	—	—	+	+	—	—	+	+	+
7. 2-ра неделя. Йоан Златоуст. Слово за Давид, за апостол Павел и за покаянието. Нынѣ слышасте...	+	—	—	—	—	—	—	—	+	+
8. 3-ата неделя. Йоан Златоуст. Поучение за поста и за милостинята. Добро есть пость...	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+
9. Събота на 5-ата неделя. Слово за акатиста [Климент Охридски?] Нынѣ подобно есть намь... (1)	+	—	—	—	—	—	—	—	—	-
10. Събота на 5-ата неделя. Йоан Златоуст. Слово за благовещение. Царскнх таннь... (2)	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—
11. 5-ата неделя. [Йоан Златоуст за имащите благодат... Человеколюбнвы богъ нашь...[	+	—	—	—	—	—	—	+	+	+
12. Събота на 6-ата неделя, Лазаров ден. Климент Охридски. Слово за възкресение Лазарево. Се предптече... (1)	—	—	—	+ ред.	+ ред.	+ ред.	—	—	—	—
13. Събота на 6-ата неделя, Лазаров ден Йоан Златоуст. Слово за Лазар. Все о бозѣ сказанне... (2)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
14. 6-ата неделя, Цветница. Поучение [Климент Охридски?] Братіе преплувшe... (1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Продължение на прил. II

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
15. 6-ата неделя, Цветница. Слово от Климент Охридски. Дньсь сьзнвает' ны братїе... (2)	—	—	—	+	+	+	—	—	—	—
16. Сряда на Страстната седмица. Възношенїе и писанїе от Пилата... Велкодръжавномоу и зѣло чьстномоу...	—	—	—	+ версия	+ версия	—	—	—	—	—
17. Велики четвъртък. Слово за господните страдания. [Климент Охридски?] Дньсь братїе слышасте... (1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
18. Велики четвъртък. Йоан Златоуст. Слово. Хотѣхъ пат'рнаршоу... (2)	—	—	+	+	+	—	+	—	—	—
19. Велика събота. Йоан Златоуст. Слово. Велнка оубо есть тварь... (в останалите — за Велики петък)	—	—	+	+	+	—	+	—	—	—
20. Пасха. Слово без автор [Климент Охридски]. Послоушанте братїе... (1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
21. Пасха. Йоан Златоуст (Климент Охридски?[. Дньсь вьзлюбленнн... (2)	—	—	—	+	+	—	+	—	—	—
22. Пасха. Йоан Златоуст. Слово за възкресение. Въставь г̃ дньсь... (3)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
23. Пасха. Слово на Евсевий Александрийски за слизането на Йоан Кръстител в ада. Вьзлюбленнни добро есть рещи... (4) (В Михан. и в Успенския сборник — за Велики четвъртък).	—	—	—	+	+	—	·	—	—	—
24. Томина неделя. Сказание за антипасха. Тук без автор Ѳомо же единь ... Втората част: Мнозн не слышавьше...	—	—	—	+	+			2/+	2/+	
25. Преполовение. Йоан Златоуст. Слово за раслабления и да не се съди по лицето. Якоже свѣтоноснаа...	—	—	—	+	+	—	—	—	—	—
26. Възнесение. Без автор. [Климент Охридски]. Се наста братїе... (1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
27. Възнесение. Йоан Златоуст. Слово за Възнесение. Свѣтлоє мн... (2)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
28. Петдесетница. Йоан Златоуст. Слово. Дховнѣн благодатн... (1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
29. Петдесетница. Без автор [Климент Охридски?]. Слово за празника. Пресно ожндаен... (2)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

ЗАМЕТКИ К ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА

ВИКТОР В. БЫЧКОВ

Художественно-эстетическое сознание, с древних времен присущее человеку, на различных этапах истории по-разному реализует себя в системе материально-духовных феноменов культуры. Для европейского средневековья наиболее полное и глубокое воплощение оно получило в художественной практике, которая, в свою очередь, активно участвовала в формировании этого сознания. Культура Древней Руси не являлась в этом плане исключением. Самобытное искусство свидетельствует о высоком уровне художественно-эстетической культуры средневековой Руси. Отдавая должное этому искусству и посвящая его исследованию многочисленные научные труды, современная наука все еще мало внимания уделяет анализу другой формы реализации древнерусского художественно-эстетического сознания, которую, в отличие от искусства — художественной практики, можно было бы назвать теоретической.

Достаточно устойчивым и небезосновательным является мнение, что на Руси до XVII в., по крайней мере, не существовало какой-либо достойной внимания теории искусства. Действительно, в поистине огромной и разнообразной древнерусской литературе XI—XVI вв. мы практически не находим специальных сочинений об искусстве. Однако, это еще отнюдь не доказывает отсутствие теоретического интереса к искусству в Древней Руси. Если мы внимательнее вчитаемся в тексты самых различных жанров древнерусской литературы, то с некоторым даже удивлением заметим, что древнерусского человека не только интересовало и волновало искусство своего времени (иначе и не могло быть), но в его сознании существовала целая система взглядов, освещавшая и освящавшая сущностные аспекты искусства своего времени — назначение искусства, его роль в обществе, в системе познания первопричины, его место в мировоззренческой системе своего времени, проблемы прекрасного и возвышенного в искусстве, отношение образа к первообразу и т. п., то есть практически — целая философия искусства. Отдельные аспекты этой философии затрагивались в работах многих современных ученых[1], однако, в целом она еще ждет своих исследователей. Данная статья, естественно, не может претендовать не только на какую бы то ни было полноту освещения этой проблемы, но даже и на полноту ее постановки. Ее автор ставит перед собой более скромную и посильную задачу — на ряде примеров показать, что древнерусская философия

[1] Достаточно сослаться хотя бы на исследования Д. С. Лихачева, Г. М. Прохорова, А. Н. Робинсона, А. С. Демина, А. М. Панченко, на специальные работы Ю. Н. Дмитриева (Теория искусства и взгляды на искусство в письменности древней Руси. — ТОДРЛ, т. IX, 1953) и С. Матхаузеровой (Древнерусские теории слова. Прага, 1976).

искусства не плод досужего воображения современного любителя старины, но реальный факт истории отечественной культуры, достойный самого пристального внимания современной науки. Переходя к конкретному материалу, хотелось бы еще остановить внимание читателя на одном общеизвестном, но по-разному трактуемом факте. Древнерусская философия искусства, как и вообще вся эстетика того времени основывалась главным образом на двух источниках[2] — духовной культуре восточных славян и на философско-эстетических концепциях, воспринятых Русью от Византии в процессе постоянных контактов двух культур часто через посредство староболгарской литературы. В связи с тем, что многие проблемы искусства уже были сформулированы и отчасти решены в Византии задолго до того, как они стали актуальными на Руси, древнерусские книжники вполне естественно при решении их прежде всего обращались к византийскому материалу, часто даже внесознательно, так как хорошо знали его и рассматривали как свое собственное духовное достояние. Факт усвоения духовных достижений одной культуры другой является вполне закономерным в истории культуры, особенно когда речь идет о взаимоотношениях культуры древней с культурой более молодой. Поэтому исследователя древнерусской эстетики не должны ставить в тупик многочисленные реминисценции византийских идей, встречающиеся у русских авторов. Они отнюдь не свидетельствуют о неразвитости теоретического сознания. Просто древнерусские книжники, как полноправные представители средневековой культуры, высоко ценившей традицию, не стремились к изобретению уже изобретенного, а там, где их взгляды совпадали с хорошо известными им взглядами византийцев, использовали их формулировки, как свои собственные. В этом плане, как справедливо отмечал еще Ю. Н. Дмитриев, „для наших целей история того или иного суждения не имеет особого значения. Важно в данном случае то, что суждения высказывались и, следовательно, разделялись русскими авторами“[3], то есть воспринимались ими как их собственные. При этом, как мы увидим, далеко не все взгляды византийцев были восприняты на Руси буквально. Многие из них подверглись существенной переработке, усваивались в новой интерпретации, более приемлемой для русской культуры.

В качестве важной особенности понимания искусства на Руси следует отметить повышенную чуткость русских людей к красоте искусства. Знаменательным в этом плане является общеизвестное осмысление древнерусским летописцем, явно отражавшим разпространенное в то время мнение, причин принятия Русью византийского православия, а не мусульманства или „немецкой“ веры. Византийское богослужение, по мнению летописца, увлекло послов князя Владимира своей зрелищностью и красотой („несть бо на земли такого вида ли красоты такоя“, „не можемъ забыти красоты тоя“)[4].

Встречаясь с произведениями искусства, прежде всего архитектуры и живописи, человек Древней Руси в первую очередь акцентировал свое внимание на их красоте. Его подход к искусству отличался ярко выраженной эстетической реакцией. Если византийцы, восхищаясь ярко произведениями своих зодчих и живописцев, стремились, с одной стороны, осмыслить и описать техническую сторону рассматриваемых произведений, а с другой — дать часто развернутые толкования, как правило, духовно-символи-

[2] Подробнее см.: В. В. Бычков. К вопросу о древнерусской эстетике (Методологические заметки). — Старобългарска литература, № 16, 1984, 18—25.
[3] Ю. Н. Дмитриев. Указ. соч., с. 111.
[4] Повесть временных лет, год 6495.

ческого характера[5], то древнерусский писатель, напротив, считал достойным внимания и восхищения, в первую очередь, собственно эстетические аспекты искусства, которые он пытался выразить такими оценками, как „велми красен", „чюдно велми", „дивно видение" и им подобными.

Ю. Н. Дмитриев в цитированной выше статье приводит подборку эстетических оценок искусства летописцами XIII века. Напомню некоторые из них. Церковь Судомира была „велика и предивна сияюще красотою"; все приходящие в церковь архангела Михаила в Смоленске „дивится изрядной красоте ея"; в ростовский собор, обновленный епископом Кириллом, многие приходили, „хотяще видети украшения святыя церкви. . .Бысть бо украшение ея чюдно зело"[6].

Русский путешественник не уставал удивляться их красоте. Стефана Новгородца (сер. XIV в.), автора „Хождения" в Царьград, восхищает и статуя Юстиниана („велми чуден"), и украшенные искусной резьбой колонны на площадях, и мраморная облицовка храмов, и красота монастырей. Вот характерный для того времени образец описания Стефаном Студийского монастыря: „Церковь же та велика велми и высока, полатою сведена, иконы в ней, аки солнце сияют, велми украшены златом, а дно церковное — много дивитися: аки женчюгом иссажена, и писцу тако не мощно исписати. Тако же и трапеза, иде же братия ядять. Велми чюдно, паче инех монастырей, стоит на краи, близ Златых врат"[7]. В монастыре Пантократора Стефана восхищает красота мозаик. Монастырь этот, пишет он, „велми красен, а церковь мусеею удивлена изовну, аки сиаеть"[8]. Новгородского автора XIV в. в архитектуре и живописи привлекает, в первую очередь, их внешняя красота, которая сразу же возбуждает определенный эмоциональный отклик зрителя. В данном случае восхищение (удивление). Вполне понятно поэтому, что у него „удивлена" соответствует по смыслу современному термину „украшена", то есть акцент делается на эмоциональном аспекте воздействия искусства на зрителя.

Интересно отметить, что для древнерусского человека эмоциональный аспект выступает на первый план при столкновении практически с любыми эстетическими феноменами. Так, возвышенное достаточно регулярно описывается в древнерусской литературе по результату его воздействия на субъект восприятия, а для его обозначения средневековый писатель считает наиболее подходящим термин „ужасное", имевший в старославянском языке семантику, отличную от современной. В „Житии Сергия Радонежского" явление светозарного ангела описывается очевидцем как „ужасно бо видение и не исповедимо"[9]. Другой очевидец чудесного явления огня в алтаре, „сиа зря, ужаса и трепета испонь бяше и в себе дивяся"[10]. В том же плане воспринимает Сергий и явление ему Богоматери: „посещение чюдно хощеть нам быти и ужасно"[11].

Человек древней Руси глубоко чувствовал именно красоту искусства. Она составляла важную часть его духовного мира. Рассказывая о пожаре Москвы, автор начала XV в. в первую очередь сожалеет о гибели московской архитектуры, придававшей „красоту и величие городу": „Жалостно

---

[5] Подробнее см.: В. Бичков. Проблеми на изкуството в ранновизантийската естетика. — Проблеми на изкуството, 1984, 1, 41—44.

[6] Цитируется по работе: Ю. Н. Дмитриев. Указ. соч., 113—114.

[7] Памятники литературы Древней Руси (в дальнейшем сокращенно — ПЛДР). XIV — середина XV века. М., 1981, с. 36.

[8] ПЛДР. XIV — середина XV века, с. 38.

[9] Там же, с. 384.

[10] Там же, с. 402.

[11] Там же, с. 394.

же бе зрети, — пишет он, — иже многолетними времены чудныа церкви съзидани бяхуть и высокими стоянми величества града украшаху в един час в пламы въсходяща, также величество и красота граду и чюдныя храмы огнем скончающеся“[12].

Неизменное и широко распространенное по всей Руси увлечение красотой искусства, поддерживаемое и официальной церковно-государственной эстетикою, достойно тем большего внимания, что оно соседствовало с резко негативным отношением к видимой красоте, активно пропагандируемым идеологами монастырской эстетики аскетизма.

Главный вдохновитель „нестяжателей“ Нил Сорский, продолжая традиции „эстетики отрицания“ раннехристианских апологетов[13] и византийских подвижников[14], признавал только сугубо духовные ценности, с презрением относясь к видимой красоте „мира сего“, как быстро преходящей: „Се бо зрим во гробы и видим созданную нашу красоту безобразну и бесславну, не имущу видениа; и убо зрящи кости обнажены, речем себе: кто есть цар или нищ, славным или неславным? Где красота и наслажденна мира сего? Не все ли есть злсобразие и смрад?“ (Устав, 7)[15].

В отношении видимой красоты солидарен с Нилом и его идейный противник Иосиф Волоцкий. Со ссылкой на постановления VII Вселенского собора и византийских подвижников он запрещает клирикам и инокам украшать себя „одеждами красными и светлыми“[16]. При этом он указывает на древнюю традицию — первые иноки и священники, по свидетельству отцов церкви, „в смиренней и худей одежди жительствоваше“, „рубища бо вехта и искропана ношаше“. Этой невзрачной одеждой снискали они себе вечную славу на небесах, а красивой одеждой человек славится только среди людей[17]. Красота одежд, по мнению Иосифа, опирающегося в этом на Ефрема Сирина, знаменует наготу духовную („наг есть божественыа одежа“)[18], которой страшились древнерусские книжники и подвижниками больше всего. Не прилично, полагал Иосиф, „краситеся ризами тлимыми“, памятуя о страданиях и смерти Христа или размышляя о грядущем страшном суде[19].

Против каких бы то ни было украшений быта и церковного культа последовательно боролся Нил Сорский, полагая красоту „дьявольским ухищрением“, активно отвлекающим ум человека от „духовного делания“. Опираясь на крайне ригористическую древнюю монастырскую традицию, он полемизирует с основной линией древнерусской эстетики, поощрявшей красоту искусства, утверждая, „яко не лепо чюдитися делом человеческих рук и о красоте здании своих величатися“[20]. Эта ригористическая тенденция, пришедшая на Русь из монастырей Византии, не пользовалась популярностью ни в самой митрополии, ни тем более на Руси, хотя и поддерживалась постоянно определенной частью „черного“ духовенства. Самим фактом своего существования и полемической заостренностью против основного направления древнерусской эстетики ригористическая тенденция только способствовала развитию и активизации этого направления.

---

[12] Там же, 250—252.

[13] Подробнее о ней см.: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности. II—III века. М., 1981, с. 166 и далее.

[14] См.: Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984, 530—532.

[15] Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912, с. 66.

[16] Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, с. 306.

[17] Там же.

[18] Там же, 306—307.

[19] Там же, с. 307.

[20] Нила Сорского Предание и Устав, с. 8.

Аскетические идеалы, особенно в сфере эстетического сознания, были по природе чужды древнерусскому человеку, сохранявшему на протяжении всего средневековья многие старославянские (дохристианские) обряды, праздники, обычаи с их яркой, насыщенной красочностью и зрелищностью. Поэтому и в христианском культовом искусстве его, прежде всего, увлекала внешняя красота, возбуждавшая непосредственную эмоциональную реакцию (удивление, восхищение, радость). Абстрактная, не облеченная в конкретно-чувственные формы искусства христианская духовность плохо усваивалась человеком Древней Руси, поэтому он, может быть значительно чаще, чем византиец, обращался в поисках духовной пищи к искусству, и наделял его красоту большей значимостью, чем это было принято в Византии. За внешней красотой искусства на Руси усматривали особую глубину, которую трудно было описать словами, но можно было хорошо почувствовать. Не случайно в народе художников почитали наряду с книжниками мудрецами, а в их искусстве видели проявление премудрости. В известном письме к Кириллу Тверскому Епифаний Премудрый почтительно именует Феофана Грека „преславным мудрецом“ и „философом зело искусным“. Дар мудрости считался необходимым и живописцу, и писателю[21]. Но если „книжная мудрость“ была доступна на Руси только немногим, то „премудрость иконная“ беспрепятственно вливалась в душу практически каждого древнерусского человека, сопровождая его и в храме, и дома. В его представлении любое настоящее искусство было неотделимо от красоты и мудрости. Художник почитался на Руси за то, что он мог на основе дара мудрости созидать красоту.

В качестве одной из главных задач своей деятельности древнерусский книжник, например, считал выражение идеала создание идеальных образов, выявление красоты изображаемых персонажей. Именно в этом и состояла его мудрость. Инок Фома в „Слове похвальнам о Великом князе Борисе Александровиче“ задается целью облечь князя „честною багряницею“, „в лепоту украшая его“[22]. Смысл экномия, как литературного жанра, он усматривает в сознательной идеализации своего героя, в плетении ему „золотого венка“ только из его добрых деяний. Все остальное сознательно опускается, чтобы не обезобразить красоту венца: „Понеже бо царский венець кто хощет составити, и да сбираетъ драгое камение бесценное, и да не примеситъ къ светлому тому камение темнаго камениа, ни иного ничего же. И аще ли примесить, но да безс красоты сотворить лшение то светлое и да всю лепоту венца того без лепоты сотворить“[23]. *Красота воспринималась на Руси как выражение истинного и сущностного.* Негативные, неблаговидные явления рассматривались как отступление от истины, как нечто преходящее, наносное, не относящееся к сущности и поэтому фактически не имеющее бытия и недостойное быть изображенным. Искусство в понимании средневекового человека выступало носителем и выразителем вечного, непреходящего, неких абсолютных ценностей, которые на феноменальном уровне выступали в форме прекрасного. В этом и заключалась софийность искусства для древнерусского человека.

Искусство и мудрость видились человеку Древней Руси неразрывно связанными; а сами термины воспринимались почти как синонимы. Искусство не мыслилось не мудрым. И это относилось в равной мере к искусству слова, иконописания или зодчества. Приступая к своему труду, раскрыв первый лист чистого кодекса или рабочей „тетрадки“ русский книжник про-

[21] Ср.: ПЛДР. XIV — середина XV века, с. 260.
[22] ПЛДР, вторая половина XV века, с. 302.
[23] Там же, с. 304.

сил у бога дара мудрости, дара слова и эта мольба отнюдь не была только традиционной данью риторской моде своего времени. В ней заключалась истинная вера в божественность творческого вдохновения, в высокое назначение искусства.

Средневековый человек знал две мудрости — человеческую и божественную, и обе связывал с искусством. В идеале, по Епифанию Премудрому, настоящий писатель должен иметь первую и быть одаренным второй. К человеческой мудрости, необходимой для книжника, Епифаний относит гуманитарные науки античности, и прежде всего, грамматику, риторику и философию. Без знания этих наук древнерусский книжник не считал возможным браться за перо. Общим местом поэтому в русских текстах, особенно у авторов агиографии, берущихся за изображение самой святости, становится обращение к читателю с просьбой-мольбой простить их за грубость ума и невежество в слове. В настоящий энкомий писательскому делу, его сложности, возвышенности и мудренности превращается такая самоуничижительная мольба к читателям Епифания в начале „Жития Стефана Пермского“: „Но молю вы ся боголюбци, дадите ми простыню, молитуйте о мне: аз бо есь умомь груб, и словом невежа, худ имея разум и промысл вредоумен, не бывшу ми во Афинех от уности, и не научихся у философов их ни плетениа, ни ветеских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философья, ни хитроречия не навыкох, и спроста — отинудь весь недоумения наполнихся“[24].

К человеческой мудрости относит Епифаний и подготовительный труд писателя — сбор фактического материала на основе своих личных воспоминаний и опроса очевидцев событий, о которых необходимо писать. Так приступая к написанию „Жития Сергия Радонежского“ Епифаний собрал все то, что узнал от старцев, лично знавших Сергия в разные периоды его жизни, а также вспомнил то, что „своима очима видех, и елика от самого устъ слышах“[25]. Охватив затем внутренним взором весь собранный материал, средневековый писатель ощущает, что только человеческой мудрости ему не хватает для осуществления грандиозного писательского замысла: „Ино къ множеству трудов старьчих и къ великым исправлениемь его възирая, акы безгласенъ и безделенъ в недоумении от ужасти бывая, не обретаа словес потребных, подобных деянию его. Како могу азъ, бедный, в нынешнее время Сергиево все по ряду житие исписати и многаа исправлениа его и незачетныя труды его сказати? Откуду ли начну, яже по достойнству деяниа того и подвигы послушателем слышани вся сътворити? Или что подобает пръвие въспомянути? Или которая довлеет беседа к похвалениемь его? Откуду ли приобрящу хитрость да възможна будет к таковому сказанию? Како убо таковую, и толикую, и не удобь исповедимую повемь повест, не веде, елма же чрез есть нашу силу творимое? Яко же не мощно есть малей лодии велико и тяшько бремя налагаемо понести, сице и превъсходит нашу немощь и ум подлежащая беседа“)[26]. Епифаний мастерски вскрывает психологию творческого процесса писателя, его страстное желание выразить в слове социально значимые известные ему знания („аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утешение вкупе списателем, сказателем, послушателем“)[27], мучительные поиски художественных средств выражения (с чего начать, как построить композицию, какие слова использовать и т. п.) и сомнения в соразмерности своих сил поставленной задаче.

[24] Древнерусские предания (XI—XVI вв.). М., 1982, с. 161.
[25] ПЛДР. XIV — середина XV в., с. 260.
[26] Там же.
[27] Там же, с. 258.

Два желания борются в душе писателя: донести до читателя свои знания, ибо они полезны ему, или молчать, ощущая недостаточность своего писательского таланта. „О, възлюблении! — обращается Епифаний к читателям, — Въсхотех умлъчати многыа его добродетели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостоиньство мое запрещает ми млъчати. Помыслъ болезный предваряет, веля ми глаголати, скудость же ума заграждают ми уста, веляще ми умолъкнути. И поне же обдръжимь есмь и побеждаемь обема нуждама, но обаче лучше ми есть глаголати, даприиму помалу некую ослабу и почию от многъ помыслъ, смущающих мя, въсхотевъ нечто от житиа святого поведати, сиречь от многа мала“[28]. Эти искренние строки древнерусского книжника, описывающие его муки творчества, по силе и глубине проникновения в свой внутренний мир напоминают лучшие страницы „Исповеди“ крупнейшего писателя раннего средневековья Аврелия Августина.

И вот, в ситуации, когда писателю есть, что сказать, и он уже не в состоянии молчать, он обращается со словами мольбы о помощи к богу, и по глубокому убеждению древнерусского книжника, на него сходит божественная премудрость, одаряя его словом, раскрывающим уста. „. . .и молюся ему, — пишет Епифаний, — преже прося у него слова потребна; аще дасть ми слово надобно в отверзание уст моих, как отверзал Он уста пророкам. Тем же отверзу уста моя, и наполнятся духом, и слово отригну“[29]. Епифаний прекрасно выразил здесь характернейшую черту средневекового понимания творчества. Для всей христианской эстетики аксиоматична мысль о единственном творце в универсуме — боге. Человеческое творчество — лишь отражение божественного и в полной мере возможно только при божественной помощи, когда дух творчества снизойдет на мастера, „отверзет“ уста его, вдохновит на творчество. На вере в божественное вдохновение основывалась средневековая, и в частности древнерусская, философия искусства. По глубокому убеждению средневекового книжника бог может творить все. Он может даровать прозрение слепым, слух глухим, речь немым, исцеление увечным и творческую мудрость писателю. „Сице может и мое неразумие вразумити, и моему недоумению умение подати“, — пишет Епифаний, и когда на писателя „милости его благыя и благодати его сладкыя“[30], только тогда может он приступить к работе с надеждой на создание мудрого („хитрого“) произведения, в котором каждое слово будет на своем месте и будет значимо.

Обостренное чувство слова (ибо настоящее слово — дар божественной премудрости), благоговение перед ним особо отличало эпоху Епифания и Андрея Рублева. „Пищу убо аггельскую, — писал Епифаний, — Писании духовна словеса нарицаютъ, им же душа наслажается, внимающа умом, и яко пищею тело, тако и словом укрепляема бывает душа. Сладость бо словесную Давидъ вкусивъ, удивляяся, к богу глаголет: „Коль сладка гръстани моему словеса твоя, паче меда устомь моим!“[31] Д. С. Лихачев связывает это особое внимание к слову в русской литературе к. XIV — нач. XV вв. с проникновением на Русь исихастских идей, ориентировавших все средства выражения на достижение состояния „безмолвия“, самоуглубленности, созерцательности. „Безмолвие“ исихастов, — пишет он, — было связано с обостренным чувством слова, с осознанием особой тайнственной силы слова и необходимости точного выражения в слове сущности явления, с

[28] ПЛДР. XIV — середина XV века, с. 416.
[29] Древнерусские предания, с. 162.
[30] ПЛДР, XIV — середина XV века, с. 262.
[31] Там же, с. 408.

учением о творческой способности слова"[32]. Во многом отсюда происходит и софийность лучших образцов древнерусской словесности и древнерусского искусства в целом.

Андрей Рублев не оставил после себя „кардиограммы" творческих исканий и переживаний, подобной епифаниевской, но высочайший артистизм, с которым выражена главная идея в его „Троице", позволяет предположить, что он боролся с самим собой за каждую линию, форму, оттенок цвета в поисках божественной гармонии с неменьшей страстью и напряжением всех духовных сил, чем Епифаний в борьбе за слово. Сила и непреходящая значимость древнерусского искусства в его софийности — удивительном умении с помощью чисто художественных средств выразить на сущностном уровне высочайшие духовные ценности своего времени без примеси преходящего бытовизма в модусе их общечеловеческой значимости.

Прежде всего своей софийностью привлекает к себе древнерусское искусство и человека XX столетия, но особо остро ее ощущали люди сревневековой Руси. Красоту культового искусства уже автор „Повести временных лет" непосредственно связывал с божеством. Неописуемая красота храмового действа в Константинополе выступала в его глазах главным доказательством божественного присутствия („токмо то вемы, яко онъде богъ с человеки пребывает")[33] и, соответственно, истинности византийской веры.

Для средневекового человека эстетические ценности выступали важным гарантом ценностей религиозных и в масовом сознании того времени они практически были слиты воедино. В одном из посланий начала XV в. мы читаем о церкви как духовном институте: „а церковь божия. . .светится паче солнца, яко сущее небо земное украшена, и красящися непобедимым благолепием православия"[34]. В уже упоминавшимся энкомии инока Фомы середины XV в. речь идет о реальном храме, сооруженном князем Борисом Александровичем: „И устрои имъ храмъ среди своего двора от кавени белаго, и украси в немъ иконами, и златом и жемъчюгомъ, и каминиемъ драгымъ, и паникадилами, и свещьми. . . Ни умъ человечьи не дотечетъ, ни языкъ известовати тоя красоты не можетъ; но понеже земънымъ человекомъ в томъ храме стояти, яко же и на небеси мнетится"[35]. Мы видим, что и в том, и в другом случаях (а оба они типичны для древнерусской культуры) эстетические ценности привлекаются книжниками (в одном случае на вербальном уровне, в другом — на визуальном) для выражения религиозных ценностей, которые в тот период почитались главными в духовной культуре. Таким образом, именно „неописуемая" красота искусства, доставлявшая „невыразимую" радость и наслаждение средневековому зрителю, являлась для древнерусского человека свидетельством духовной наполненности и высокой значимости искусства, его *софийности*.

Прекрасное в древнерусской эстетике практически нераздельно со светом и сиянием. Красота излучается как свет, настоящее произведение живописи, архитектуры и словесного искусства сияет красотой и в переносном, и в буквальном смысле слова. Как пишет инок Фома, все построенное князем Борисом Александровичем „облиставаеть, и яко же некаа денница или яко некай венецъ благолепенъ"[36].

---

[32] Д. С. Лихачев. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962, с. 86.

[33] ПВЛ, год 6495.

[34] Цит. по: Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.—Л., 1955, с. 244.

[35] ПЛДР. Вторая половина XV века, с. 294.

[36] Там же, с. 300.

Культ огня и света, присущий в той или иной форме всем народам древности и средневековья[37], был распространен и среди славянских народов еще до принятия ими христианства. Христианство принесло с собой идею внутреннего, духовного света, которую активно подхватили и развивали в своих сочинениях русские книжники и многие идеологи подвижнической жизни. Особое распространение на Руси световая эстетика и метафизика получили с XIV в. после проникновения в русскую культуру паламитской концепции „фаворского света" — нетварного сияния божественной энергии, превосходящего всякий ум и всякое чувство, но доступного восприятию даже чувственным зрением при помощи божественной благодати.

Русскому средневековому массовому сознанию ,мало изощренному в идеалистических тонкостях греческой богословской мысли, и всегда прочно стоявшему на материалистической основе, импонировал в паламизме как раз момент возможности конкретно-чувственного восприятия „духовного света", его узрения обычными глазами, а не каким-то мало понятным „духом".

Древнерусского человека восхищает и доставляет ему эстетическое наслаждение, прежде всего, видимое проявление „духовного света". Наряду с верой в духовные сущности, воспринятой от византийцев, он страстно верит и в их материализацию, доступную конкретно чувственному восприятию. Эта вера выражена в Послании Василия Новгородского к Федору Тверскому. Новгородцы XIV в. верили, как известно, не только в духовный рай, но и в рай земной, до которого, как они считали, добирались их отважные земляки. Главной характеристикой этого рая выступал видимый свет в его предельной яркости — „светлость неизреченная": „И свет быст в месте том самосиянен, яко не мочи человеку исповедати", „свет бысть многочастный, светлуяся паче солнца"[38]. Он и доставлял неземную радость, удостоившимся видет его, но практически был недоступен живым людям.

Согласно агиографу Богоматерь является Сергию Радонежскому в ослепительном сиянии: „И се свет велий осени святого зело, поче солнца сиающа; и абие зрит пречистую с двема апостолома, Петром же и Иоанном, в неизречинней светлости облистающася"[39].

Об идеальном грядущем царстве света страстно мечтал древнерусский человек, „егда вся земля просвещена будет светом неизреченным, исполнена радости и веселия"[40].

Представления о чувственно воспринимаемых материализациях „духовного света" были широко распространены в средневековой Руси, оказывая сильное влияние на художественную практику, в частности на архитектуру и живопись. Любой внимательный зритель обращает внимание на до тонкостей продуманную организацию световой среды в древнерусских храмах и на повышенную светоносность древнерусской иконописи периода ее расцвета (особенно иконы Андрея Рублева, Дионисия и мастеров его круга).

Важной опорой для древнерусских мастеров без сомнения служила философско-религиозная мысль того времени, которая достаточно регулярно обращалась к метафизике света. Конечно, здесь речь шла в первую очередь о свете *„умопостигаемом"*, но, тем не менее, — *о свете*, и каждый художник стремился выразить этот свет доступными ему средствами архитек-

---

[37] См. подробнее: Д. Д. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1983, 569—607.
[38] ПЛДР. XIV — середина XV века, с. 46.
[39] Там же, с. 394.
[40] Там же, с. 48.

туры или живописи, то есть „перевести“ его на чувственновоспринимаемый язык своего вида искусства.

Излагая во втором Слове против новгородских иконоборцев тринитарный догмат, Иосиф Волоцкий по сути дела указывает на одну из возможных художественных реализаций темы „Троицы“ в живописи. В своем изложении догмата он делает сильный акцент на световом начале триединого бога. Из одиннадцати эпитетов в одном из развернутых определений бога Иосиф четырьмя подчеркивает его световую природу: он — „трипросветлен. . . трисолнечен. . . трисиянен, трисветен“ (347)[41]. Описание каждой из ипостасей „Троицы“ Иосиф также начинает с обозначения светового начала: “И первый великий истинный свет есть отець бог. . .“; „Свет же сын, яко же рече сам: „Аз есмъ свет миру“. Свет истинен от света истинна (347). Сын родился от Отца как луч от солнца и в нем постоянно пребывает: „яко же лучя от солнца исходяща[42] и в солнце пребывающе, и мир просвещающа, и от солнца неразлучающася“ (там же). „Свет же — по Иосифу, — и дух святый. . .“ (348). Читая эти определения, невольно вспоминаешь „Троицу“ Андрея Рублева, живопись которого Иосиф хорошо знал и высоко ценил. Так и кажется, что тонко сгармонизированные чистые, светоносные цвета этой иконы побудили волоколамского книжника, выступавшего в защиту икон, осветить традиционный „символ веры“ новым, почерпнутым не в последнюю очередь и от живописи художественным сиянием.

Световая эстетика Древней Руси была той сферой, в которой теснейшим образом слились, взаимно обогащая друг друга, философско-эстетическая мысль и художественная практика. Совершенно ясно, что приведенная выше интерпретация тринитарного догмата Иосифом Волоцким или световые теории древнерусских последователей исихазма оказывали сильное влияние на художественную практику, что неоднократно отмечали искусствоведы, и что имеет важнейшее значение для правильного понимания путей развития русской художественной культуры. Не менее важным, однако, представляется мне и обратное влияние художественной практики, „философии“, возникшей и сформировавшейся на языке красок и форм, а если брать шире, то — на художественном языке всех видов древнерусского искусства, на философско-эстетическую мысль русского средневековья. Если под „философией“ понимать не только некую формально-логическую систему закономерностей, но и, что более подходит для средних веков, некую „мудрость культуры“ того или иного исторического периода, то в Древней Руси эта „философия“ чаще в своем более полном виде выступала в художественной форме, чем в вербальных текстах. Скажем, в „Троице“ Рублева традиционной тринитарной проблеме с помощью художественных средств живописи придано такое высокое общечеловеческое философское звучание, до которого ее не удавалось поднять не только русским, но, пожалуй, и византийским мыслителям. Поэтому вполне закономерной представляется постановка вопроса о влиянии философии, воплощенной в древнерусском искусстве, на теоретическую мысль того времени, однако, здесь не место останавливаться на этой проблеме подробнее. Возвращаясь непосредственно к проблематике данной статьи, следует еще раз отметить, что свет, как одна из главных модификаций прекрасного, играл важную роль и в эстетических представлениях, и в художественной культуре средневековой Руси.

[41] „Слова“ о почитании икон Иосифа Волоцкого цитируются по Приложению № 17 к монографии Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье. „Антифеодальные еретические движения“ с указанием в скобках страницы этого издания.

[42] Византийские богословы упрекнули бы Иосифа за некорректное использование этого термина применительно к Сыну. „Исхождение“ по византийской догматике атрибут только Духа Святого.

Восхищаясь красотой храмов, древнерусские писатели не забывали указать на живопись и, прежде всего, на иконы, как на важнейший элемент этой красоты. На протяжении всего русского средневековья иконы и росписи пользовались широкой популярностью. На Руси они, пожалуй, еще в большей мере, чем в Византии, выполняли функцию „книги для неграмотных". Наглядность и яркая красочность икон давали душе русского человека значительно больше, чем не всегда понятные библейские тексты, звучавшие в храмах. Однако древнерусская культура не ограничилась только этим уровнем восприятия иконописи. На основе византийских теорий образа и изображения[43] древнерусские мыслители разработали теорию иконы, которая на протяжении всего средневековья определяла практику использования на Руси религиозных изображений. Наиболее подробно она была изложена только в конце XV — нач. XVI вв. в известных „Словах" об иконах Иосифа Волоцкого, направленных против иконоборцев, однако анализ древнерусской художественной культуры ясно показывает, что руководствовались ей на Руси задолго до ее словесного оформления Иосифом. Остановимся кратко на основных положениях этой теории, занимающей видное место в древнерусской эстетике и помогающей понять особую любовь и уважение средневекового славянина к изображениям.

Для древнерусского мыслителя создание изображения освящено божественным авторитетом. По глубокому убеждению Иосифа „образы и подобиа. . .сам бог повелел есть творити в славу свою, и того ради умом въздводится к богу". Поэтому иконы следует почитать и поклоняться им, но — не обоготворять, как это делали эллины (326). Со ссылкой на Ветхий Завет он показывает, что литые, деревянные и вышитые изображения имелись уже и в древнееврейском храме, тем более их следует иметь в христианских церквах (333). Здесь он обращается к исторической традиции.

Иосиф напоминает предание о „нерукотворном" образе, повествующее о том, что Исус сам „на плащаници въобрази пречистый свои образ единемь точию прикосновением" и послал это изображение больному царю Авгару. Увидев это, ученики Христа стали писать его изображения и завещали поступать так и потомкам (336). После смерти Христа апостолы, пишет Иосиф, повелели евангелисту Луке „написати на иконе пречистый его образ" и поклоняться ему. Лукой, по преданию, была написана и первая икона Богородицы (334). С тех времен укрепилась традиция писания икон и христиане должны ее неуклонно поддерживать, считает Иосиф. Идея традиции, предания, лежавшая в основе любой средневековой культуры, служила древнерусским мыслителям важным аргументом в защиту религиозных изображений. Апостолы, отцы и учители церкви,—пишет Иосиф.—„предаша нам в святых церквах, и на северной и на западной и на всех стенах живописати всечестныа и святыа образы бога же и владыкы и святых его, и поклонятися и почитати (343).

Из многочисленных функций, выполнявшихся изображением в восточно-христианских культурах и подробно проанализированных византийцами еще в VIII—IX вв., Иосиф выдвигает на первый план поклонную. Для него религиозное изображение прежде всего объект поклонения и почитания. Поклонение же в средневековой Руси служило главным выражением высокой степени достоинства объекта поклонения, его святости.

---

[43] Подробнее о них см.: В. В. Бичков. Византийска естетика. С., 1984, 100—132; V. V. Byčkov. Die philosophisch-ästhetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites. — In: Der byzantinische Bilderstreit. Leipzig, 1980, 58—72; В. Бычков. Теория образа в византийской культуре VIII—IX веков. — Старобългарска литература, кн. 19, 1986.

Иосиф различал два вида поклонения — „телесное“ и „мысленное“: „покланяйся сим душею мыслене, телом чювьствене“, полагая, что истинное поклонение должно включать оба компонента. Сам акт поклонения осмысливается Иосифом как созерцание, реализующееся одновременно на двух уровнях, когда чувственное зрение направлено на икону, а духовное („зрительнсе ума“) — на ее архетип: „. . .тогда всем сердцемь твоим и умом помышлениемь да въздееши зретельное ума к святей единосущней и животворящей троицы, в мысли твоей, и в чистом сердци твоем, . . .чювственей же очи да въздееши к божественей и всечестьней иконе святыя и единосущныа и животворящиа троица, или богочеловечьнаго образа господа нашего Иисуса Христа или пречистыа его матери“ (351).

Акт поклонения изображению неразрывно связывается Иосифом с созерцанием иконы, результатом которого должно стать „мысленное“ узрение духовного архетипа, то есть доступное человеку постижение его. Соответственно и поклонение по устойчивой, идущей от патристики традиции направлено в конечном счете не на само изображение, а на первообраз.

В иконах „иже в честь и славу божию сътворены“ — пишет Иосиф — мы поклоняемся „ни злату, ни шаром, ниже древесем и иным вещем, но Христу и святым его“ (332). „Се бо почесть иконная, — пишет он далее — на пръвообразное въсходит, и в иконах и иконами почитается и поклоняется истинна“ (337)[44].

Поклонная, то есть культовая, функция изображения у Иосифа теснейшим образом связана с религиозно-гносеологической. Поклонение в идеале может и должно привести к некоему контакту с духовным абсолютом, к его иррациональному постижению. Икона осмысливается как важнейший посредник между человеком и богом, с ее помощью ум верующего, по убеждению Иосифа, от видимого изображения возводится к первообразу: „И от вещнаго сего зрака възлетаеть ум наш и мысль к божестъвенаго онаго изъображения“ (336)[45]. Показательно, что древнерусский мыслитель вспоминает здесь о красоте изображения, хорошо, видимо, сознавая, что она играет отнюдь не последнюю роль в реализации анагогической функции изображения.

Таким образом, в сознании древнерусского человека икона выступала одним из важных путей к абсолюту. При этом на Руси высоко ценилась не только направленность этого пути снизу вверх (от человека к „горнему миру“), но и обратная — от бога к человеку. Бог же понимался средневековым русским сознанием как средоточие всех позитивных, доведенных до предела идеализации свойств человека, то есть выступал идеалом, предельно удаленным от человеческого земного бытия. Среди главных его характеристик, как мы уже отчасти убедились из приведенных выше цитат, чаще всего фигурируют святость, „честность“ и чистота – главные ценности, на которых основывается религия. Икона, по мнению Иосифа, отличается от идола своим первообразом: „божественых бо икон и пръвообразное свято есть и честно, идольское же пръвообразное сквернейша суть и нечиста“ (333). Идеальные свойства первообраза, по представлениям средневековых людей, передавались, хотя и далеко не в полной мере, и образу, поэтому иконы на Руси воспринимались также как „пречистые“ и святые.

На Руси всегда помнили о высокой нравственности искусства, о чем убедительно свидетельствуют в первую очередь сами памятники древнерусского искусства (живописи, архитектуры, словесных искусств). Соот-

[44] Ср. в другом месте: „почесть иконная на первообразное преходит“ (336).
[45] Эта же мысль дословно повторяется и в другом „Слове“ (373).

ветственно и создавать такое искусство, по убеждению человека Древней Руси, могли только люди, обладавшие высокой чистотой душевной. По мнению Епифания Премудрого, никто не достоин браться за перо, „неочищену имея мысль внетрьняго человека“[46]. Поэтому любой древнерусский книжник, зодчий или живописец не приступал к работе, не помолившись об очищении души своей, просвещении сердца и даровании разума.

С душевным трепетом брался древнерусский иконописец за работу, ибо был глубоко убежден, что спустя какое-то время творение его рук наполнится божественной энергией, которая через им написанное изображение будет переходить к людям, творить чудеса.

О харисматической функции изображения писали еще раннехристианские мыслители. Византийцы постоянно помнили о ней, хотя в развернутых теориях образа иконопочитателей VIII—IX вв. она занимала очень скромное место, на что были свои объективные причины. На Руси же эта функция икон постоянно выдвигалась на первое место, активно подкрепляя поклонную функцию. Практически на протяжении всего средневековья древнерусское массовое сознание наделяло икону божественной благодатью и, соответственно, чудодейственной силой, что было закреплено и в теоретических трактатах того времени. Отстаивая почитание икон, Иосиф Волоцкий неоднократно утверждает, что „благодать божиа“ приходит через них и творит „неизреченнаа чюдеса и исцелениа“ (334, ср.: 333, 336, 337). По мнению древнерусского мыслителя, и в этом он резко расходится с византийскими теоретиками, которые обвинили бы его за это в ереси, божество неотделимо от иконы.

Соотношение божественного и материального в иконе Христа представляется Иосифу адекватным соотношению в нем двух природ. Как в Иисусе божество было неразлучно с плотью—пишет он,—„тако и пречистый его образ, аще и от тленных вещей устрояется, но отнелиже въбразится от каковы вещи, оттоле божество его неразлучно пребываеть от него“ (337). Эта еретическая, с точки зрения византийской ортодоксии, мысль, против которой активно выступали в свое время византийские иконопочитатели, явно импонировала самым широким кругам древнерусского населения, часто поклонявшегося и христианским иконам наподобие языческих идолов.

Призывая поклоняться иконе Богородицы, „яко же самой оной, а не иной“, Иосиф рассказывает какое-то апокрифическое предание о том, что когда евангелист Лука написал икону Богоматери и принес ее показать ей, „она же очи свои възложившу на ту и глагола благоговейне и с властью: благодать моя с тою. И быст слово дело, и чюдеса и знамения и тмы чюдотворения быша от пречистыа иконы от того часа и до ныне, идеже аще въобразиться пречистый ея образ, тамо и благодать ея приходить пречестно сдействующи иконе божиа матере“ (337).

Столь сильное внимание на Руси к харисматической и, соответственно, чудодейственной функциям иконы вплоть до утверждения нераздельности „божества“ и иконного изображения возникло несомненно в результате сильнейшей трансформации христианства на Руси под влиянием восточнославянского, дохристианского мировоззрения, продолжавшего существовать в русской культуре на протяжении всего средневековья. Факт этот необходимо постоянно иметь в виду исследователям древнерусской духовной культуры и искусства.

Не следует, однако, излишне упрощенно понимать приведенные мысли Иосифа. Он сам неоднократно предупреждает об этом. Благодать наличест-

[46] ПЛДР. XIV — середина XV века, с. 406.

вует в иконе, но не в самом веществе (красках, доске или левкасе), а в зрительном образе, который может быть нанесен на любое вещество. В этом плане икона, по мнению Иосифа, ничем не отличается от евангельского текста — и там, и там представлены подобные образы, изображающие одно и то же — земную жизнь Христа: „Ничто же бо разньства в них, яко оба едину повесть благовествуют, ибо словописец написа еуангелие и в нем написа все, еже в плоти смотрение Христово, и предасть церкви, подобне и живописець творит, написав на дъсце все плотское Христово смотрение и предасть церкви, и еже и еуангелие словом повествуеть, сие живописание делом исполняет". И как в иконе почитают не доску и красочный слой, а образ, так и в евангелии — не бумагу или чернила, а повествовательное изображение (338). Это сближение и приравнивание словесного и живописного образов характерно для древнерусской эстетики, хотя восходит оно еще к периоду византийского иконоборчества.

И словесный образ, и живописное изображение одинаково высоко ценились на Руси. Однако живопись, как и зодчество, оценивалась средневековым русским человеком нередко выше слова, как более конкретные, материальные, связанные с видимыми затратами труда — как реальное дело. „Человек, который не печется о слове, хуже бессловесного скота"[47], — писал русский книжник и добавлял: „Но не мудрее слово, чем деяние"[48]. Для сознания древнерусского человека материальные виды искусства („хитрости") часто имели большее значение, чем словесные, как менее осязаемые. Не случайно относительно архитектуры древнерусский писатель со ссылкой на Иоанна Златоуста различает три типа „искусства": искусство творить („хитрость создательная"), искусство созидать („хитрость зежительная") и искусство делать („хитрость делательная"). Первый из них он относит к созданию храмов, второй — к восстановлению запустевших городов и третий — к строительству сал и весей[49].

Возвращаясь к „Словам" Иосифа Волоцкого об иконах, следует, наконец, отметить, что в них намечена целая сюжетно-иконографическая программа для живописцев. Хорошо зная древнерусское изобразительное искусство и опираясь на его богатый опыт, Иосиф рекомендует живописцам сюжеты для изображения с кратким напоминанием значимости каждого из них, т. е. практически с изложением содержательной стороны изображений. Основное внимание он уделяет изображению „Троицы", как особо важному, самому сложному в содержательно-смысловом плане сюжету, раскрывая целую философию этого образа.

Изложив в „световом ключе" тринитарный догмат, на что уже обращалось внимание выше, Иосиф многократно подчеркивает его суть — одновременную тройственность в единстве и единство в тройственности этого образа: „едино божество в трех съставах, едино существо в трех собиствах, едино естество в трех лицах". И далее: „Троица присно бог именуется, аще и три съставы и три лица, но едино существо, и едино естество, и едино божество, едина премудрость, и едина сила, и едино хотение" (347). В сущности своей это триединство непостижимо и неописуемо, хотя Иосиф и приводит далее некоторые отличительные характеристики всех лиц Троицы, особо подчеркивая, что Сын — „подобие и образ божества", содержащая все премудрость, „състав и сила творителнаа всей твари", что Христос тождествен со вторым лицом (Сыном) и имеет две природы — божественную и человеческую, а Дух Святой обладает свойством „исхождения" только от Отца,

[47] ПЛДР. Вторая половина XV века, с. 289.
[48] Там же, с. 299.
[49] ПЛДР. Вторая половина XV века, 298—300.

а не от Сына, „яко же латынская мудръствующеи еретицы глаголють“ (348). Живописцам же подлежит изображать „Троицу“ „в человечьстемь подобии“, как она явилась Аврааму, согласно библейскому преданию (336).

Известно, что вокруг антиномического по своей природе тринитарного догмата[50], как, соответственно, и вокруг изображений „Троицы“, на Руси постоянно возникали споры. Иосиф вносит в них свою лепту, стараясь дать свою концепцию этого сюжета. В основе своей она восходит к концепции, предельно выраженной Андреем Рублевым в его „Троице“. Суть ее сводится к тому, что триединое божество должно быть изображено в виде трех ангелов, во всем равных друг другу, хотя и имеющих некоторые отличительные признаки, и художественно объединенных в один целостный образ.

Свою концепцию Иосиф строит в полемике с теми, кто утверждал, что Аврааму являлась не Троица, а просто три человека, или три ангела, или, наконец, бог с двумя ангелами. Аргументами ему служат многочисленные высказывания древних „отцов“ на эту тему и библейское предание, увиденное им явно в определенной живописной интерпретации. „О дивно! — с риторским пафосом восклицает Иосиф, как бы созерцая конкретное изображение, — три юноши сидя, а патриарх, старец столетен пред ними стоя! Виждь, яко не един седя, а два бы предстояли, аки рабы, сиречь аггелы, но все три равно во едином месте сидят, и всем равне патриарх нозе умы, и трапезу постави, и всем равну честь подаеть!“[51]. Высочайшая честь, оказанная путникам Авраамом и их полное равенство между собой, служат Иосифу убедительным доказательством явления Троицы Аврааму. Приведенному месту из „Послания“ Иосифа Вассиану вторят и мысли Иосифа из третьего „Слова“: „Они же седяше вси три в едином месте, равны славою, равны честию, и ни един вящши, ниже менши, равно и послужение, равно и поклоняние от Авраама прияша“. И далее: „И аще бы бог был с двема аггелома, то како бы дръзнули аггели съпрестолни быти богу?“ (361). Только Сын и Дух сопрестольны Отцу, следовательно, они и посетили Авраама и этот момент и должен быть запечатлен живописцами.

В библейском тексте сказано, что Авраама посетили три путника, а художники обычно изображают трех крылатых ангелов. Иосиф дает смысловое разъяснение этой традиционной иконографии.

При посещении Авраама бог, по его мнению, претерпел двойное преобразование — сначала в ангелов, а так как ангелы тоже невидимы, то они приняли человеческий вид: „бог преобразися в аггелы, а аггели в человечьский образ явися Аврааму“[52]. Таким образом в явлении Аврааму Троица имела человеческий образ, ангельское „существо“ и „действо божественно“[53]. Чтобы нагляднее выразить это живописцы изображают гостей Авраама не буквально, но символически — в виде ангелов с крыльями и в нимбах. Эту традицию закрепило и отеческое предание. И хотя „в подобии человечьсте явися тогда Аврааму святаа троица, — пишет Иосиф, — святии же и божествении отци предаша нам писати на святых иконах в божественом и царьском и аггельском подобии, того ради убо тако предаше, яко хотяще множайшую честь и славу приложити божественным онем изображением“ (372). И далее Иосиф разъясняет символику главных иконографических элементов „Троицы“. Престол, на котором восседают ангелы, означает их царское, господствующее положение. Нимбы вокруг голов знаменуют их

---

[50] Подробнее об антиномичности христианских догматов см.: В. В. Бичков. Византийска естетика. С., 1984, с. 30.

[51] Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, с. 141.

[52] Послания Иосифа Волоцкого, 142—143.

[53] Там же.

божественность, ибо круг, не имеющий ни начала, ни конца, является „образом" бога: „Круг убо образ носить всех виновнаго бога, яко же бо круг ни начала ниже конца имат, еще и бог безначален и бесконечен". Крылья же у изображенных фигур указывают на их непричастность всему земному, на их легкость, на „гореносную", „самодвижную" и „возводительную" природу. Скипетры в руках указывают на силу, власть и действенность. Все это „являеть божественое подобие, царьское и аггельское" и в таком виде и приличествует изображать „Троицу" (372—373).

Затем Иосиф переходит к изображениям Христа и Богоматери. Кратко излагает христологический догмат, подчеркивая, что первое изображение своего лика сделал сам Иисус, положив тем самым начало иконописной традиции и что изображается на иконах только его человеческая природа, а не божественная („яка се есть образ его по человечьству" — 337).

Далее Иосиф перечисляет основные персонажи „священной истории", чьи изображения достоины почитания в порядке убывания их значимости. На первом месте он называет Иоанна Крестителя „пръваго царствию Христову пропеведника"; затем следуют изображения архангелов Михаила и Гавриила и прочих небесных чинов, как заступников за людей перед богом, которые в день кончины человека возносят его душу на небо. Они, хотя и бесплотны и неописуемы по природе, но являлись, по библейскому преданию, многим людям в видимых образах; в них-то и следует их изображать (340—341). Достойны кисти иконописца и святые пророки, предсказавшие словами и делами пришествие Христово, и ведшие, как правило, жизнь, полную тягот и лишений. Лаконичное, но красочное описание образа жизни пророков, данное Иосифом, служило хорошим подкреплением иконографической программы древних мастеров: „И святыа пророки, иже Христово пришествие делом и словом прорекших, и житиемь и кровию очистишася, иже ходиша в овчинах и в козиях кожах и руганием и ранами искушени быша, камением побиени быша, претрени быша, убийством мечя умроша, лишени, скрьбяще, озлоблени, им же не бе достоин весь мир" (341).

Необходимо изображать и праведных отцов, патриархов, библейских царей и судий и, в первую очередь среди них, — Иоакима и Анну, как родителей Богоматери. С почитанием следует изображать и апостолов, как братьев, свидетелей и помощников Христа, „сии бо обтекоша всю землю не дающе покоя своима ногами, ни сна своими очима, ни угодиа плотем своим, но гоними, биеми, уничижаеми, укоряеми, разпинаеми, умръщевляеми. Сего ради кто есть им точен, кто ли боли их, сии бо весь мир спасоша и спасают" (341). Достойны изображения жены-мироносицы, святые и мученики, как воины Христовы, оставшие ради него все земное и пролившие за него свою кровь; также — чудотворцы, архиереи и святители. Подобно этому следует изображать и „святых мученицъ и преподобных жен, иже немощь женскую в мужьсьтво преложивших". С помощью всех этих изображений верующие, по убеждению средневековых идеологов, постоянно вспоминали об изображенных и стремились подражать им по мере возможности в своей жизни.

Итак, иконы и храмовые изображения в Древней Руси должны были представить взорам средневековых людей систему духовных ценностей и галерею идеальных образов, с ориентацией на которые им необходимо было строить свою жизнь.

Проанализированный в данной статье небольшой материал уже позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, представляется возможным утверждать, что книжники и мыслители средневековой Руси активно ставили и пытались разрабатывать целую систему сущност-

ных проблем искусства, которая может быть осмыслена современной наукой как своеобразная средневековая философия искусства. Ее систематическое изучение несомненно будет способствовать более полному пониманию целого ряда проблем древнерусской и старославянской в целом культуры и искусства.

Во-вторых, приведенные материалы дают основание для того, чтобы отметить своеобразие эстетического сознания древнерусского человека. Оно в основе своей *более предметно, конкретно, материалистично, подчеркнуто эмоционально, тяготеет к прекрасному как в жизни, так и в искусстве и более реалистично*, чем эстетическое сознание византийцев, на которое оно во многом ориентировалось.

ПОУЧЕНИЯТА НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

ПЕЙО ДИМИТРОВ

Въпросът за обема на книжовната продукция по време на първоначалното разпространение на християнството в България от гледна точка на произведенията, необходими за зараждащата се култура, не е изследван. Не е проучвана и спецификата на жанра поучително слово, непосредствено след пристигането на Методиевите ученици в България. Константин Преславски създава самостоен сборник с поучителни слова, разясняващи определени епизоди от Евангелието, чрез които насажда нови норми на поведение, нравственост и битови максими в духа на новоприетата религия. Поученията на именития му съратник Климент Охридски имат същото предназначение — да разяснят азбучните истини на християнството и да формират нов морал и психика. За разлика от другите жанрове поучителните слова са адресирани към низините на българския народ, имат предвид духовното ниво на новопокръстения и неграмотния вярващ и по предназначение се явяват разбираемото „свещено писание“ за незапознатите с новата религия. Неподправената им педагогичност съдържа богата информация за духовния кръгозор.

Една от ранните оценки, принадлежаща вероятно на славянския протограф, включена в житието на Климент Охридски от архиепископ Теофилакт, представя Климентовите поучения като „прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за най-простия българин. С тях хранил душите на простите българи, поейки с мляко тези, които не могли да приемат по-твърда храна.“[1] Функцията им на разяснителни слова, чрез които „може да се научат таинствата на празненствата“[2] и непретенциозната им форма предполага широко разпространение и използуването им за образец от книжовниците в онази епоха. От поучителните слова, подписани с авторово име, до наше време са достигнали Учителното евангелие на Константин Преславски и следните пет слова на Климент Охридски:

Заповѣданиа о праздьнцѣхъ. Климента ѥпа словѣньска

Поученїе Клмента епа словенска на памать стго апла фомын

Поученние епа Климента на стоѥ Въскрьсенние

Сло w стѣн трцн н w соудѣ, сотворено Клменътомъ

Стго Климента на Преображенние.

[1] А. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 133.
[2] Пак там.

Второто е вариант на първото, предназначен за определен календарен празник.

Житиеписецът на Климент различава похвалните от поучителните му слова и осведомява, че „на български език нямало дори похвални слова, ето защо, съзнавайки това“[3], „той съставил прости и ясни слова за всички празници“[4], чрез които „може да се научат тайнствата на празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа“[5]. След това той съобщава и за „похвали“, които книжовникът написал за Богородица и Иван Кръстител, за апостолите и пророците. Съзнателното разграничаване на „похвалите“ от „простите и ясни слова“, написани за „празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа“, говори за цикъл Климентови поучения, предназначени за календарни празници. Археографското им издирване и атрибутиране има история по-дълга от век. На основата на формален и текстологически анализ много поучения вече са включени към безспорно принадлежащите му творби[6]. Началната история на въпроса сбито и изчерпателно е дадена от Н. Л. Туницки: „... внимание Ундольского очень рано привлекали к себе однообразные краткие поучения на большинство праздников и некоторые предпраздненства годишного круга. Они обычно поменаются в прологах и отличаются большим сходством как между собою, так и с сочинениями Климента. В начале Ундольским было отмечено таких поучений 15, но впоследствии количество их значительно увеличилось. Оставляя в стороне хронологический порядок открытия их. . . представляем их перечень, какой можно составить на основании разновременных наблюдений и заметок Ундольского, разбросанных в его бумагах.

Этот перечень включает в себя следующие проложные поучения: 1) на предпраздненство Рождества Богородицы; 2) на Рождество Богородицы; 3) перед Воздвижением; 4) на Воздвижение; 5) на 6 октября — память ап. Фомы; 6) на 15 декабря о покаянии („Праздник приходить, братие, Христова Рождества. . .“); 7) в нед. перед Рождеством Христовым (Се приспя, братие, честная память богоблаженныхь отець. . .“); 8) на предпраздненство Рождества Христова; 9) на Рождество Христово; 10) на предпраздненство Просвещения; 11) на Просвещение; 12) на предпраздненство Сретения; 13) на Сретение; 14) на предпраздненство Благовещения (по Прологу Погодина XIV в.); 15) на Благовещение; 16) на 25 апр. память ап. Марка; 17) на 24 июня — Рождество Йоанна Крестителя („Подобно есть братие, сь испытаниемь всяку правду творя. . .“); 18) на память ап. Петра и Павла („Слышите, братие, вь евангелии. . .“); 19) на предпраздненство Преображения; 20) на Преображение; (12 на предпраздненство Успения Божией Матери; 22) на Успение; 23) на вход Господен в Иерусалим („Тям же и азь смиренный пастухь душь вашихь...“ Архивск. ркп. № 921, л. 83 „Климента“? Унд.); 24) на св. Пасху („Послушайте, братие, да скажю вамь власть и силу и честь сего дне...“ „Климентово“ Унд.); 25) на Вознесение („Се наста намь ныня, братие, праздникь. . .“ Лаврск. Прол. № 10; Рум. сборн. № 406, л. 240); 26) на Пятидесетницу („Присно жадая . . .“ „Климента“ Унд.).

Изучая все тези поучения и намереваясь напечатать их в приложении к своему труду, Ундольский не успел составить о них окончательного суждения и в своих заметок то приписывал отдельные из них Клименту, то, обобщая свои наблюдения, высказывался в том смысле, что проложные

---

[3] Пак там.
[4] Пак там.
[5] Пак там.
[6] Вж. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970.

поучения „весьма сходные со словами Климента или им сочинены, или — вероятнее — составлены из его поучений“[7].

Занимавайки се с една група от тези поучения, а именно „пять слов на предпраздненства великих праздников и семь на самы праздники“[8], митроп. Макарий, който ги счита за творби на неизвестен руски автор от домонголския период, подчертава, че те са написани „с особенной простотою, так что видимо приспособлены к понятиям христиан, ещё недавно обратившихся к вере“[9] и отбелязва „что они все как будто нарочито составлены одним кем-то и по одному образу, тем более, что поучения на предпраздненства начинаются все одними и теми же словами: да есте вѣдуще, братїе, ако всїн день. . .[10] Макарий не е бил запознат с наблюденията и бележките на Ундолски относно авторството на поученията, но допуска, че в Пролога могат да бъдат внесени и „статьи не русские“[11]. За този цикъл от 12 поучения и сходните с тях, срещащи се в славянските ръкописи, по-определено се изказва Н. Петров: „Кроме этих 12 поучений в древних рукописях и в нынешнем печатном прологе есть и другие совершенно такого же характера поучения. Таковы, напр.: 6 октября поучение Климента епископа словеньска на память св. апостола Фомы, начинающееся словами: да есте вѣдуще братїе; 24 и 25 марта поучение на предпраздненство Благовещения и на Благовещение; 25 апреля поучение на память евангелиста Марка, сходное с Фрайзингенскими отрывками и приписываемое по списке XII в. Клименту епископу словенскому; 24 июня поучение на Рождество Крестителя, встречающееся в пергаменном сборнике поучений XIII—XIV в.; 5 августа поучение на предпраздненство Преображения; 6 августа поучение св. Климента на Преображение Господне, приписываемое тому же лицу и в древних рукописях; 14 и 15 августа поучения на предпраздненство Успения Богородицы и на Успение. Если же некоторые из этих весьма сходны между собою по тону и характеру, поучения принадлежат Клименту епископу словенскому, то ему же должны принадлежать если на все, то большая часть остальных указанных нами поучений.“[12] Издателят на цикъла от дванадесетте поучения Е. В. Петухов мимоходом също заявява своето отношение: „Мы со своей стороны не располагая какими-либо новыми данными для решения этого вопроса в ту или другую сторону, так же допускаем вероятность догадки высокопр. Макария“[13], без да се старае да подкрепи или обезсили доводите на Н. Петров с текстологични сравнения. Метода на текстологични сравнения спрямо поученията на Климент срещаме за първи път в труда на Л. Стоянович[14], но на места текстологичните му паралели се свеждат до безсистемно заимствуване на канонични цитати и отделни изречения от различни слова, при което по-скоро бихме могли да се доверим не на аргументацията, а на научната му интуиция.

По отношение на поученията на Климент до голяма степен са се доверили на научната си интуиция и издателите на капиталния труд „Кли-

---

[7] Н. Туницкий. Обзор разработки вопроса о литературной деятельности св. Климента еп. словенского. — Богословский вестник, ноябрь, 1913, с. 542.

[8] Митроп. Макарий. История русской церкви. Т. 3. СПб., 1868, 211—212.

[9] Пак там.

[10] Пак там.

[11] Пак там.

[12] Н. Петров. О происхождении и составе славяно-русского пролога (Иноземные источники). Киев, 1875, 248—249.

[13] Е. В. Петухов. Материалы и заметки из истории древней русской письменности. I—III. Киев, 1894, с. 14.

[14] Л. Стоянович. Новые слова Климента Словенского. СПб., 1905.

мент Охридски. Събрани съчинения“[15]. Поученията и похвалните слова при тях не са жанрово обособени, включването им в общ раздел „поучения и слова“ би било оправдано при спазване на археографския принцип — подписани с името на автора и атрибутирани слова, или поне на календарния — за подредба по реда на годишните празници. В първия том, след безспорните Климентови творби е напечатано поучението за предпразденство на Успение Богородично[16], а свързаното с него поучение за Успение Богородично[17] е включено във втория том между предполагаемите негови произведения. За цветоносната неделя е предпочетено посоченото от Л. Стоянович Вь не цвѣ поученнѥ с начало Братѥ прѣпълоувше іако морскоую поучнноу. . .[18], а е оставено без коментар посоченото от Ундолски и Туницки На вхоⷣъ Господенъ въ Іерусалимъ с начало Тѣмже и азъ смѣренныи пастухъ душь вашихъ[19]. Отминато е без внимание и указанието на Л. Стоянович за петнадесетте общи слова, намиращи се в ръкопис № 804 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра[20]. Обособеното изучаване на поученията на Климент Охридски би показало и редица специфични особености, разкриващи се в сравнителния план на разглеждане. Същевременно систематизацията на огромния материал в Климентовите „Събрани съчинения“ служи за надеждна основа и прави възможни наченките за критическо проучване на поученията му.

Както е известно, още В. М. Ундолски попада на двата типа Климентови поучения — безименните (или общи) с образец Заповѣданїа о праздьнницѣхъ Климента ѥпа словѣньска и календарните от типа на Поученнѥ св. Климента на Преображенїе господа І. Христа[21]. Възниква въпросът, дали Климент е създал самостоятелни цикли от общи и от календарни поучения, какъв е техният състав и предназначение? Житиеписецът твърди, че е „съставил прости и ясни слова за всички празници“[22] и най-вече за „празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа“[23]. Подписаните с името на Климент календарни поучения за определени празници са:

Пооученїе Климента ѥпа словенска на памать стго апла фомын
Пооученнѥ св. Климента на Преображенїе господа І. Христа
Сло ѡ стѣи трцѣ и ѡ соудѣ сотворено Климѣнътомъ.

Приписваните му от В. М. Ундолски, Н. Петров, А. А. Соболевски[24], Л. Стоянович, К. Куев, Б. Ангелов и Хр. Кодов поучения действително изясняват „тайнствата“ на господските празници. Известията на житиеписеца, словата, носещи името на автора, и археографските издирвания позволяват да се приеме твърдението, че Климент е написал поучения за господските празници и предпразненства, а също така и за по-важните годишни честувания. Макар и малко на брой, подписаните творби дават представа за спецификата и типа поучителност, характерни за Климентовите произведения.

[15] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970; Т. 2. С., 1978.
[16] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, с. 751; Т. 2, с. 438.
[17] Пак там.
[18] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2, с. 296.
[19] Н. Туницкий. Цит. съч., с. 542.
[20] Л. Стоянович. Цит. съч., 135—136.
[21] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, с. 25.
[22] А. Милев. Цит. съч., с. 133.
[23] Пак там.
[24] Вж. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2, с. 6.

Предназначението им — да разяснят „таинството“ на празника и да внушат нравствено-етичните представи на новата религия, до голяма степен се явява рамка за композиционното им оформяне. Еднотипното начало, съзнателно упростеното разяснение и еднотипният нравствен кодекс, съдържащ се в пряко поучителния завършек, разкриват повтарящи се отличителни инвенции, доказващи неговото авторско перо.

Сравнителната съпоставка на Заповѣданнїа о праздьнницѣхъ със словата за предпразненства на Рожество Богородично, Въздвижение, Рождество на Христос, Богоявление, Сретение, Благовещение, Преображение и Успение на Богородица показва не само близостта им в композиционно отношение. Те са изградени с едни и същи изрази по един и същи образец, дори може да се говори за вариативност на едно и също слово. Особено ясно се вижда близостта помежду им в началните обръщения към слушателите:

Да иесте вѣдоуще, браѥ, иако днь иесть праздьникъ стго їмрк. Да съберете сѧ въ црквь на матвоу, иакоже рѣ в стѣмъ евангелии: < Ндѣже иеста два или трьие събьрани во имѧ мое, тоу иесмь посрѣдѣ васъ. . . >

(Заповѣданнїа о праздьнницѣхъ)

Да есте вѣдоуще, браѥ, иако въ сии днь иесть прѣдъпраздьньство прѣстыѧ влдуца нашеѧ бца и приснодвыѧ Марїа. Да сберете сѧ на вечернюю матвоу и на оутрьнюю литоургню. Тъ бо днь стъ, браѥ, нашемоу начатъкъ спсенню. . .

(Пооученне на прѣпраздьньство стыѧ бца)

Да се иесть вѣдоуще братиѧ, иако в сии днь постъ праздникомь гнимь. Того ради постъ иесть да съ говѣнниемь и чтотою сберите сѧ въ црквь въ. г. ча днї гнѣвъ поправъше ї плотьскыѧ скверны очистивши сѧ и вса неподобна дѣла wвергъше. . .

(Пооученне на предъпразньство ржтва Хва)

Да есте вѣдоуще възлюбленнии, иако въ сиидь предъпраздьньство иесть внесенниа въ црквь га нашего їса Ха, иеже створи свьршаѧ законъ. . .

(Пооученне на прѣпраздьньство оустрѣтенїа)

Да иесте вѣдоуще, браѥ, иако в сии днь иесть предъпраздьньство Преображенне га нашего їса Ха. Да сберете сѧ въ стую црквь на вечернюю и на литоургню и на оутрьнюю почть твораще стѣи цркви тѣмыанъмь и свѣщами и матвынею оуиѣающе сѧ. . .

(Пооученне предъ Преображеннiемь)

Да иесте вѣдоуще, браѥ, иако въ сиидь иесть прѣдъпраздьньство прѣдъ въздвиженнiемь. . .

(Пооученне прѣдъ въздвиженнiемь)

Да ѥсте вѣдоуще, бра҃е, ꙗко въ сь дн҃ь ѥсть постъ прѣдъ крщн҃ниѥмь водѣ. Да съберете сѧ въ цркв҃ь. . .

(Пооученнѥ прѣдъпраздьньства крщн҃нꙗ Хва҃)

Да есте вѣдуще, братнѥ, ꙗко в сн҃н дн҃ь ѥсть прѣпраздьньство благовѣщенн҃ꙗ прⷭтⷭн҃ вл҃дцн҃ нашен бц҃н и прнснодв҃н Мр҃н. Да сберете сѧ вь цркв҃ь. . .

(Пооученнѥ предъ Бл҃говѣщенн҃ѥмь стꙋ҃ꙗ Бц҃а)

Да есть вѣдоуще, братье, предъпраздьньство оуспенꙗ прⷮꙗ҃ по плотн҃ мтр҃е гⷭа҃ нашего Нс҃а, Хⷭ҃а, да сберете сѧ всн҃ въ цркв҃ь на матвꙋ. . .

(Пооученьѥ прⷭставленьемь стꙋ҃ꙗ Бц҃а)

Осемте предпразнични поучения, т. е. за предпразненство на Рождество Богородично, предпразненство на Рождество Христово, предпразненство на Сретение, предпразненство на Преображение, предпразненство на Въздвижение, предпразненство на Кръщение, предпразненство на Благовещение и предпразненство на Успение Богородично имат самостойно значение независимо от повтарящите се обръщения в началото и еднотипните разяснения и наставления. Без съмнение авторът съзнателно ги е изграждал по един и същ начин, за да създаде тип на предпразнично поучение. Общото слово Заповѣданнꙗ ѡ праздьнн҃цѣхъ в случая се явява образец за предпразничните слова — те са изградени по същата схема и по предназначение са били заповѣданнꙗ — наставления, съдържащи указания за празнуването им. Първата и най-често повтарящи се „заповед“ е да съберете сѧ въ цркв҃ь, да съ говѣнн҃ѥмь н чистотою сверн҃те сѧ въ цркв҃ь, прнходн҃те въ стꙋ҃ю сїю цркв҃ь.

Многократно се повтарят и „заповяданията“: Не мнмондемъ бес польꙁъ нналчна, нн нага, нн странꙗ, ѥгда странꙗн҃ прнꙗтн҃ боудꙋть намн҃, ѥгда алчꙗн҃н накърмать сѧ, ѥгда назн҃н wдежють сѧ, добрꙑмн҃ дѣлъı просвѣтнтн҃ свѣтлн҃нкъı своꙗ матꙑ҃нѥнею н вѣрою н любовню҃ и пр. В своята съвкупност наставленията са предназначени за новопокръстени, на които се внушава дори елементарното изискване в деня на празника да се съберат в църквата. Образецът на тези наставления за предпразненства — Заповѣданнꙗ ѡ праздьнн҃цѣхъ, е подписан с името на Климент, с неговото име е подписан и вариантът, пригоден за паметта на ап. Тома. Изхождайки от текстологическата близост и назначението им, за автор на предпразничния поучителен цикъл трябва да приемем Климент и в тях да виждаме част от „простите и ясни слова... които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за най-простия българин.“

Наставленията за предпразненства са неделима част от поученията за празниците, те ги съпътствуват при празнуване на съответната памет и съвсем естествено в ръкописите, съдържащи цикъла от дванадесетте слова — Поучение за предпразненство на рождество Богородично и Поучение на рождество Богородично, Поучение пред Въздвижение и Поучение на Въздвижение и т. н.[25] следват едно след друго. Взаимната им свързаност по-

[25] Вж. Е. В. Петухов. Материалы..., 15—31.

казва, че книжовникът е създавал два цикъла поучения — един за предпразненствата и друг за празниците. При втория цикъл — поученията в чест на празниците — отново се наблюдава отношение между модел и варианти. Климентовото слово Поученїе на памать апла нан мчка[26] е образец за поученията в деня на празника, т. е. паметта на светеца. Както е известно, то бива пригодено за паметта на ап. Марко — Поученїе стго апла Марка[27], вероятно още от автора, а по-късно и за паметта на св. Антоний[28]. Преработеният му втори вариант от своя страна е използуван за поучението Не. і. по всѣхъ стыхъ[29], но вторичната му преработка и преадресиране навярно не са дело на Климент. Към поученията за деня на календарния празник В. М. Ундолски, Н. Туницки, Н. Петров, Б. Ст. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов и др. отнасят множество поучения, чийто древен произход позволява свързването им с времето и перото на Климент. Както е известно, служебното изборно евангелие е разпределено на неделен евангелски цикъл и месецословен цикъл с евангелски четения за господските празници и календарните памети. Поученията на Климент принадлежат към месецословния цикъл на паметите, за неделния цикъл поученията са написани от Константин Преславски и са включени в неговото Учително евангелие. Задължението на Климент Охридски вероятно е било да обхване църковната година. Неговият биограф също твърди, че е написал „прости и ясни слова за всички празници“, за „празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа“ и чрез които „може да се научат таинствата на празненствата“, т. е. същността и функционалният смисъл на празниците. Критическо-реконструкционната работа по установяването на кръга календарни поучения, написани от Климент, би трябвало да бъде съобразена с включените в календара празници в ранната епоха — с месецословите в древните апракоси като Асеманиевото евангелие, Остромировото, Мстиславовото и др. На тази основа би могъл да се възстанови поучителният сборник на Климент, необходим за въвеждане на богослужението на славянски език, засвидетелствуван от житиеписеца и явяващ се втора съставна част към Учителното евангелие на съратника му Константин Преславски. На първо място в този цикъл би трябвало да поставим поученията за „празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа“, печатаните от Петухов, Ангелов, Куев и Кодов поучения за господските празници: Поученїе прѣтыѧ влчца нашеѧ Бца — за рождество; Поученїе на въздвиженїе чтьнаго крта; Поученїе на зачатїе стыѧ Бца; Поученїе на ржтво Хво; Поученїе на крщенїе гне; Поученїе на оустрѣтенїе господьне[30]; Поученїе стго Климента на Преображенїе; Поученїе на стоую Пасхоу; Повченїе на вьзнесенїе са нше Іс Ха; Поученїе на благовѣщенїе стѣи Бцѣ[31]; Поучение на Успение Богородично (вж. Туницки, пос. съч. № 22) и някои други. По принцип те не се различават съществено от поученията за предпразненствата. Вместо начал-

[26] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, с. 99.
[27] Цит. съч, с. 137, 117, 149.
[28] Пак там.
[29] Пак там.
[30] Първите шест слова са цитирани по Е. В. Петухов. Цит. съч., а следващите четири по Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, 2.
[31] Пак там.

ното обръщение Да иесте вѣдоуще, братіе. . . и наставленията да се съберат в църква на молитва, наблюдаваме встъпление, възвеличаващо празника и разясняващо духовната му същност, напр.:

Прнспѣ врѣма, бра҃е, нашемоу спсннѭ. Се бо въснѣ намъ, въ тмѣ грѣховьнѣн сѣдащнмъ, селенные мысльное Ха҃ слнча. Днь, бра҃е, радость всемоу мїроу въснѣ. . . (Пооученнѥ пр҃тѣнѣ влч҃ца нашеѣ Бц҃а)

Значително са съкратени разяснителната част и моралните наставления, отсъствува пространният поучителен завършек. С основание би могло да се говори за кратки поучителни „похвали“ за празника или светеца и придържане към тържествен празничен стил.

Освен за господските празници тук спадат и поученията за календарните честувания на известни светци, апостоли и мъченици:

Пооученнѥ с҃тго апла Марка, Пооученнѥ на памать с҃тго апла Петра н Павла, на рождество на Йоан Предтеча (вж. Туницки, пос. съч., № 17) и множество други кратки поучения и памети, все още неиздирени в славянските ръкописи. Удовлетворителната пълна реконструкция на този цикъл Климентови поучения е задача на бъдещето.

Наред с поученията за предпразненствата и празниците съобразно със служебното евангелие-апракос църковният календар е изисквал и цикъл общи служби, когато се слави памет на светец с местно значение, или невключен в месецослова по други причини, или когато на една дата са включени няколко памети. В такива случаи, когато се празнува „память двух и более святых одного лика, то для святых некоторого лика есть два последования общих: одно последование на тот день, когда воспоминается один святый, другое — когда воспоминаются два или многие святые того же лика. Так есть службы: а) апостолу и апостолам; б) святителю и святителям. . .“[32] Тези служби са се включвали в общия миней. Както пише К. Николски, „в бедных церквах и где служба бывает лишь в праздники — Общая минея заменяет собою недостаток других богослужебных книг и, главным образом, заменяет Месечную минею“[33]. Българската църква по времето на Климент Охридски се е нуждаела от Общ миней, счита се, че той е първична Кирило-Методиева редакция, а в един късен препис срещаме и любопитното съобщение:

Кнрлъ Фнлософ, которын перевелъ Греческѵю грамотоу на словеньскїн ѧзыкъ, тон сїю Мнпею сътворн, не прнчетноу къ темъ двунадесятемъ Мнпеямъ мѣсячнымъ, но особь сущь такоже оукрашаетъ памятн свѧтыхъ на вся годъ нсполнено. . .[34]

След това се говори, че Кирил Философ предназначил своя труд за русите: Н сїе предаетъ новопросвѣщеннымъ людьмъ Русскыѧ земля, в началѣ святому равноапостольному в. к. Владнмнру крестнвшемоу рускую землю. . .[35] Н още . . . Н сен кнпзѣ нмя нарече общаа Мнпея. Не токмо сїе едно, но н отъ Охтанховъ Богороднчны н отъ Треодн нзбра, отъ многа малѣн-

[32] К. Никольский. Краткое обозрение богослужебных книг православной церкви. СПб., 1892, с. 17.

[33] Пак там.

[34] ГБЛ, Москва, Троицко-Сергиева сбирка № 10 (77), XV в.

[35] Пак там.

шую часть. . .[36] Неисторичността на известието е очевидна. Въпреки това според мен то се опира на документална основа и пази информацията за първия тип славянски минеен състав — Общ миней, датиращ от времето на Кирил Философ. В сборника има неизследвана химнографска част, която би могла да принадлежи на Климент Охридски, особено като се вземат предвид твърдението от Охтанховъ Богородичны и отъ Треодн избра и вестта на житиеписеца; „Той снабдил църквата с псалмоподобни песнопения, едни от които са съставени за много от светиите, а други пък, молитвени и благодарствени, са в чест на всенепорочната божия майка."[37] Възможно е Климентовите „псалмоподобни песнопения" за Богородица да са именно този избор отъ Охтанховъ Богородичны и отъ Треодн. В сборника се срещат и творби на автори, по-късни от Климент, поместени са и 15 общи слова с имени рекъ, чийто автор, не е посочен. Освен описвачите на ръкописните сбирки пръв обръща внимание на словата сръбският учен Л. Стоянович: „Уже известно едно поучение еписк. Климента на память апостола или мученика. В сборнике XVII в. библиотеки Троицко-Серг. лавры № 804 мы встречаем пятнадцать таких общих поучений: 1) л. 167 об. Поучение на всечестный праздникь, имрекь Господа бога и Спаса нашего Ис. Христа. Нач. Послушаите братия и сыновя, что подобаеть творити христианомь. За сим следует еще 14 слов, заключающия общая похвалныя мысли; 2) на праздник имрекь, Пресв. Богородицы; 3) на память св. славного пророка, имрекь; на память св. апостола имрекь; Было бы очень интересно рассмотреть подробно эти слова, так как приведенное начало первого слова очень напоминает слова еп. Климента."[38]

Лишената от доказателства „интуиция" се посреща с недоверие, но трябва да се признае — често тя е явление от научен порядък. За тези слова по нов препис[39] съобщих преди време и се заех да изпълня препоръката на Стоянович — да бъдат сравнени с Климентовите поучения. Резултатите надминаха очакванията ми. Засега словата са ми известни по два преписа:

I. Москва, ГБЛ, Троицко-Сергиева сбирка, ф. 304, № 10 (77), Общ миней, XV в., лл. 226а—232а, с по-горе посоченото предисловие и следните слова:

1. л. 226а. Поученне на всечтныи празни . їмк. гѣ бѣ и спса нашего Іс Хѣ. блгвн w.

2. л. 226б. Слово на всечтныи празникъ . їмк . пртыа влчца нашеа Бца и прнснодѣвнца Маріа wче Блгвн.

3. л. 227а. Сло на памать стго славнагw прорwка їмѧ рекъ

4. л. 227а. Слово на памать стго апwстола, їмк.

5. л. 227б. Слово на памать стыхъ апостолъ, їм . їм . їм.

6. л. 228а. Слово на памать нже въ стыхъ wца нашего їмѧ ре . епнскwпа їмѧ рекь града . чютворца

[36] Пак там.
[37] А. Милев. Цит. съч., с. 133.
[38] Л. Стоянович. Цит. съч., 135—136.
[39] П. Димитров. Цикъл нови слова на Климент Охридски. — Плиска — Мадара — Преслав, № 9, 1981, с. 7.

7. лл. 228б—229б. Слово на памать нже въ стыхъ wцъ нашнхъ. їмк нмѧ рекъ. велнкы чютворецъ

8. лл. 229б—230а. Слово на памать прпwбнаго н бгоноснаго wцѧ нашего. їмк.

9. л. 230а. Слово на памать прпwбны н бгоносны wцъ нашн, їмк. їмк.

10. л. 230а—230б. Слово на памѧ стго велнкомчнка їмѧ рекъ.

11. лл. 230б—231б. Слово на памать сты велнкомчнкъ, їмк. їмк.

12. л. 231а—231б. Слово на памать стыѧ прпбныѧ жены їмк.

13. л. 231б—231б. Слово на памать сты прпwны женъ. їмк їмк.

14. л. 231б—232а. Слово на памѧ сты мчнницѧ жены. їмк їмк.

15. л. 232а. Слово на памать. сты мчченнцъ жень. їм їм

II. Москва, ГБЛ, Троицко-Сергиева сбирка, ф. 304, № 804. Сборник, XVII в. лл. 167б—187а.

Вторият препис е копие на първия, разночетенията помежду им са от правописен характер. Минеят, където е включен първият препис, вероятно е бил посветен на паметта на Кирил Философ и в Киевска Русия е бил преадресиран за княз Владимир. Словата са необходими за богослужението в ранната епоха, в Асеманиевото евангелие след месецослова за годината е поместено пространно указание за общите памети: Єгда хощетнн которомоу стоумоу слоужбѫ творнтн. Аще хощешн пркоу. Лн аплоу. Лн мкоу .а. лн свкоу. Лн оцмъ. Лн неповѣдьнкоу. Лн прдноу. Лн женамъ стамъ. Лн мкъ мнозѣхъ. Не нарочітоу творнтн. Сьде нцін оукаже.

Прко нцін .д. септа Аплоу н .а. ноѥвр. мкъ многъ нцін .н. септа · мкоу єдіно нцін сѫ .в. по па. свкоу н .б. септа. оцмъ сьнмоу н .ді. септа. прдноу н окта. на. женамь стмъ н .г. дека.[40]

Включването на общите памети в календара на Асеманиевото евангелие е от изключително важно значение, то изяснява предназначението на Климентовите слова нменн рекь, съставяни не за да бъдат щампи, онагледяващи техниката за писане на поучения. Включени в годишния цикъл, те са принадлежали към сборника с поучения на Климент наред с поученията за предпразненствата и календарните памети и са обслужвали времето, когато се е въвеждало славянското богослужение в България — бедните църкви и новопокръстените пасоми. За календарните поучения Климентовото авторство е доказано. Петнадесетте безименни или общи, познати засега по два преписа, носят също белезите на Климентовия маниер на поучение. Въвеждащите изрази: Послоушанте братнѧ н снве что подобаеть

[40] Evangeliarium Assemani. Ediderunt Josef Vais, Josef Kurz. T. 2. Pragae, 1955, p. 320.

творнтн Хртнаномъ. . ., Възлюбленнн дне спїю нашемоу начатокъ зачинаетсѧ. . ., Сен стын прркъ .імк. Бы w юностн бгобоазннвъ н прнѧ w ба даръ прчества. . ., Се настонтъ братїе свѣтлое празеньство. предневаго оца нашего н побѣдоносца .імк. нже въ всемъ мнрѣ ꙗко слнце добродѣтелмн снѧ. . . се покриват с началните обръщения от словата му, нравствените наставления са също така елементарни и адресирани към новопокръстени, наблюдават се множество преки паралели с безспорно негови творби. За сравнения ми послужиха Сло w стѣн трцн н w сѹдѣ, сотворено Клменътомъ[41] и Слово на памать стыхъ апостолъ, ім .ім. ім от безименния цикъл:

Слово за св. Троица

Тѣмже, братнѧ, такого мрда влкоу н ба нмащѧ, потъцн сѧ добрымн дѣлы оугоднн емоу ꙗвнтн сѧ. . .

Соуть же ннне мнозн лакоствомъ wмраченн. . .

Тѣм блоуный снъ прнѧтъ бы. возьпнвъ къ боу: wче согрѣшн на небо н прѣ тобою н оуже нѣсмь достоннъ нарецнсѧ снъ тобѣ, престоупнвъ твоѧ веленїа, но створн мѧ ꙗко еднного w наемннкъ твон . . .

Тоу бо оуже не боудет немощн помощн нн wць снвн, нн братъ братоу, нн рабоу по гнѣ. . .

Нн, нн тако, братнѧ, не мозѣмъ лншатнсѧ цртва нбнаго. . .

Слово в памет на св. апостоли

Тѣмже възлюблен'ннн. . . понеже нмуще таковаго мтнваго влку. да не ленннмсѧ молаще сѧ по всѧ днї ему. . .

Во пїанство н во'лжново в лакомьствѣ. . .

Вопнюще къ бу н глюще влко. съгрѣшнхомъ прѣ тобою на нбо н нѣсмы достонни нарецнсѧ снве твон. но створї ны ꙗко еднного w наннннкь твон . . .

Нктоже ннкомѹ же помоучн нн wць ну, нн мтн дцерн, нн бра братѹ, нн рабъ гну. . .

Да не моземь лншатнсѧ его. за малу похоть. . .

Безименното общо слово за светите апостоли е изградено като обеднен вариант от поучителната част на Слово за св. Троица, което Климент със свое име съставя по слово на Йоан Златоуст. Текстови съответствия се наблюдават и между Поученнѥ прѣдъпраздьньства крщнна Хва и Слово на памать стыхъ апостолъ їм. їм. їм.

Привеждам само изразите от предпразничното поучение:

Тѣмь же н мы, браѥ, нмуще таковаго влдкоу мтнва, да не лѣннмъсѧ всѧ днн молашесѧ емоу за своѧ грѣхы. . .

[41] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1, с. 656.

Нѣ соудa, нн можеть тоу нникто же комоу помощи: нн wць сноу, нн мтн дъщери, нн бра братоу, нн рабъ гноу. . . . . .

Въпиюще къ боу и глаше: владко, съгрѣшихомъ на нбо прѣдъ тобою и нѣсмь достоинъ нарещисѧ снъ твои, нъ створи нъı ако ѥдинаго w нанмьникъ твоихъ и простн ны съгрѣшенїи нашихъ. . .

Да не моземъ лишитисѧ ѥго за малоую похоть.[42]

Взаимната зависимост в случая говори за съществуващата близост и по отношение на предпразничния и безименния цикъл. Такива между безименните и календарните слова са и Заповѣданнıа о праздьнищихъ и Поученїе Климента еппа словенска на память стго апла Фомын, Поученнıе на память апла нли мчнка и Поученнıе стго апла Марка.

Пространни съответствия наблюдаваме и между Поученнıе на зачатїе стъıа бца от календарния и Слово на всечтнын празнникъ .їмк. прtыа влчца нашеа бца и приснодѣвица Марıа от безименния цикъл, дори може да се говори за едно и също слово: различията са само по отношение на назоваването на празника. За сравнение давам началата на двете слова:

Поучение на зачатие на св. Богородица

Възлюбленнн. днь спсенню нашемоу начатъкъ зачинаетьсѧ въ оутробе Аннъı правьдъна, по благовѣщенню архангловоу, вноука Нıесеıа правьднаго, w колѣна Двдва. Сею бо разрушишасѧ оузъı Адамовъı. . .[43]

Поучение на всечестен празник на пресв. Богородица

Възлюбленнн дне спїю нашемоу начатокъ зачинаетсѧ. и плодитъ въ оутробѣ правенıа Ан'ны. по благовѣщенню архгглоу вноука Нwсеıа праведнаго w колѣна Двдва. Сею бо разроушисѧ оузы адовы. . .

Текстът съвпада до края на словата, без отклонения.

Поученията Поученнıе прtыа влчца нашеıа бца — за рождество и Слово на память стго апwстола, їмк. от израза Да егда вднмъ братїе нищıа нли нага. нли альчна. . . до края са един и същ текст, видоизменена е само въвеждащата част:

Да ѥгда вднмъ. браıе, ли странына, ли нищıа. ли нага, ли алчына. и wндемъ не створше нмъ нникоѥгоже добра: да вѣсте, ако самого Ха прѣзрящıе. . .[44]

Поучение за Богородица

Да егда вднмъ братїе нищıа нли нага. нли альчна. тн wндемъ не створше емоу нникоего же добра. да вѣсте ако самаго Ха прѣзрящıе. . .

Слово на памет за св. апостол

[42] Е. В. Петухов. Цит. съч., № 9, 6, 2, 1, 12, 24—25, 20—21, 16—17, 15—16, 31—32.
[43] Пак там.
[44] Пак там.

Словата Поученїе прѣпразднъство стыѧ бца[45] и Сло на память стго славнагѡ прорка їма рекь от израза потщисѧ да боудемъ готовн добрымн дѣлы. мтнею н вѣрою н любовню. . . до края също така съвпадат.

Заключителната поучителна част на словата Поученїе на оустрѣтенїе господьне[46] и Слово на память сты мункь, їмк їмк. от израза Тѣмже молю вы wсѣцете w себе неподобныѧ мысли. ꙗко н цнтъ вѣрѳ пр̈їнмше. . . до края представя също еднакъв текст. Словото Поуче егда Хощ чтн (т. нар. второ общо нравствено-назидателно слово)[47] и Поученїе на всечныи празднк. їмк. гл. бг н спса нашего Іс Хс имат също общи моменти:

Wмѣтатн сѧ всѧкого грѣха н стртнн н создатн на основанье правую вѣру н добродѣтелно дѣланїе. Ꙗкоже вѣра кромѣ дѣлъ мертва есть, такоже н дѣла кромѣ вѣры: Ре бо аплъ Павелъ: „Желанья плотьска не створнте. Ꙗвлена бо суть дѣла плотьскаѧ: прѣлюбодѣанїе н блудъ, нечистота. . . .
(Поученне егда Хощет. . .)

Wвращисѧ всѧкого грѣха н всѧкого злостртнѧ, прнзватн къ wснованню вѣрѣ добраѧ дѣла зане вѣра кромѣ дѣлъ мртва есть. тако вѣщаетъ аплъ, дхомъ шествѳнте. желанїн плотьскы не творнте. ꙗже есть, прѣлюбодѣанїе нечистота. . .
(Поученне на всеустныи праздник, їмк. гл бг н спса нашего. . .)

Най-изненадваща се оказа съпоставката между похвалните слова на Климент и Слово на память нже въ стыхъ wца нашего їма ре. епнскопа їма рекь града. чюдворца:

Се вьснѣ намъ, хртолюб'цн свѣтозарнаа память прѣблаженаго wца нашего Кнрнла, новаго апла н ѳчнтелѣ всѣмъ странамъ, нже благовѣрьствнемъ вьснѣ на земн ꙗко слнце, трннпостаснаго бжтва зарѣмн всего мнра просвѣщаѧ. . .[48]

Се настонть братїе свѣтлое празденьство. Предневнаго оца нашего н побѣдоносца, їмк, нже въ всемъ мнрѣ ꙗко слнце добродѣтел'мн снаа н чюдесы оудивлаѧ весь мнръ. . .

Похвала на Кирил Философ

[45] Пак там.
[46] Пак там.
[47] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2, с. 621.
[48] Пак там, т. 1, с. 426, 301, 184.

Тако бо подобаше намъ архиерѣи незлобенъ прѣвнъ, красотою и вѣрою свѣтло преукрашенъ, временьная вся яко тлѣнная ѿмѣтая . . .[49]

Таковъ бо намъ подобаетъ архїерен прѣвнъ бесквернен незобнвъ. съ бо всю вселенвю wсвѣти. . .

Похвала за Климент Римски

Тебе ради земьлю основаХъ. тебе ради рѣкы из бѣздни поточнХ, тебе ра все w несущиа в сущне створнХъ, тебе ради слнце мцъ створнХъ, да ты са сему чюда. . . домь створнХъ, звѣздамн оукрашенъ. . .[50]

w небытьа бw въ бые та сътворн. тебе ради звѣздамн нбо 8красн. тебе ради слнце поставн. тебе ради лѣноу н звѣзды сътворн . . . тебе ради моря н рѣкы н источнкы нзлїа. . .

Похвално слово за пророк Захарий

. . трѣбезначалнаго бжтва зарѣ вьснявшн, мракъ грѣховны wгна..[51]

оудивнвын чюдесы весь мнръ. w всѣХъ слѣпотоу wгоная грѣхов ноую. . .

Похвала за Кирил Философ

Раунса бгопарны орле, прелетѣвъын всю вселеную, на западѣ воснявъ яко незаходнмое солнце, на въстощѣ же праведнымъ трудомъ. . .[52]

Раун са нбопарнын wрле wблетавын ве мнръ, н наполнвъ вся слакаго оученїа. . .

Похвала за Кл. Римски

Раунса, свѣтозарное слнце Дмнтрїе, прогонаа мракь грѣховнын w чтоущн та любовїю теплою. Раун са, незаходнмаа заре. бгочтеемь вса просвѣщаа. . .[53]

Раун са златозарнын, імк. нже н оудивнвын чюдесы весь мнръ w всѣХъ слѣпотоу wгоная грѣховноую . . . свѣтозарная лоуча, прогона мракъ безбожіа. . .

Похвала за Димитър Солунски

Слово на памет св. отца . . . епископа . . . чудотворца

Могат да се приведат и множество други паралелни цитати от похвалните слова на Климент Охридски и Словото в памет на св. отец. . . епископ. . . чудотворец, което като че ли е събрало изразните средства на тържественото му красноречие. Съпоставката с безспорните, подписани с

---

[49] Пак там.
[50] Пак там.
[51] Пак там, т. 1, с. 427, 301, 184.
[52] Пак там.
[53] Пак там.

името му похвали наред с немалкото останали съображения по неоспорим начин доказва Климентовото авторство на цикъла и се явява „заповеданието“ — образецът за този тип произведения. Новооткритият цикъл Общи слова свързва в единен комплекс трите типа слова — предпразничните наставления, календарните поучения и похвалите за празници, и утвърждава принадлежността им към творчеството на Климент Охридски. Към установените досега негови творби се прибавят още петнадесет слова. С тях представата за кръга на Климентовата хомилетична дейност се обогатява както по отношение на количеството ѝ, така и с изясняването на текстологичната свързаност и цикловата подредба. Понеже общите слова са били предназначени освен за общи памети и за ползуване „в бедни църкви“, трябва да приемем за първоначално създаден цикълът „имени рек“, включващ петнадесетте новонамерени слова плюс Заповѣданиа о праздьнищѣхъ — явяващ се образец за предпразничните наставления, и Поученїе на память апла нан мчнка — образец за календарните поучения за празници. Като първосъздаден този цикъл от седемнадесет слова, предназначен за богослужение, е послужил и за жанрова матрица на другите три цикъла: предпразнични наставления; календарни поучения за празници; похвални слова.

Календарната му необвързаност и жанрова подвижност е спомогнала за трансформирането му в няколко календарни слова и широкото му използуване при изграждането на други творби. Климент съзнателно е заимствувал от него текстов материал, понеже го е създал и приемал като жанрово-хомилетичен образец за ранната епоха — своеобразна „ерминия“ за словесно изграждане на образ. Стенописците са поднасяли нагледно „Свещено писание“ за неграмотните, а Климентовите слова са им служили за словесен аналог.

В границите на Климентовото творчество поученията имат и самостойно значение — те са своеобразна втора месецословна част на Учителното евангелие от Константин Преславски, заедно с него са обемали календарната църковна година, формирали са представите за поучителност, нова етика и хуманност и са представяли прохождащата педагогическа и социална мисъл в България. Те са свидетели и за плодотворното сътрудничество между първотворците на писмената ни култура в създаването на необходимия кръг от хомилетични творби. Изхождайки от предназначението им, завършека на труда, т. е. Климентовия поучителен сборник и Константиновото Учително евангелие, трябва да отнесем към годината на официалното оповестяване на славянското богослужение в България — 893 г. Достоверността на съобщението на житиеписеца е очевидна: „. . . той съставил прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за най-простия българин. . . поейки с мляко тези, които не могли да приемат по-твърда храна“[54].

Изданието на цикъла слова е по първия препис: М., ГБЛ. Троицко-Сергиева сбирка, ф. 304, № 10 (77). Общ, миней, XV в. полуустав, л. 226а—232а.

226а. Поученне на всѣтнын праздн*. їмк. гѫ бѫ и спсѫ нашего їс хѫ. бѫгвн. ѿ: ~

Послоушанте братиа и снве что подобаетъ творити хтианомъ. преже вбо

[54] А. Милев. Цит. съч., с. 133.

wврещисѧ всѧкого грѣха и всѧкого злостр҃тиꙗ, призватиⷯ къ wснованию вѣрѣ добраꙗ дѣла. зане вѣра кромѣ дѣлъ мр҃тва есть. тако вѣщаетъ
аплъ, дхомъ шествꙋите. желанїи плотьскы не творите. иже есть, прелюбодѣанїе нечистота. зазрѣние ндолослоужењїе. wтравленїе. вражда лесть. крамола. еретичество. сребролюбїе. клевета. пыаньство. плѧсанїе. гордость и
подобнаꙗ снмь. ꙗко творѧщиꙗ се цр҃твиꙗ бжиꙗ не наслѣдѧть. пло же
дховныи есть. любы радость, миръ терпѣнїе. благостыни благотворение. вѣра
кротость въздержанїе стыи дшн и тѣлоу. смиренїе срчное и скроушенїе
матыи безъзлобне. чколюбне бдѣние. покаание истовое всѣмь прегрешеннемъ
бывшимъ, слезы w свон грѣсѣ. снми добрыми дѣлы прославимъ wц҃а
нашего иже есть на нб҃се. любите врагы ваша. благословите кленꙋщаꙗ вы.
молите сѧ w творѧщихъ вамъ пакости. добро творите ненавидѧщихъ васъ.
да будете сн҃ве wц҃а нашего иже есть на нб҃сехъ. ꙗко слнце сиꙗетъ на
злыꙗ и на благыꙗ. и дождь идетъ на правеныꙗ и на грѣшныꙗ. не wсоужанте newсоуженн будете. wставите и wставитсѧ ва. не съкрываите
съкровища на земли идеже тлꙗ тлитъ. и татье покопываютъ. и крадꙋтъ.
но скрываите скровища на небесн. идеже ни червье ни тлꙗ тлитъ. и идеже
татїе ни раскопаютъ ни крадоуть. идеже скровища ваша тꙋ и срца ваша
бꙋдꙋ. не пецѣте сѧ въ срцихъ своемъ что ѣсте или что пьете. ни тѣломъ
вашимъ во что wблещисѧ. вѣсть бо wц҃ь вашъ нб҃ныи ꙗко требоуете всѣ
сихъ. да и тѣло и дшю. дасть wдѣние и пищꙋ иже и пытица нб҃ныꙗ
питаꙗ и травꙋ селнꙋю оукрашаꙗ и цвѣты. ищете преже цр҃твиꙗ нб҃наго
и правды его. и сиꙗ вса приложатсѧ вамъ. не пецетесѧ оутреннимь.
оутренаꙗ бо w себѣ печетсѧ. вса оубо елико хощете да творѧть вамъ
человѣци. и вы такоже да творите и. оузкимъ поутемъ вниделъ. ꙗко
шырокыи есть ведыи въ погыбе. и мнози соуть входѧще имъ. оуска[1]
соуть врата и прискорьбныи. пѣть въводѧи в жизнь. и мало и wбрѣтаютъ и. не всѧкъ глѧи ми гн гн вниделъ во цр҃тво мое. но творѧи волю
wц҃а моего иже е на нб҃се. любѧи wц҃а и матерь паче мене нѣ ми достоинъ. любѧи сна или дщерь паче мене нѣми подобенъ. и сиꙗ и побна
снмъ. заповѣда спсъ апломъ оучити вѣрꙋющаꙗ. и сиꙗ вса подобаетъ
хранити аще любимъ свершенїе полоучимъ. и не тлѣнныхъ вѣнець сподобимьсѧ правды ради. дасть гь бгъ въ дни соудныи правеныи соудъ,
възлюбльшимъ просвѣщенне его:~

СЛОВО НА ВСЕЧТНЫИ ПРАЗНИКЪ. ІМК. ПРТЫІА ВЛЧЦА НАШЕА БЦА И ПРНСНОДѢВНЦА МАРІА. ѠЧЕ БЛГВН:~

226б. Възлюбленнии дне спїю нашемоу начатокь зачинаетсѧ. и плодитъ въ оутробѣ правеныіа Ан'ны. по благовѣщенню архгглову вноука Ѡсѣіа праведнаго ѡ колѣна Двдова. сею бо разроушисѧ оузы адовы. сею ѡ льстн мнръ свободисѧ. ѡ сен бо прроцн радовахоутсѧ чающе ѡ неіа родитисѧ спсоу хѵ и гоу нашемоу. дающе намъ веселне. іако празноуемъ чтнаго празника. їм. гжа нашніа пречтыіа влчца бца тѣмъ же цркви тецемъ радостно на матвоу. и съ страхомъ стоіанїе. и ѡтверзеть намъ двери цртніа своего. бдѣннемъ и матвами и матнею и постомъ тако проводимъ чтнѣ. с радостью празнѵюще. чтныи празникъ. їмк. престыіа бца. за насъ бо та непрестаньно молитсѧ къ сноу своемоу и бгоу нашемоу. алчьныіа напитае и жадныіа. нагыіа ѡдѣвающе. іако же рече гь боудите матви. іако ѡц вашь нбныи милостивъ есть. подражанмы оубо ѡны моудрыіа двы. нмже рече гь вниднте въ нбныи чертогъ. іако странна соуща видѣвше помиловасте. алчныіа накормисте. и жадныіа напоисте. то самого га накормисте и напоисте. тѣмь и цртвніа нбнаго сподобимсѧ. молю вы оубѣжнмъ ѡгня и геѡны и напраснаго соуща. не вѣвы бо въ кын ча дша ѡ тѣла разлоучитсѧ. ѣда ѣдоуще и пьюще и ходяще. тѣмже нмѣнмы на всякъ ча покаанне. матню кротость въздержанїе. и тако оумолнмъ влкѵ ха могоущаго ны помиловати. помане велнкаго пастоуха Златоустаго іако же рече. ѡ чада сн вса васъ дѣла сътворена соуть. а не вы сн ради сотворены. неѡвратите сѧ ѡ цркве. нн на поустошнаіа поучантесѧ. да не наполнитсѧ вами геѡна съ ѡпадшнми славы гна. тѣмъ же възлюбленаіа моіа бра. оубѣднмсѧ на матвѵ съ чистотою къ цркьви нти. и на вса празнкн га нашего їс ха и прчтыіа его мтр влчца нашеіа бца. да сподобимсѧ слышати. прндѣте блгвенни ѡца моего. наслѣдите ѵготованое вамъ цртво ѡ хѣ їсѣ гѣ наше:~

СЛО НА ПАМАТЬ СТГО СЛАВНАГѠ ПРОРѠКА ІѠА РЕКЬ:~

227а. Сен стын прркъ. їмк. бы ѡ юности бгобоязнивъ. и прна ѡ ба даръ прречства. прорицал будоуща іако настоящаа. и далнаа іако бли свщи.

понеже благодать дха стго въ себѣ имѣа прно, тѣмже и много w цр҃ен и кнзн и мчнтелен. страдаше нстын прркъ сен. їмк. проувндѣ боудѧщаа
въздаанїа w г҃а б҃а. сего ради не пощадѣ себе до кровe и смр҃ти, дондеже исполни прочеснїе свое о г҃н, погребен же бы сты прркъ сен чтнѣ.
вѣрнымн и бговдзнвымн мужїн. тѣмже братїе подражан стго прка
сего. и сътворнтн заповѣдн бжїа потщнсѧ. да боудемъ готовн добрымн
дѣлы. мтнею и вѣрою и любовню. тѣмн оубо дша и тѣло просвѣщаетсѧ·
та на нбо возводнть и цр҃твню двери w҃вердаетъ мнлоуıа бо ннщаа въ заемъ
даетъ бв҃н. и пакы ре м҃ мтн хощу а не жертвѣ. тѣмже молю вы не мнмондемъ безъ ползы. алъчнамн нага не презрнмъ. но прїнмемъ ıако самого
х҃а. с любовню въ домъ свон. да ны прїнметъ х҃ъ б҃ъ нашь. и тѣ моленїн
въ вѣчное цр҃твне свое. еже оуготова б҃ъ любѧщнмъ его:~

слово на памать стго апwстола, їмк:—

л. 227а. Сен стын хвъ аплъ, їм. бѣ проповѣаа слово г҃не. и оуча w вѣчнѣмъ его
цр҃ьствїн, всѧ прнходѧщаıа к немоу и юдѣн и еллны. крещаıа оученьемъ.
своимъ во нма w҃ца и сна и стго дха. не терпѧще сего еллнн и собрашесѧ на нь. и створнша совѣтъ и ıаша н, и много моучнвше и соурово и
нечлчна. тако дхъ предавъ погребенъ бы. и благодара и слава б҃а г҃а
нса х҃а. и до послѣднаго нздыханнıа. ıако сподобнсѧ за х҃а вмретн.
тѣмже братїе на памать стго апла сего, їмк. подобѧщесѧ жнтню того и
оученнıа· сотворнмъ гнаѧ повелѣнїа. да егда вднмъ братїе ннща нлн
нага. нлн альчна. тн w҃дѣмъ нестворше емоу ннкоего же добра. да вѣсте
ıако самаго х҃а презрѧще мнноухомъ. и себе лншнхомь вѣчныхъ благъ. нн
своега кто что нмать. лн да есть но бжье. да поне w҃даднмъ свое довольное. не проснть бо w҃ насъ нмѣннıа. нн нnаго тѧжка. но пнща и одежа
хотѧ. но малымъ нзбыткомъ прнwбрѣстн. не мцанте же самн себе възлюбленнн. глть бо прркъ w҃ лнца бжїа глема е мъзда, да азъ воздамъ
глетъ г҃ь аплъ Павелъ оубоужаа ны глетъ. не оупнвантесѧ внамъ въ
немже нѣ спсенннıа. нанпаче исполнитесѧ дхомъ стымъ. глюще во памѣхъ
и въ пѣхъ дховны. и пакы въстазаѧ w҃ гнѣва глетъ гнѣвантесѧ а не
согрѣшанте. слнце да не зандетъ о гнѣвѣ вашемъ. не дадите мѣста
гнѣвоу. тѣмже въсѧ покарающе по нозѣ. добро и мтнею. та бо покрываетъ множество грѣховъ:~

СЛОВО НА ПАМАТЬ СТЫХЪ АПОСТОЛЪ, ЇМ. ЇМ. ЇМ.

2276. Сїи хвн апли, їмк. посланн быша въ всю вселен'нюю проповѣдатн нмⷭ хⷭа бⷭа нашего. и по всѣмъ странѣ сн проходяща ѕтверъжающе ѕченне гⷭа бⷭа и спⷭа нашего їⷭ хⷭа. и се оувѣдѣвше мнѡзн ѡ невѣрны. и нечистивы. бнвше н и мѧчахѫ крѣпко мнѡго ѡбазнымн мѧченїн. и запрѣтнвше нма не ѧчнтн о нменн їⷭовѣ. онн же и по рана множае ѕтверъжаахѫ всѣ прнходящаа к ннмъ. и крщающе тⷮ въ нма ѡцⷣа и сна и стго дха. и заповѣдающе тѣмъ соблюдатн. речен'наа стымн апли, и тако весь мнръ ѧловнвше и прнведоста къ хѫ. тѣмже възлюблен'ннн. поревнѫнмъ сты аплъ жнтню и оученїю. и понеже нмѫще таковаго мятнваго влкⷭ. да не ленимсѧ молящесѧ по всѣмъ днї емⷭ. за своѧ грѣхы ѩже есмы створнли. во пїаньствѣ и во л'жн. ово в лакомьствѣ и въсхыщенїн. о всемь бо томъ ѡвѣщатн ны есть. прⷮ бгомъ. на страшнѣмь сѧдищн хвѣ. нли рабѫ нли свобонⷭ. и батѫ и оубогⷭ. то бо нѣ намъ зѣ сѧженїе нн на лице. нн ктоже нн комⷭ же помочн. нн ѡцⷣь снⷭ нн мтн дщерн. нн бра братⷭ нн рабъ гнⷭ. своа дѣла кожо wправдатъ. ли wсѧдатъ. тѣмже братїе не танмъ съгрѣшенїн нашн. но нсповѣдавшесѧ ѡцемъ. покаемсѧ н. аще бо танмъ сдѣ. то радость болшѧю творнмъ непрїазнн. створнмъ. а бⷭ на радость. радость бⷭдеть на нбсехъ. ре гь wедномъ грѣшницѣ кающнмсѧ. паче нежели, ѱ. радн. н. ѳ. праведьнкь нже не требѫють покаанїа. мы же братїе не можемь еднно пашесѧ въ грѣхъ. и до смртн в немь жнтн. и прочаа прїа творяюще грⷮ. но воскочьше ѡ него. wчнстнмсѧ. и прослезнмсѧ неповедающе ѧ. вопнюще къ бⷭ. и глюще влко съгрѣшнхомъ. прⷮ тобою на нбо и нѣсмы достонн. нарещнсѧ снѣе твон. но створї ны ꙗко еднаго ѡ нанмнкь твонⷮ. и простн ны съгрешенїн нашнⷮ. ꙗко и мы простнхомъ. и да не помышлметъ нкто же ѡ васъ въ срцн. ꙗко есть ли комⷭ ѡ мртвыⷮ въстатн. нли ѡвѣщатн ѡ дѣлеⷮ. ен. брае всѣмъ въстатн. и ѡвѣщатн заднаѧ. и помышленнѧ. и за словеса да того ради прїнде к намъ снъ бжїн. и да разлѧчнть дѣла непрнѧзненаѧ. и показа намъ поуть спсенїа. покаанїемъ. и разроушн смрть смртью своею. и прно зовет ны на. стымн кннгамн. въ свое цртво. да немоземь лишнтнсѧ его. за малѫ похоть прнтн бо нмать пакы сѧдятн с нбсн въ славѣ своен. жнвымъ и мртвымъ. и възатї комѫжо по дѣломъ его. да не вѣрѧнмъ оубо ꙗко по зѣ бⷭдеть.

рε бо ѡ днн томъ гьбъ глл. іако ннкто же не вѣсть его. когда прїидетъ. нн аггли бжїи нбнїи. но токмо ѡцъ єдинъ. тѣ рε всегда. готовн бѧдете къ ѡвѣтѫ его. да възъможете оубежати всѣ. золъ. и стати прε сномь бжїимъ. непостижнн. славѧще стꙋю трцѫ:~

СЛОВО НА ПАМАТЬ НЖЕ ВЪ СТЫХЪ ѠЦА НАШЕГО ЇМА РЕ. ЕПИСКѠПА ЇМА РЕКЬ ГРАДА. ЧЮТВОРЦА:

л. 228а. Се настонтъ братїе свѣтлое празденьство. предднвнаго ѻца нашего, и побѣдоносца, їмк, нже въ всемъ мирѣ іако слнце добродѣтел'мн снаа. и чюдесы оудивлаіа весь мнръ. понеже ѕбо по волн бжїен и по стезамъ того оусрѣдно нзволн ходнтн во всемъ, и наоучаа и проповѣдаа. хво благовѣстїе. цр҃а и кнза, и всѧ сѫщаа чиноначалнкн. позьнати єдинного ба створшаго всѧческаа. тѣмже и чюдесы сего стнтела, їмк. ѻбогатн хс. по вселен'нѣн прохода ѕча и благовѣствѣа сътворнтн волю бжїю. въ срцн имѣа дѣломъ поспѣшнтн дѣломъ глемое. нже сътворнтъ и наѕчнтъ сен веліи въ цртвїн нбнѣмъ наречетъ. такова сѧть подвнзанніа стго, їмк. тако добро матнвнаа подвнзанна. тако слад'ко оученне. тако добродѣтелно показанїе, тако слад'ко чюдотворенїе. таковъ бо намъ подобаетъ архїерен прпбнъ бескверненъ нєзобнвъ, съ бо всю вселенѵю ѡсвѣтн. и землю оуднвн чюдесы страшнын монастыра ѡстн благолѣпотою. цркви просвѣтн. бѣсы прогна. недѫжьныа нсцѣлн. не такъмо в сѣмь жнтн сын· но и ннѣ. аще кто в' бѣдѣ сын. и имѧ его нарнцаа ѡ всего срца. помолнтъ ба. ѻставлаіа съблазны и древнѧа грѣхы. то мол'бамн его прїнметъ простыню. аще ли не ѡставлающе. ѡ древнн грѣ свон. но дроугыіа прнтворяющe. тогда не послѫшаетъ на стын. нн даетъ ны поценіа. но здѣ томнтъ ранамн. и по вскрнн моуцѣ вѣчнѣн прѣдаетъ. да сїе вѣдѫще братїе, всѧкыѧ злобы ѡчнстнмъсѧ, стдодѣанїа. и всѧкоіа нечнстоты, лнхонманїа клеветы, и завнстн. лоукавьствїа тат'бы ѻбнды, чародѣанїа. влъш'бы. плсанїа. нмже бѣсѡмъ оугодїа творѧть таковїн, но тыіа всѧ злобы ѡставлающе прнвръзете на томоу бѣсоу. и прнмѣте сладостно хвѫ заповѣдь. нже на радн снде снъ бжїн съ нбсъ бъ и чкь. и въ плъть ччю облечесѧ. и ѡбразомъ іако чкь да спсть чкы. и прелесть дїаволоу разроушнвъ. нскоупнт ны ѡ клѧ закон' ныѧ своею кровїю на радн распатсѧ на кртѣ.

н пронырливаго бѣса кртомъ своимъ прободъ. свободи ѡ прелести дїаволя въстанниемь сн рѡ члчь. тѣмже братїе того сна бжїа почитающе, заповѣди его съблюдемъ. нже ре , не оубїи не окради. л'жи послоу не бѣди. не прелюбодѣи. не въсхыти чюжаго ѡбидою. чти ѡц̃а своего и матерь. и люби ближнаго своего ꙗко и сам са. страхомъ и трепетомъ. чти х̃а ꙗкоже и тои та почеть. ѡ небытьа бѡ въ бые та сътвори. тебе ради звѣздами нб̃о ѕкраси. тебе ради сл̃нце постави. тебе ради лѧноу и звѣзды сътвори на просвѣщенїе тебѣ. тебе ра постави времена. и мца и дни и часы. тебе ради мора и рѣкыи источникы излїа. тебе ра̃ звѣра и птица и вса четвероногаа сътвори. да възведеть та въ прѣвое раиское мѣсто. но ты того ѡставивь, рѣка и источникомъ требы полагаеши. и жрѣши ꙗко бо̃у тварь бездѣшно. да того ради бываеть нбѣ затвореніе и бездождие. и плодомъ пагоуба. ѡво слотою. ѡво градомъ. ово ꙗзыми различными. нхже да оубѣжимъ мардїе бжїе. бжїе оукротаще. но потщимъ'са оукротити гнѣвъ бжїи. рѣши же ми. чимъ его можемъ ѕкротити. азь же реку ти. не въздажь зло за зло. ни клеветы за клевет8. оубыстри же ноздѣ твои на теченїе право къ цркви. и слышанаа в нем скоро сътвори. и алчныиа напитаи. жадныиа напои. нагыиа ѡдѣваи. стран'на прїемли. болныиа посѣщаи. нищаа в домъ въведи. сиротамъ бѣди ѡц̃ь. въ ѡц̃а мѣсто. вса пререче̃наа ти съблюди тѣми бо тѣсными. поутьми раз'шири ти са нбныиа двери. и причетаеши са къ стыимъ аникомъ. ꙗкоже сън стыи ѡц̃ь нашь чюдотворець, їмк. нже въ смрти мѣсто и житїе створи всн. тѣм' же по лѣпотѣ почитающе память его с похвалою велегласно вопїемъ реку̃ще. раи̃ са златозарныи, їмк. нже и оудивныи чюдесы весь мир. ѡ всѣхъ слѣпоту ѡгоняи грѣховноую. ѡ нны же бѣсы изгоняа дроу же въ снѣ оудивляи. раи̃ са медоточныи стаю. сладостїю възвеселяа вс мир. и напажть дхвнѣю наставляа. раи̃ са нбопарныи ѡрле ѡблетавыи вс мир. и наполнивъ вса слакаго оученїа. раи̃ са, їмк. похвала апльскаа. раи̃ са. їмк. монастыремъ твердое и непостыжимое ѡснованне. раи̃ са, їмк. свѣтозарнаа лоуча, прогоняи мракъ безбожїа. ѡ срцъ члчьскы . и свѣтомъ бгоразумїа оукрасивыи прѣстолъ црковныи. раи̃ са живорасленаа лѣторасли. въспитавыи негыбноующее ꙗдїю. цркныа пнтомникы, їересемъ пргон'нче. чистоты правителю. и доброте наставнче. проповѣдниче истин'нѣ. и смир-

ннче крамолѣ. враждѣ гѳвнтелю. и стнн подателю. тобою бо вса безбожнаа прелесть оупразднисѧ. а истнна восїа и процвете. да и мы братїе и wцн и чада. доброн'равїю поревнѳнмъ. и памать его чтно творнмъ. не на брашно сѧ токмо с'бираемъ. но и на послѣшанїе. и на добраіа дѣла подвизаемсѧ. въздержащесѧ не w брашенъ токмо. но и w пїанства. и w завнстн. и свара. и w татьбы. и w клеветы. и w лнхонманна. и w мртвечнны. и w кроваіаденїа. таковаа бw дѣла творащіе далече w ба сжть. ащіе не покаютсѧ покаанїемъ. еже то есть прїатно бѳ. еже wстатисѧ w всего зла, и к томѳ не творнтн того. но слезами и ѳмиленїемъ и матнною. wмытн всѧ съблазны. и и тако прѣбывающе славнтн стоую троцѳ. въ единwмъ бжтве. и въ еднном дръжавѣ сжщн. емѳже лѣпо есть прно. въздатн честъ и поклананїе. еднномѳ съ безначалнымъ дхwмъ iv хомъ. и съ прнсносвщнѣмъ дхwмъ ннѣ и прно и в'вѣ ам :~

слово на памать нже въ стыхъ wцъ нашнхъ. iмк. нма рекь. великы чюторецъ :~

л. 229а. Подно баше холюбнвое тръжъство. и столюбное събрае. сн велнкн стлен, iмк. iмк. жителъство и слово прннестн. хвалащіе тѣ доброталь. не іако wнн сїа требующіе w на, нже в жизнн сен похвалы не требовавше. но ннѣ възвнгнѳтн хотащіе къ ревностн сн благочтнїа столповъ, похвала бо сты обыче на самого ба въсходнтн и прѣвозноснтн сѧ. и в лѣпотѳ. іако же и хс въ евлїн. гать, славшіа ва мене славшаетъ, а wмѣтаѧ сѧ ва, wмѣтаетъ. и се е іавѣ настоащее тръжество. сты велнкы стлен. въ памати и празднующіе. не въ пианствѣ нн же въ wбыѧденїн. іакоже творать чревнїн рабн чреву работающіе. іакоже рече апъ и же бъ чрево и слава стоу. но дховномоу рауемсѧ и просвѣщаемсѧ. и блажащіе сего прославлаемъ пѣнмн и пѣнмн и хвалами празноующіе. іако бо просвѣтлыѧ свѣтнлнкы зряще просвѣщающіе дшь нашн. іако же бжтвеное пнсанне глеть. іако нхже провндѣ бъ тѣ и прослави еднноwбразнкы быти wбразоу сна его. іако быти емоу прывѣнцѳ. въ многы братнахъ подобнкы цртвїю его быти нензрен'номоу. и бжтвеномоу веселїю. велна бо добродѣтель стажавшнмъ ю. и та оубw едина похваламъ достонна ѥа же кто неповѣдати возможеть блаженьство и славѳ. егда праведнн іако слънце въсїаютъ въ црьствїн wца нхъ. нлн іаже почесть прїнмоуть и сла-

вом. въ вышнѣмъ вѣцѣ и нетлѣн'нее тамо наслажденїе ѡ тѣхъ бѡ ре сѧ
нхже далъ мн есн. хощоу да ндѣже есмь азъ и тнн бѧдоуть со мною.
да вндѧть славѫ мою юже мн далъ есн. къ таковымъ бѡ гдть. пр҃ндѣте
блгвенн ѻца моего наслѣдѧнте. ѹготован'ное вамъ цр҃тве. ѡ сложенїа всего
мра вънстнн'ноу бо праведнн въ вѣкы жнвѧть и в ро и рождъ прѣбываетъ
памать н. ѡ бга бо попеченне нмоуть и славѫ ѡ вышнаго. сего ради и
пр҃нмоуть ц҃рствїе блголѣпїа и вѣнець доброты ѡ роукы гнѧ. ако бъ нскоусн
нхъ и обрѣте нхъ достонны себѣ. тѣмже и блажен'нон вънстнн'ноу. добро-
дѣтелн прнчастнницн быша. и заповѣдемъ его блазн дѣтелїе. елма бо
ѡ҃ хода тамо ндѣже х҃с есть ѻдесноую ѻца сѣде. и ндѣже прѣвѣнець
ц҃ковь на нбсехъ. възвесела тамо ѻ г҃н владычествоующемоу въ вѣкы.
ндеже пророкь и мч҃нкъ ан цнн постнникъ. ндѣже оучнтелїе нашн. в ннх'же
есть велнкын же. ннѧ похваляемы намн чюдотворнїн. їмк, їмк. н ѡ юнаго
възраста прензредно бгоу работавъ. и в лнкъ прнчтесѧ. и тамо наслѣдова
глще. ѩже ѡко не внде нн оухо слыша нн на ср҃це члкѹ не взнде. ѩже
оуготова бъ любѧщнмъ таковы бо глъ е. готово ср҃це мое бже готово, не
нмоуще бо нкоегѡ споны нн враскы. сн готовн всегда бываютъ, не оукло-
нншѧ бо ср҃ца своѧ въ словеса лоукавьствїа, нн же елен грешнкъ на масти
тѣ главоу. но бѫхоу ревноующе всегда древнимъ архїерεѡ. сего ради
и бъ тѣхъ прославн и прославнымн чюдесы ѡбогатн. не токмо въ
свон странахъ. но паче и в даалн и безбожныхъ. и тамо бо бъ невѣ-
доущнмъ познаваашесѧ. ако же и пншеть въ жнтїн чюдныхъ, їмк. какова
слава ако крнаѡ лег'кнмъ пронсхожааше ѡ ннхъ. нже ослѣпшн ѡчїма
229б. матвою нсцѣлнша и прозрѣтн дароваша. многа же и памятемъ достонна
ѩже сътворена быша стымн стан чюдодѣственна же ненапнсана быша
множества ра. такова н'сцѣленїа. такова чюдеса прнатїа. ѩже стажа
ѡ бга не токмо в жнвотѣ. но и множае паче и по преставленїн своемъ.
стнн бо всегда томоу жнвн соуть. ако же рено бы праведнцн въ вѣкы
жнвоуть. ацне бо и оуспоша моцн но дѣствою паче трубы вецн пропо-
вѣдѧюще. ѩзыкъ телеснын оумлъче. но чюдеса попремногоу вопнють. что
к снмъ похвалное стнтелемъ прннесемъ. но токмо ѡно ѡбрадован'ное. раѹнте
сѧ въ архнерεѡ. прензацнѣншн и высочаншн въ добродѣтелехъ. раѹнте
сѧ наставьнче бжтвены вѣленїн. раѹнте сѧ ѩ ннцїн дхомъ и богатын
добродѣтелню бывъ. раѹнте сѧ нже своннмї оучен'мн многы оучнкъ х҃ѕ прн-

велъ есн. рауите сѧ всѣмъ по апл8 всѧкъ былъ есн да всѧ хвн приведешн и да съ дрꙁновеннемъ речешн въ днь wнъ. се азъ и дѣтн еже мн далъ есн. но wвсечтьныи велнкїи стлн. їмк. земьннн аггл и нбныи гражане. мнте w на нзбавнтнсѧ сѣтен вднмы и невднмы, и спобнте на неосоуженны престатн сѳдящ8 хв8:~

слово на памать прпw̃бнаго и бгонwснаго wц̃а нашего, їмк:~

Сен блжен'ныи wц̃ь нашь. їмк. бѣ w̃ юности бгвн работаа. и не въсхотѣ жнтенскнмн печальмн о̃бꙗзатн себе. и сего рад̃н w̃нде въ поустыню. и власы главы своеа w̃лагаеть и все плотьское мдр̃ованїе и въ аггльскын обра пострнзаетсѧ. и нмѣнїе своѥ раꙁда нщнмъ. и бѣ поста сѧ и мла сѧ. во всѧ дни жнвота своего. и съ скрѣбащнмн, плакаше. и съ плачющнмн прно нзношаше слезы на лнцн свое, нмаше же дѣло еже добротворнтн непрестан'но. и тако пожнве въ плотн. аггельское жнтїе. бѳ дх̃ъ свон преда, повчее же стго къ всѣмъ оутѣшно: чаанне боудѳщнхъ благъ нынѣшнаꙗ w̃рѣють желаннꙗ. боудѳщаꙗ рад̃н жнзнн. всн сню жнзнь акы стѣнь и паоучнноу мноують. ꙁа шаднмоую надежѳ и радость. тамо тщитсѧ жнтн ндѣже надежю нмать. нмже бо желанне есть на нбѣ. тн телеснаго нзнтн требоують. чающе вѣчныхъ боудѳщнхъ благъ. нхже оумъ члчь достнгноутн не можеть. всѣмъ оубо храненне. блюдемъ свое срце. чающе домы вкы ха ба нашего. wбнщавъшаго насъ рад̃н. и ꙁа наше спнне стртн прнатъ. да цртвнꙗ его прнчастнкн ны створнть. и боудѳщаꙗ его славы насладнмсѧ. его же любаще. внндемь во wбнтель оуготованоую оц̃мь. и оузрневъ свѣтъ немерцающнн возрадѳемсѧ радостью ненꙁ'ганою. ндѣже wц̃ь и снъ и стын дхъ о семь бо павелъ пнша к рнмлѧномъ глаше. молю оубо вы братнꙗ. щедротамн бжьямн преставнте оуды ваша жер'твоу жнвоу вгодноу гвн и не сообразоунте. во wбновленїи оума вашего но нскоушшенне еже что есть волѧ бнꙗ блга и оугодна и свершена. и пакы ре намъ. оубо w̃кры бъ дхмь стмь. дхъ бо все нспытаеть и глоубнны бнꙗ. кто бо есть w̃ члкъ нже въ члвцѣ есть. тако и бнꙗ таины ннкто же не разоумѣ. но точью доухъ бнн. и пакы есть нынѣшнее наше слоуженне пре бгмь. тѣмь и не прослављаемсѧ в'вѣцѣ семь преспѣвающаꙗ славы рѧ wнаꙗ правены бо дхъ в рвцѣ бжїн есть. и непрнкоснетсѧ нхъ мѳка. аще бо и

в мнрѣ семь соуть. оупованне нхъ полно бесмртнїа. малы бо ны показа зѣ. велнка прїнмѧть блгаїа. бг8 нашем8 слава :~

СЛОВО НА ПАМАТЬ ПРПѠБНЫ Н БГОНОСНЫ ѠЦЬ НАШН, ЇМК. ЇМК.

Сїн прпбнїн блжнїн, ѡцн, їмк. їмк. бѣх8 ѡ юности дховною любовїю ѡ хѣ, ѡ юности 8бо сїн стїн възненавидѣвше мнра сего свет8. н въсхотѣвше бговн работати, н абне имѣнїе свое нищн раздаша по елїю н ничтоже себѣ оставнша. н шеша въ поустынн постригоста сѧ, н троуды многымн себе оложнвше работающе гвн днь н нощь, н всѣмъ братїамъ на 8спѣ добродѣтѣ. бохоу. тѣмже н прходащн к нн н 8ченїа ѡ нн требующа, не лѣностно тѣ повчающе въсегда, снце. преже въсего, ба любнте ѡ всеа дша н ѡ всеа мысли. н блнжнѣго ако же себе. съвершена бо любы е. еже не раздвонтн члка. рек8щн ѡво знаю. ѡво же не знаю. нли сїе нмѧ хвалнтъ. нли се нмѧ кленеть ал нмѧ се не кленеть но на свое естьство прно взираѧ. всѧ члкы равно любн. оубо дроугъ. н врагы добрыа н злыа да свершенъ пре бгмъ ѩвншнсѧ. ѡ врагъ оубо съ благодаренїемъ наоснмаѧ тн злаѧ претерпн. ѡнн8дъ не помыслн ѡ тѣхъ се творнмо. но ѡднивола за съгрѣшенїа наша. тѣмъ гь нашъ їс хъ свою любовь к намъ показа за все члчьство пострада н всѣмъ равно надежю въскрнніа даровавъ. нже кожо себе достонна сътворн. нли чтъ нли м8ка н'бо хвн рабн всѣ любѧ нскрено. а самн же не любнтн (?) соуть всѣмн. мнра же сего дрѧзн никого же ѡ срца любать. а дхвныи до окончанніа сложен8ю любовь хранать. да потщнтесѧ всякого члвка ѡ дша любнтн се бо есть заповѣдь гнѧ. да аще не можете сохраннтн ѥа. поне никого же не възненавидѣте да ѡ га ба блгть въспрнммете б8 наше (слава):~

СЛОВО НА ПАМА СТГО ВЕЛНКОМЧНКА ЇМА РЕКЬ:~

Тон стын хвъ мчнкъ. їмк. възлюбнвъ ха, н того почнтааше. н прочаа многн народы 8чаше кртнтнсѧ въ хв8 вѣроу. н по семъ 8вндѣша стго нечестнвїн, н емше стго, їмк. н м8чнша его многымн м8камн. разроблахѧ тѣло его ранамн, нсточнннкъ н кровнн нзлнваше, прнзываѧ ха ба помощн ем8въ врема страданыа. н абїе въ темннц8 въврѣгоша его, онже всегда прходащаа к нем8 8чаше. хвѣ вѣрѣ. н по семъ прнведоша хва мчнка; їмк.

пред мчтлѧ. и рече емоу мчтль. помнлѧи себѣ. и поклонн сѧ бгомъ монмъ, и со мною въ честн и радостн бѫдешн. и дары многаа подам тн, мчнкъ же ре, бозн твон да бѫдоуть с тобою въ погыбель. понеже ты оставн бга жнваго създавшаго тѧ, и мрѣзкн ндоломъ. паче же бѣсо покланаешн, внд҃въ же моучнтель. ꙗко крѣпко вѣроуеть. многн страшны моукы наложнтн ꙗ нь. и въ таковы мчченн. боу дхъ свон преда, тѣмъ же и мы поревнѫемъ страдалцѫ, и сътворнмъ нже пнсанаа въ законѣ. и с пострадемъ братїа нашнмъ ѡ гн. потщнмсѧ нмѣти покаанїе. любовь въздержанне. неѡчанмсѧ своего спсенїа. аще вел'мн грѣшны е'смы. но раздрѣшнмы сен покаанїе. не токмо прощенїе грѣхомъ прнꙗ. но и велмню мть прнꙗ. помнемъ разбонннка. како еднѣмъ словомъ спсе сѧ. и ѡ павлѣ како преже гоннвъ ха. и бы апль и оучнтель. мы же согрѣшнвше срамѣтнсѧ хощемъ нсповѣдати. послоушанмы ха глаща. аще на дн кто согрѣшнть. о. да прощенъ боудеть. о. седмнцею. не ꙗко дрѫгъ дроугѫ. но ꙗко к самомоу бу. да слышаще се оумагчнмъ ннѫ срца своего всѣмъ добраꙗ дѣла. ѡщѣстнмсѧ покаанмь и слезамн. и бѫдемь непосрамленн. пре страшнымъ соуднею ему же слава в'вѣкы амнь:~

слово на памать сты мчнкь, їмк. їмк:~

Свѣтлаа памать хвы страдалецъ, їмк. їмк. прнспѣ дне, нже добрѣ по апл, всѧ во вмѣты вмѣнншa да ха еднного прнѡбрѧщ. тѣмже и вскъдно и спнтелево слово ꙗвѣ дѣломъ нспълннвше. въсѧкъ во бо и аще нсповѣстмѧ пре чкы, нсповѣмъ и азъ его пре ѡщ нбнымъ. и пакы. не бонтесѧ ѡ вднваюшн тѣло, но вбонтесѧ ѡ нмѫшаго власть. и по вїенїн въврѣшн в дебрь огнен, амн глю ва, того вбонтесѧ. тѣмже сн стїн хвн добропобѣднїн. пре мчнтелемъ. ставше и съ дръзновеннемъ творца нбсн и землн нсповѣдавше. и нѣ нного развѣ того. мчнтель же ре к ннмъ. пожнте (?) богомъ нашнмъ. и велнкїа дары нхже хощете въспрннмете ѡ мене. и насладнтесѧ со мною богатества и растн. онн еднновмна вмретн по хѣ желающе. и дары и чть и богатьство попраша глаща, тлѣн'нн есмн и всако вмретн намъ. но аще не ннѣ, то въсако вмремъ, тѣмже ннѣ ѡ мчтлю небрежемъ повелѣнїꙗ твоего, бозн твон пра и ка и прелесть е, не поклоннмъсѧ. нн же почтемъ тварь. паче творца сътворшаго нбо и

землю. бзн бо н҃ не сътворнша нбсн н земли, да погнбнѵ, мѵчитель же рече, внжѵ возратъ н добротѵ лица вашего н сего ра҃. помнлѵю ва҃. да не погыбнете. они же ѿвѣщаша добрїи хр҃н мчци, глюще. почто медлнши намъ ѻкан'не. н не дасн нзыти ѿ прелести твоеа. злѣ бѡ н самъ погыбнешн въскорѣ, аще н не хощешн, н'счезнешн ѿ житїа сего. мѵчител же разбоарнвса повелѣ мѵчити стыхъ страдалець. многоѡбразнымн мѵкамн. мечемъ на ѵды нссѣцающе. н'сточнпкы кровн нстекающн ѿ нн҃. стїн же въ таковы҃ мѵченїн҃ трѣпяще вопїахѵ. благодарнмтва создателю гн҃ бе҃ нашъ яко не преда҃ есн на҃ въ ловитвѵ звбо҃ нхъ. н спаслъ есн҃ дша наша ѿ сѣтн ловящн҃, н нн҃ѣ гн҃ помнлѵн на҃. н прїнмн в' мнръ дша наша. н тако по многы҃ томленнихъ, прѣдаша свол в рѵцѣ гвн҃. яко же рече соломонъ, правены҃ дша в рѵцѣ бжїн҃. н не нмамъ коснѵтнса н҃ смрътн҃. дневство како нзрекѵ тѣхъ чюдеса. н нсцѣленна. вспоша мощн сты҃ мчкъ. но дѣнства проповѣдяють. нзыкъ телесны ѵмолче. но чюдеса тѣ҃ паче трѵбы вопнють. тѣмже братїе поревнѵнмъ добродѣтелемъ сты҃ мчкъ, їмк. їмк. н ѿверземъ дѣла тмы н wблецемса въ ѡрѵжїе свѣта. яко да ѡбращемъса дховнѣ празднѵюще. а не тѣлеснѣ. не ельлнньскы. но хр҃тнаньскын. не чрѣвѵ но дшн. подражаемъ мѵченнческн҃ болезне҃. яко да прїнмемъ мьздѵ н вѣн'ца добродѣтелнаго: тѣмже молю вы ѿсѣцете ѿ себе непѡбныа мысли. яко н цнтъ вѣрѵ прїнмше. оукрѣпнмса на безбожьнѵю лесть. да не нвнмса дѣлы злымн съ бомь борющеся. яко же древле нро҃. но паче да бѵдемъ поспѣшнпцн бг҃. любяще ба҃ всѣмъ срцемъ своимъ. н блнжнѣго яко себе. яко же ре҃ гь. кто же соуть блнжнпн нашн. не с нимн же ли створн҃. мать. слѣпїн хромїн. альчнїн жаднїн стран'нїн. н҃ же гь братїею. наре҃. на ты҃ бо аще створнмъ мать. то тѣ намъ ѿверзѵтъ ранскыа двери. н безъ трѵда в'ведѵть ны в породѵ. аще не скѵпостїю затворнмса. самъ бо ны въ цртво зовын глть. бѵдите млостнвн яко же н ѡц҃ь вашь нбнын млостнвъ есть. да боудете снове вышнемѵ. н прнчастнпцн цртвню его. внднте ли како бъ сны матвыа нарпцаеть. тѣмже послѵшанте сего словесъ стыхъ. напншн на срцн своемъ. да оуслышнмъ глюща. прїндете благвенїн҃ ѡц҃а моего. прїнмѣте оуготованое вамъ црьствїе ѿ сложенїа мнроу· томоу прїнмнпцн бѵдемъ. славяще трествю трцѵ ѡц҃а:~

СЛОВО НА ПАМАТЬ СТЫА ПРПБНЫА ЖЕНЫ ЇМК:~

Стаа прпбнаа жена, їмк. ѡ юности бжїею любовїю воднма бы, н внд҃въ житье се. ꙗко нсполнено бѣ прелестн. н ѡставн мн. н прочаа нмѣнїа нщнмъ ѡдавъ. сама же шедъ пострижеса въ аггльскїн обра. н жнтїе прохода жестоко. постомъ н бд҃внїемъ нс'сшаа тѣло. нмѣа надежѕ бѕдоущн блгъ, н радовашеса ѡ гн. н ѕтверъжаа н навчаан прочн. подвизатнса добрымн дѣлы. бы же повченье ea к людемъ снце, немозѣмъ оубо лѣннтнса братїе о своемь спсенін. прнзрнмъ времене данаго намь на покаанїе. егоже пакы не възможемь полоучнтн. вел'мн бѣдно ннѣ. некающнмса. да же не постнгнеть съмрть. ѡ тѕдѕ бо братїе не можемъ възвратнтнса. но ѡндемь въ землю мрачныа тмы. ндеже нѣ свѣта нн жнтна грѣшнкѡ. тѣмь нынѣ подвигнѣмса братье. да ба мтнва сътворнмь себе дѣлесы добрымн. ѕгоднмъ емѕ постомь н мнтвою. н стынею н смнренїемь н чтотою. братолюбъствомъ покаанїемъ. ѡплетающеса вѣка сего свѣтамн. ѡверземса мнрьскыа злобы. ѡплетемса плотьскымн. обьаденїемь н пїаньствомъ н похоть блѕднымн. тлащнмь дшю н тѣло. мало бо наше врема зде. попещемь дшамн нашнмн. понщемъ своего спсенїа. потрѕднмса грѣховъ радн нашнхъ. се днь кающеса смнрающеса. а ѕтро горшаа створающе акы ѕмывающеса ѡмртвеца н пакы прнкасаюса емь. кын ѕспѣ творнть во ѕмыванїн своемь. такоже н чл҃къ кааса грѣховъ свон н пакы то же твора. что оуспѣеть в покаанннн своемь. н тако рекшн бѕ дхъ свон преда. бѕ нашемѕ слава:~

СЛОВО НА ПАМАТЬ СТЫ҃Н ПРПѠБНЫ҃ ЖЕНЪ. ЇМК ЇМК.

Сїн стїн прпбнїн жены. їмк. їмк. ѡ юности словѕ бжью оучащеса н сего ра прѣзрѣвше. мнръ н ꙗже в мнрѣ по заповѣдн гнн. нмѣнїа своа нщнмъ раздаюста. самн же шедша в пѕстыню, н постнгостаса, н бѣста работающе бгвн днь н нощь. ревнѕюще прежнмъ подобны бытн тѣмже н прнходящаа к ннмъ. повчающа. ба любнте ѡ всея дша н блнжнѣго ꙗко же себе. н неосѕжанте да не ѡсѕженн бѕдете. что ѕбо хощемъ прїатн мы ѡсѕжающаго блнжна. комѕждо братїе себе внїманте своен злобѣ. бвн едномоу есть wправдатн н осоужатн. вѣдоущаго съставленнꙗ комоуждо н сн. ꙗко то самъ вѣсть. н'нако бо соуднть еппоу. а ннако кнзю н боꙗрнноу. ннако

же соудитъ игоуменоу. иначе же оучнкъ иначе же и старцъ. иначе оуношн. а иначе болномоу. иначе сдравымъ. и кто возможеть тыа соудбы оувѣдати токмо единъ створивын всачьскаа и свѣдын вса. и тако добрѣ вправища животъ свои. престависта во вѣчнюю жизнь:~

СЛОВО НА ПАМА СТЫ МЧНЦА ЖЕНЫ. ЇМК. ЇМК.

Сїа стаа мчница хва, їмк. вѣрова въ ха. и крстивсѧ. и иногда вчаше вѣроватн въ ха. и се оувѣдѣвше нечестївїи еллини. имшею и ведоша къ епрх. и понѫжена бы wврещи ха и непокорн. и многи почестн и дары стѣи обѣщавающе, аще wвержетсѧ ха. она же вкрн бги иху. они же видѣша ю непреклон'ну. мнwга мчениа и томленїа възложиша на ню. и в тѣхъ мкъ бу дхъ свои преда. и наконец повчаа прихождщи, глаше, о бдоущен благтн w га, иже подаи вѣрны и нщющимъ, и о покаанїи. исповѣданте своа грѣхы. исповѣданиемъ бо трпн дшевнии цѣлѣютъ· и врѣдъ бо плотны wбавьлаемъ врачемъ и цѣлѣють. а та имъ велику стра творитъ. и потомъ смрть. тако же и грѣси таими. и тѣло и дшю оумараютъ. и радость творитъ дивволу. велико бо добро исповѣданїе грѣховъ. а таенне радость сатанѣ. небоно прельщаласѧ глть. дни оугодье си сътвори. таче втро си покаешисѧ. а невѣдын дондеть ли втренаго дне. точью хощеть в'бол'шюю глоубину извести и дажь напрасно смрть похвативъше погоубить ны. аще ли книжникъ есть. то мысль ему вълагаеть дьаволъ рекын. са собѣ своа мысли свѣ. и е написанне гле яко оци су заповѣдали. тако створ'ше и бу наше (слава):~

СЛОВО НА ПАМАТЬ СТЫ МЧЕНИЦЬ ЖЕНЬ, ЇМ ЇМ.

Сїи стїи хви мчици, їмк. їмк. w юности бжїею любовїю горяста, и по бжїен заповѣди ходаще, и вчаще невѣрныхъ вѣроватн въ ха. и крщающе и во има оца и сна и стго дха, и се извѣдѣвше идолослоужителїе, имше и. и приведоша и къ епрху, и понѫжени бывше wвращисѧ ха, и поклонитисѧ идоломъ. wни же едино оумно исповѣдаша ха ба сътворшаго всаческаа. и мчени бывше крѣпко. и въ темьницѫ въверъжени быша. и приведоша и къ епрх. обѣщающе имъ чть податн, и яко видѣвъ и епрхъ непреклон'ны. повелѣ многи мкы възложитн на ни, и в тѣ мчени предаша дхъ свои бу, темже братїе поревнуемъ тѣмъ стымъ житию.

н имѣемъ смр҃ть всегда пре҆ о҆чима сн. о҆ семь бо помышлающе. неимате съгрѣшенїа. не вѣмы бо в҃кїн ча҆ тать прнде҃. и неw҆грѣшемсѧ готовїн неw҆щищенн. помыслите гдѣ соуть о҆цн нашн и бра҃ и дрвзн. всн бо w҆ндоша а може и намъ. аще не дн҃ь то 8тро тамо же w҆нтн. да бѣдемъ пригото-вившесѧ на вѣчныи поуть. и помїнающе преже створенаа съгрѣшенїа и о нн҆ плачемсѧ. просѧще прощенїа преже смр҃тн оу҆ бѣ҃. сего дѣлѧ покаанїю врема. а по томъ нелзѣ възвратившесѧ покаатисѧ. но ѣко w҆ тѣла разлѧ-чимсѧ пр҃естан8т҃ ны аг҃глн и бѣсн показающе творенаа намн на семъ свѣтѣ. ѣже створнхw҆м҃ въ дн҃ь илн нощь. илн вѣдще илн не вѣдще. всѧ ѣвать нже w҆ детьска. и до послѣднаго нзыханїа наша прегрѣшенїа. ѣже створнхомъ. илн словомъ илн дѣломъ илн помышленїемъ. всѧ бо напнсана соуть на w҆блченїа наша. и о҆бразы поставѧть о҆коло на҆. ѣко горазднн кон'нищ. бѣсовѣ бо пре҆wбразатсѧ в наша дѣла. ѣко же пошлн бѣдемъ на блѧдъ. илн на татьбоу. илн на разбон. илн на нны грѣхы. тако w҆блчат ны. да нел'зѧ сѣ бѣдеть w҆прѣтн. вндѧще пре҆ собою дѣла своа. аще нн҆ѣ покаа-нїемъ и теплымн слезамн не загладнмъ и҆ пнсаны҆ w҆бразъ. быти же вы є҆ томѣ братье нѣ҆ бо лжа. но истїна глющее. да не леннтесѧ w҆ своемъ спсенїн. ѣко же бо кто всѣеть тако и пожнеть:

КОЙ Е ТУДОР ЧЕРНОРИЗЕЦ ДОКСОВ?

(Към въпроса за българската патронимия през средновековието)

ПАВЕЛ ГЕОРГИЕВ

Изминаха почти 90 години, откакто В. Златарски в статия под горното заглавие даде отговор на един въпрос, който имаше предистория в изказаните от П. Шафарик и И. Срезневски мнения[1]. В своето изследване Златарски изтълкува името „Доксов" като бащино име на въпросния Тудор, познат в нашата история единствено от оставената от него приписка към превода на Константин Преславски на „Словата против арианите" от Атанасий Александрийски. Личността на Докс той пръв идентифицира със споменатия в пролога към превода на Йоан Екзарх на „Небеса" Доуксъ чрьноризьць и с Dox от приписката към Чивидалското евангелие. На основата на тази идентификация и тълкуване на именната форма „Тудор черноризец, Доксов" Златарски прие, че Тудор е бил братов син на княз Борис-Михаил и първи братовчед на цар Симеон[2]. Това становище беше възприето за дълго като убедително от няколко поколения изследвачи[3]. Едва Ив. Гошев отправи възражения срещу него, като изтъкна, че във формулировката „Тудор черноризец Доксов" не са отразени роднински, а монашески взаимоотношения и въпросният Тудор е не син, а дворцов монах и домашен духовник на Докс[4]. Трябва да се подчертае, че на тази теза на Гошев задълго не беше обърнато сериозно внимание и едва напоследък един от неговите критици — К. Попконстантинов, я възприе и се опита да я аргументира по-детайлно. Най-напред в съвместната си книга с А. Мединцева, а после и в отделна статия, подписана заедно с В. Константинова, той отхвърли становището на Златарски за „Доксов" като патроним и разви схващането, че то е обикновено притежателно прилагателно име[5]. Какви са основанията за това?

---

[1] В. Н. Златарски. Кой е бил Тудор черноризец Доксов? — Бълг. преглед, IV, 1897, кн. 3, 42—61.

[2] Пак там, 49—51.

[3] Е. Георгиев. Разцветът на старобългарската литература през IX—X в. С., 1962; В. Гюзелев. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX в. С., 1969 и др.

[4] Ив. Гошев. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. С., 1961, с. 26, 30. За това си мнение, изглежда, авторът е бил повлиян в някаква степен от остарялото схващане на И. И. Срезневски, който смята, че „черноризец Доксов" означава всъщност „княжески черноризец" — от „dux", княз, цар.

[5] А. А. Медынцева, К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984, с. 13, 22, бел. 41; К. Попконстантинов, В. Константинова. Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка. — Старобълг. литература, 15, 1984, 106—118.

Преди всичко това е граматичният разбор на въпросната формула, въз основа на който се стига до извода, че „Доксов“ е притежателно прилагателно име. В това не може да има никакво съмнение[6]. Самият Златарски беше определил името като „собствено прилагателно“. Работата е в това, че в славянските езици със суфиксите -ов и -ев към основите на собствените имена от мъжки род се образуват не само обикновени притежателни, но и бащини или фамилни имена. Така че аргументът „правилен граматичен разбор“ не може да има решаващо значение, дали „Доксов“ е обикновено притежателно прилагателно име или патроним. Той може да има значение единствено при положение, че действително, както твърдят К. Попконстантинов и неговите съвтори, през ранното средновековие в България не е съществувала практиката на употреба на бащини или фамилни имена (патроними) към личните. В подкрепа на това посочените автори изнасят на пръв поглед красноречиви свидетелства, главно от областта на епиграфиката и сфрагистиката. Наистина в повечето от средновековните писмени паметници у нас хората са представени само с личните си имена. За това явление има редица причини от конкретен или общ характер: социални, политически, психологически и др.[7] Не бива да се забравя и това, че основната част от изворовия материал, на който се осланят авторите, има неофициален характер или пък съгласно средновековната практика не изисква употребата на патроними (владетелски имена, имена от феодалната йерархия и др.). Не бива обаче и да се подминават и онези от случаите, колкото и редки да са те, когато наред с личните имена са засвидетелствувани и бащини или фамилни имена. Според К. Попконстантинов и неговите съавтори процесът на утвърждаване на фамилните имена в българския книжовен език започва (sic!) едва през втората половина на XIX в. За тази констатация авторите се основават на една студия на Р. Русинов, в която той се занимава с частния въпрос за взаимоотношенията между прозвищните и фамилните имена в българския език през Възраждането[8].

Познатите ни примери с използуване на бащини и фамилни имена към личните показват една съвсем различна картина. Така например в труда на Й. Иванов „Български старини из Македония“ се срещат многобройни случаи от периода XIV—XIX в., където наред с личното се упоменава и бащиното или фамилно име[9]. Ето някои от тях: Никола поп Сїфневь (1341 г.); Маринъ от Кратова попа Радона синь (1489 г.); Павлу сину Никифору Моровизского (1571 г.); Михаило Петков, Тодор Вльчево, Вльчин Петковъ (1607 г.); Данаил монах зограф, син Михаилов, Петръ Пewвь (средата на XVI в.); Арсени Иванович, Ефрем Стоянович (1728 г.); Онѳфрїа кромонаха попа Иѡанов (1821 г.) и др. Подобни примери могат да се почерпят и от гръцки надгробни и други надписи от българските земи по време на османското владичество[10]. От епохата на Второто българско царство към посочения

[6] За притежателните прилагателни вж. Ив. Добрев. Старобългарска граматика. Теория на основите. С., 1982, 138—139; Р. Мароевич. Заметки по историческому славообразованию. — В: Этимология. 1981. М., 1983, с. 47.

[7] В. К. Чичагов. Из истории русских имен, отчеств и фамилий. М., 1959, с. 9.

[8] Р. Русинов. Отношение между прозвищни и фамилни имена в българския език през Възраждането. — Onomastica, 1975, 20, 231—238. За този процес в руския език вж. В. К. Чичагов. Цит. съч., с. 41 сл.

[9] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1970, с. 53 и сл.

[10] Ал. Кузев. Гръцки надписи от XVIII и началото на XIX в. от Варна. — ИВАД, XI 1960, с. 119 и сл.; П. Чилев. Надписи по съдове, накити и военни предмети в Народния етнографски музей. — ИНЕМ, II, 1922, кн. 3—4, с. 135 и сл.; Г. Иванов. Кремиковският църковен свещник. — ИАИ, XXVI, 1963, 103—105.

по-горе пример могат да се добавят още някои данни. В ктиторски надпис на Боянската църква от XIV в. също е посочена патронимна форма: Алдемир воеводин Витомиров син[11]. От североизточните български земи е примерът, който ни дава известният надпис от Калугерица: Драгина златар ѣновѣ сиѣ[12]. В документи от средата на XII в. на манастира „Св. Богородица Милостива" също се срещат лични имена заедно с патроними: Константин ὁ Κορω, Черню и Сир της Μαρίτξης (на Марица [синове]), Андроник ὁ τοῦ Ῥοδίωνος (Родионов), Марко τοῦ Συμεωνίτξη ([син на] Симеоница), Теодор τοῦ Νικολίτξη ([син на] Николица) и др.[13] Примери с използуване на патроними през XI—XII в. се срещат сравнително рядко, но все пак са засвидетелствувани върху различни паметници от България и особено от Византия, където изворовият материал е несравнимо по-богат.

За авторите, които отричат съществуването на фамилните имена у нас през средновековието, патрилинейната система в предаването на тези имена в самата Византия, както и в Западна Европа започва едва в края на XII в. Тук те се осланят на една неразбрана напълно от тях мисъл на известния византинист А. Каждан[14]. Всъщност Каждан, след като посочва изрично, че в историческите извори е налице „спорадично пропускане на патронимите", отбелязва, че през XI—XII в. във Византия, както и на Запад „още не се е утвърдила строго патрилинейната система на предаване на фамилното име", което е могло да се получи не само от името на бащата, но и от майката и дори от бабата по майчина линия. Следователно в цитирания текст А. Каждан сочи: 1. В XI—XII в. патрилинейната система, т. е. налагането на бащините имена за фамилни, не се е утвърдила напълно, а не едва тогава се появява, както искат да ни убедят К. Попконстантинов и неговите съавтори; 2. В посочения период тази система е твърде условна и наред със същинските патроними (бащините имена) за фамилни имена се използуват и имена по майчина линия. Самият Каждан в текста на своята книга привежда редица патроними, и то не само от средата на византийската аристокрация, но и на селяни и обикновени граждани: в списък от 1073 г. са посочени 34 селски патронима, а в друг — от 1089 г. — осем[15]. Едновременно с това той изтъква, че фамилни имена върху моливдовули от X в. се срещат, макар и рядко, а през XI—XII в. те стават редовно явление[16]. Нещо повече: съпоставката, която видният византинист прави между текстовете на Теофан и Никита Хониат, свидетелствува според него за обичая във Византия между VIII и XII в. да се носят фамилни имена[17]. Трябва да се допуска, че поне една част от тези фамилни имена са били по произход същински патроними. Съвременните изследвания върху антропонимията в Македония до началото на XIII в. подкрепят най-общо изводите на А. Каждан[18]. До това време фамилните, или родови, имена на селяните не се отличават с особена стабилност и обикновено не се запазват за повече от 2—3 поколения. Едва през късновизантийския период процесът на закрепване на фамилните име-

[11] Кр. Миятев. Няколко нови данни за историята на Боянската църква. — Археология, V, 1963, 2, с. 25, бел. 1.

[12] А. Маргос. Старобългарски надписи при с. Калугерица. — В: Плиска — Преслав, 1. С., 1979, 193—197.

[13] ГИБИ, VII, с. 90, 93—94.

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

[15] Пак там, с. 222.

[16] Пак там, с. 223.

[17] Пак там, с. 225.

[18] A. E. Laiu-Thomadakis. Peasant Society in the Late Byzantine Empire. — Social and Demographic Study. Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1977, p. 128.

на за представителите на едно и също семейство в продължение на поколения се стабилизира. Ако се съди от нивото на обществено-икономическото развитие на славянското население на Балканите, патронимията е била позната още през ранното средновековие, в периода на разлагане на родовата община и появата на отделното семейство или семейната община. Според М. О. Косвен семейната община и патронимията са две взаимно свързани явления[19]. При това един от признаците за стопанското, общественото и идеологическото единство на представителите на едно семейство или семейна община е тъкмо патронимията, т. е. общото им име, образувано от собственото име на главата на отделилото се семейство. Що се отнася до прабългарите, при които родовите традиции са били изключително жизнени, запазването и използуването на родовите имена продължава и през VIII и IX в.[20] Редица домашни паметници, като Именника на българските ханове и надписите от времето на хан Омуртаг, сочат изрично родовите имена на най-видните представители на българската аристокрация[21].

Приведените примери обаче като че ли доказват повече използуването у нас и във Византия на фамилни или родови имена и по-малко на същински патроними, които в случая ни интересуват най-много. Ние вече посочихме съществуването на тази практика от периода на зрелия феодализъм и Възраждането. За Византия според В. Лоран след личното име обикновено стои фамилното, а не бащиното[22]. Тук обаче трябва да посочим, че тъкмо във византийската сигилография са известни достатъчно случаи, когато в легендите на печати от V—VI и следващите векове след личното име е склонено в съответен падеж и името на бащата: Παπήα Γεωργίου (дат. — ген.), Theodorus Pauli (ном. — ген.), Μαυρικιος Ἀτανασίου (дат. — дат.)[23]. Подобни примери ни поднасят и редица епиграфски паметници[24]. Практиката на посочване на бащините имена след личните продължава на територията на Византия и в по-късно време, включително и сред славянското население на Балканския полуостров. Във византийските описни книги от XI—XIV в. също се срещат двойни именни форми, като Λεον ὁ Μπούρου (1301) и Καλή του Μπούρου (1338), при което второто име е нехристиянско и това дава основание да се предполага, че става дума за славянско, българско население[25]. Сред южните славяни употребата на бащиното име е най-ясно и категорично засвидетелствувано в западните части на Балканите, сред сръбската народност[26]. Подобно е положението и при източните славяни. В структурно отношение древноруските имена могат да бъдат от 1, 2, 3 и дори от повече съществителни и отделните варианти зависят от редица причини и преди всичко от сериозността на документа, в който се срещат[27]. Според В. Д. Бондалетов употребата на бащиното име (отчество) след лич-

---

[19] М. О. Косвен. Семейная община и патронимия. М., 1963, с. 97.

[20] История на България. Т. 2, 1981, с. 77.

[21] В. Бешевлиев. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981, с. 27, 41; Първобългарски надписи. С., 1979, 212—220, № 59—63.

[22] V. Laurent. Bulletin de sigilographie byzantin. — Byzantion, VI, 1931, p. 804.

[23] J. W. Nesbitt. Double Names on Early Byzantine Lead Seals. — DOP, 31, 1977, 111—121.

[24] М. Мирчев. Нови епиграфски паметници от Черноморието. — ИВАД, XI. 1960, с. 45, № 26; H. Grégoire. Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure. I. Paris, 1922, p. 43.

[25] Ив. Дуйчев. Славянски местни и лични имена във византийските описни книги. — ИИБИ, VIII, 1962, 197—215.

[26] Вж. за това: Ст. Станојевић. Лични имена и народност у Србији Среднего века. — Јужнословенски филолог, VIII, 1928—1929, с. 151 и сл.; V. Laurent. Цит. съч., с. 804, п. 1.

[27] В. К. Чичагов. Цит. съч., с. 9.

ното в дохристиянския период носи все още предположителен характер, въпреки че са налице определени исторически данни за това: например в списъка на руските посланици в Константинопол от 945 г. при имената на някои от тях се споменава и отчеството, т. е. бащиното име[28]. Проследявайки историята на „отчеството" през XI—XII в., същият автор посочва, че всички ранни случаи като правило излизат от неканонични имена. На базата на редица примери той изтъква, че дохристиянската антропонимия у източните славяни е имала развита система от имена и частично вече е могла да изпълнява двучленната форма на именуване (лично+бащино име)[29]. В периода XIV—XVII в. двучленните имена вече добиват широко разпространение, като обичайна практика е бащиното име да се получава от неговото собствено плюс суфиксите -ов, -ич[30].

Българските патронимни форми днес, както е добре известно, имат същата структура, като особено характерни за тях са наставките: -ов и -ев. Според Ив. Добрев този словообразувателен тип (съществително собствено име плюс посочените суфикси) води началото си още преди периода на славянското разселение и добива своето широко разпространение тъкмо в старобългарската епоха[31]. Както изглежда, по това време той не е бил използуван само за обикновени притежателни прилагателни, но също така и за изразяване на отношенията баща — син. Това е добре засвидетелствувано в Русия и Сърбия през ранното средновековие и ние нямаме никакви основания да се съмняваме, че същият процес не е съществувал и у нас. Преки данни за това могат да се почерпят предимно от гръцкоезични паметници, в които са предадени славянски (български) именни форми. Във Византия отношението „син — баща" далеч невинаги е било изразявано с изричното посочване на думата υἱός, син. По-често това е ставало чрез поставянето на бащиното име в падежна форма, най-често генитив[32]. Как е звучала на старобългарски тази именна форма, ни дава представа един славянски документ — превод от гръцки от архива на манастира Зограф[33]. В него името Θеодорь попь ꙗневь е своеобразен превод на Θεόδωρος τῆ Παπαιανοῦς, т. е. Теодор, син на Папайано (име на майката). Преводачът славянин е прочел погрешно παπᾶς Ἰανοὺς и след като отнесъл παπᾶς погрешно към личното име Теодор превежда Ἰανοὺς, като ꙗневь[34], очевидно *следвайки един познат за него стереотип*, при който определението „син", изразено в гръцкия оригинал с члена τῆ, се замества със суфикса -ев. Подобни примери със славянски, български имена в гръцки документи могат да се посочат още много — например Йоан τοῦ Γαληνοῦ, което би трябвало да се преведе Галин-ов[35]. Очевидно генетивното окончание в гръцкия език е заместувало старобългарското -ов, а определителните членове са изразявали отношението „син — баща"[36].

Направеният дотук преглед показва, че у нас през средновековието са налице данни за употребата (отначало, изглежда, частична, а по-късно и системна) на двучленната именна форма, състояща се от собствено и ба-

---

[28] В. Д. Бондалетов. Русская ономастика. М., 1983, с. 100.
[29] Пак там, с. 100.
[30] Пак там, с. 111.
[31] Ив. Добрев. Цит. съч., 138—139.
[32] J. W. Nesbitt. Цит. съч., с. 119.
[33] K. Tcheremissinoff. Un acte slave des archives de Zographou. Édition et commentaire linguistique. — BSl, XLII, 1, 1—9.
[34] Пак там, с. 6.
[35] ГИБИ, VII, с. 93.
[36] Ал. Кузев. Цит. съч., с. 120.

щино име. Твърдението, че в средновековна България подобна практика изобщо не е съществувала, е в разрез с наличните факти. Случаят с „Тудор Доксов" е несъмнено най-ранният и за съжаление единствен в домашните ни източници пример в тази насока и поради това правилното му осмисляне е от важно значение за решаване изобщо на проблема за времето, в което се появява двучленната форма на именуване в българската ономастика. Причините за нейната изолираност трябва да се дирят преди всичко в липсата на запазени официални документи от епохата на Българското средновековие. Отговорът на въпроса, защо именно в приписката е засвидетелствуван този ранен пример, се крие най-вече в нейния характер. Приписката, както вече беше доказано от Хр. Трендафилов, е писмен паметник, който продължава в редица отношения традициите на прабългарските каменни летописи[37]. При това положение е напълно закономерно изричното посочване на родовата принадлежност на автора ѝ, който, както ще видим подолу, е живеел с ясното съзнание за своя знатен произход.

Най-сетне у противниците на тълкуването на „Доксов" като патроним остава още един аргумент — словоредът на цялата именна форма. Според тях, ако в приписката става дума наистина за Тудор като син на Докс, то изразът следва да бъде „черноризец Тудор Доксов" а не „Тудор черноризец Доксов", както е в действителност. И този аргумент обаче не издържа критика, тъй като и в гръцкия език, и в славянските текстове собственото име винаги предшествува определението (титла, длъжност, положение) и едва след него се поставя патронимът, независимо дали е бащино, фамилно или родово име[38]. Примери в тази насока не са необходими, тъй като погоре приведохме достатъчно. Определението „черноризец" всъщност се отнася към личното име Тудор. Нека обаче приведем още един, напълно реципрочен пример на нашия случай, който би могъл да послужи за решаването на един друг спорен въпрос — този за произхода на името Докс (Дукс). Известният византийски писател-монах от XII в. Нил Доксопатър се подписва по следния начин: **Νείλου μοναχοῦ τοῦ Δοξοπατρῆ**[39]. Патронимът **Δοξοπατρῆ** е сравнително често срещан във Византия[40]. Изглежда, че това име се състои от две части — личното име **Δοξο** и **πατρῆ**. Каква е точно етимологията на това име, в случая не е много важно. По-голямо значение за нас има фактът, че в съседна Византия се среща името **Δοξ, Δούξ**, което има несъмнен християнски характер. Досега се смяташе, а и сега се мисли, че личното име на княз-Борисовия брат Докс (Дукс) е езическо, прабългарско име, произлязло от тюркското „докс", свиня[41]. Още Д. Цухлев се беше противопоставил на идентификацията на Dox от приписката към Чивидалското евангелие с Доуксъ чрьноризьць у Йоан Екзарх, изхождайки от невъзможността един монах да носи неканонично езическо по своя характер име[42].

---

[37] Хр. Трендафилов. Приписката на черноризец Тудор Доксов и първобългарската летописна традиция. — В: Плиска—Преслав, 5 (под печат).

[38] J. B. Nesbitt. Цит. съч., с. 119; Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981, с. 174.

[39] ГИБИ, VII, с. 108.

[40] А. П. Каждан. Цит. съч., с. 93; K. Krumbacher. Geschichte der Byzantinschen Literatur von Justinian bis zum Ende Oströmischen Reiches (527—1453). München, 1891, 189—190. Тук видният византинист уточнява, че генитивната форма **τοῦ Δοξα πατρί** наред с **Δοξοπατρί** и **Δοξοπατρῆ** произлизат от номинатива на чисто византийското име **Δοξοπατρῆς** или **Δοξαπατρῆς**. Името **Δούξ** като топоним в Сирия, край Антиохия се среща у Ана Комнина в средата на XII в. Срв. Anna Komnena, Alexiade, III, 12.

[41] В. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2. С., 1971, с. 180, 341.

[42] Д. Цухлев. История на българската църква. Т. I. С., 1910, 348—349.

В. Златарски, поддържайки езическия, нехристиянски произход на името, се беше противопоставил на тази справедлива в основата си забележка. Спорът обаче е излишен, тъй като ние имаме всички основания да приемем, че името е гръцко, има християнски характер и е било прието от княжеския брат най-вероятно след покръстването[43]. В полза на това говори фактът, че всички източници, в които се среща това име, датират от това време.

От казаното дотук става ясно, че не съществуват никакви основания, нито филологически, нито исторически, които да попречат на тълкуването на личността на Тудор Доксов като член от владетелската фамилия. Независимо от това трябва да признаем, че отсъствието на други исторически сведения за тази личност освен собствената ѝ приписка, затруднява сигурното решаване на въпроса: кой е Тудор черноризец Доксов. Би могло да се допусне например, че въпросният Тудор не е бил нито дворцов монах, нито пък роден син на Докс, а негов духовен син. Известно е, че във Византия и нейната периферия през ранното средновековие е съществувала практиката на „духовно" или „ритуално" бащинство[44]. Не е ли възможно в такъв случай доказаният по-горе патроним „Доксов" да отразява не роднински, а именно такива християнско-монашески взаимоотношения? Единственият начин да се отговори на този възел от въпроси остава и днес текстът на приписката на Тудор Доксов. Анализът му от тази гледна точка показва следното: 1. Авторът е добре осведомено лице, приближено до владетелския двор и книжовните среди на столицата Преслав, тъй като в приписката към преписаната от него книга съобщава не само факти около нейната поява, но дава и други данни, главно от живота и делото на княз Борис I. 2. Учудващо е, ако наистина Тудор черноризец беше обвързан само „служебно" с личността на княжеския брат и виден ревнител на славянската книжовност Докс, защо в приписката си той не споменава нищо за получени от него разпореждания за преписване на книгата, така както прави например Йоан Екзарх в своя пролог към „Небеса". Вместо това Тудор Доксов изрично подчертава, че не само преводът на „Словата против арианите" на епископ Константин, но и самото преписване на книгата от него е станало „по повеление" на княз Симеон. По този начин той косвено поставя собствената си личност много близо до владетеля, независимо от обикновения си монашески сан и длъжност на прост преписвач. 3. Видното му положение личи и от това, че е поставил своето име наред с имената на най-забележителните хора на своето време: славянският първоучител Методий и неговият ученик епископ Константин, както и българските владетели Борис и Симеон, при това без никаква следа от обичайната за такива случаи монашеска скромност и смирение. Всичко това представя пред нас личността на монах от знатен произход, който той не скрива, а открито и категорично заявява чрез патронима „Доксов". А че това е патроним, личи не само от мястото на името спрямо личното име на Тудор черноризец, но и от начина, по който авторът свързва личността си с личността на Докс. Интересно е, че повечето от споменатите в приписката имена са дадени в определения, в двучленна форма: Симеон, княз Български, Константин епископ, ученик Методиев, Тудор черноризец, Доксов.

Запазването на родовото име за един представител на българската аристокрация е било напълно в духа на традициите, които приписката със своe-

---

[43] В противовес на това тълкуването на името Докс се основава единствено на сходството си с тюркската дума dox.

[44] E. Patlagean. Christianisation et parentés rituelles: le domaine de Byzance. — In: Structure sociale, famille chrétienité à Byzance IVe—XIe siècles. Variorum reprints. London, 1981, 626—636.

то съдържание продължава след покръстването. Забележително е обаче, че в новите условия това е направено не чрез посочването на старото родово име, което всъщност е било името на управляващата от едно столетие българска династия, а чрез бащиното име. Този факт, изглежда, не е случаен, въпреки че днес е трудно да бъде еднозначно обяснен[45]. Всичко това ни дава основания решително да подкрепим тезата на В. Златарски за роднинската връзка на Тудор Доксов с българското владетелско семейство от края на IX и X в.

[45] В тази насока могат да се изкажат няколко предположения: авторът на приписката не споменава родовото си име, а същинския си патроним: 1) за да подчертае непременно родствената си връзка с Докс, който е бил също монах и пряко свързан с делото на славянската книжовност; 2) за да разграничи все пак своето име от името на властвуващата династия; 3) поради отмирането или ликвидирането на прабългарските родови имена след покръстването.

ПЕРВОЕ В СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУРАХ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСКУССТВА РИТОРА И ТРЕХ РОДОВ КРАСНОРЕЧИЯ

ТАТЬЯНА В. БУЛАНИНА

В Азбуковнике конца XVI в., изданном Л. С. Ковтун, в числе других толкований на букву „Р" читается такое определение слова „ритор": „Ритор. Т (олк). Речеточец, иже разумевая много писати и глаголати"[1]. Это определение мало что прибавляет к репертуару источников, которые существовали в России в конце XVI в. и сообщали сведения по теории красноречия, после трудов знаменитого пропагандиста „свободных искусств" — князя А. М. Курбского, когда, как я убеждена, был переведен первый учебник ораторского искусства — „Риторика" Псевдо-Макария, когда, возможно, уже обращалось в списках и „Сказание о седми свободных мудростех"[2]. Предлагаемый сдесь славянский эквивалент слова „ритор" — „речеточец" знают к тому же другие современные Азбуковнику произведения — „Словеса дней и царей" И. А. Хворостинина[3], Краткая Космография[4]; в форме „речиточник" оно не раз встречается в „Риторике" Псевдо-Макария[5]. Следует, однако, задаться вопросом: из какого источника почерпнуто приведенное толкование Азбуковника?

К сожалению, в памятнике, изданном Л. С. Ковтун, ссылки на источники — непременный атрибут Азбуковников — представлены очень скупо; нет никакого примечания и к определению слова „ритор". Происхождение нашего толкования устанавливается только по другим разновидностям древнерусского словаря-тезауруса. В списках краткого Азбуковника,

[1] Л. С. Ковтун. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975, с. 299.

[2] А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. Библиографические материалы. — СОРЯС, т. L XXIV, 1903, № 1, с. 168.

[3] РИБ, т. XIII, СПб, 1909, изд. 2, дополненное, стб. 538. Ср. стб. 530 — „речеточьством".

[4] Книга глаголемая Козмография, сложена от древних философов, преведена с римского языка. — ВОИДР, кн. 16, 1853, с. 1.

[5] Die Makarij-Rhetorik („Knigi sut' ritoriki dvoi po tonku v voprosech spisany. . .". Von R. Lachmann (Rhetorica slavica, Bd 1). Köln; Wien, 1980, p. 79, 80, 82. Слово „речеточец" проникло, помимо Азбуковника, во многие памятники лексикографии XVII—XVIII вв. — „Лексикон" Памвы Берынды (Лексикон словенороський Памви Беринди. Підготовка тексту і вступна стаття В. В. Німчука. Київ, 1961, с. 109), „Лексикон языков полскаго и славенскаго" (ЦГАДА, ф. 381, библиотека Московской Синодальной типографии, № 1792, л. 87), „Лексикон треязычный" Федора Поликарпова (Лексикон треязычный. М., 1704, л. 82 об. [3-го сч.]), „Словарь разноязычной" (Писмовник, содержащий в себе науку российского языка. . .Изд. 4, вновь выправленное, приумноженное и разделенное на две части. . .Н. Курганов. СПб., 1790, ч. 2, с. 254).

который А. С. Ковтун датирует второй половиной XVI в.[6], против определения читается глосса: „Деан(ия) 47“[7]. Глосса указывает на 47-е зачало книги „Деяний апостолов“, где упоминается „ритор некий Тертулл“ (гл. 24,1). В других разновидностях Азбуковника к первой глоссе добавлена еще одна: „Григор(ий) Богосл(ов) в концы книги“[8]. Эта глосса представляет для нас бо́льший интерес, ибо адресует к памятнику значительно более раннего времени, чем самые первые варианты Азбуковника — к сборнику 16 слов Григория Богослова. Следуя указаниям глоссы и просмотрев имеющиеся в рукописях коллекции слов знаменитого каппадокийского отца, мы остановим свое внимание на русских списках, содержащих „исправленный“ (по определению А. В. Горского и К. И. Невоструева) перевод сборника 16 слов. В конце этих списков находится статья „Сказание словесем Григориа Богослова“ — „краткие, отрывочные замечания на некоторые выражения в разных словах Григория Богослова“[9]. Взяв подобный список — напр., БАН, 31. 7. I, в конце статьи „Сказание словесем Григория Богослова“ мы прочтем: „О Иулиане сравнители предсловие. Ритор же глаголется по нашему языку речеточец, за еже много разумевати писати и глаголати, сиречь скудне реченная упространити и пакы многыя слогня вкратце рещи“[10]. Так устанавливается источник определения слова „ритор“ в русском Азбуковнике. Вместе с тем источник этот ставит перед изучающим сведения славянской письменности по теории красноречия новый вопрос: каково происхождение приведенного толкования, входящего, наряду с другими, в статью „Сказание словесем Григориа Богослова“? Прежде чем ответить на него придется кратко изложить историю славянского перевода гомилий прославленного христианского оратора.

Перевод гомилий Григория Богослова изучен еще очень поверхностно. Имеющиеся по этому вопросу работы дают возможность представить его историю следующим образом[11]. Первый опыт перевода относится к глубокой древности — по-видимому он был предпринят в Болгарии еще в X в. Переведенный сборник включал 13 слов, причем их набор и последовательность не находят аналогии в византийской рукописной традиции. Сборник не получил широкого распространения, сохранившись в единственном спис-

---

[6] Л. С. Ковтун. Лексикография. . ., с. 232. Обзор состава этого Азбуковника см.: Л. С. Ковтун. Азбуковники как памятники книжной культуры. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983, Сб. 3, 241—247.

[7] ГПБ, собр. Погодина, № 1143, л. 46; O. XVI. 1, л. 90.

[8] См., напр.: ГПБ, Q. XVI. 9, л. 73.

[9] А., Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1859, отд. II, ч. 2, с. 99.

[10] БАН, 31. 7. I, л. 701 об. Пользуюсь в дальнейшем этим списком конца XVI в. (ранее ошибочно датировался XVII в.): В. И. Срезневский, Ф. И. Покровский. Описание Рукописного отделения Библиотеки имп. Академии Наук. Пг., 1915, т. II, с. 10; Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984, с. 35. Филигрань: гербовой щит — Брике, № 1477—1594 г. Л., 1—14 („Житие и жизнь иже во святых отца нашего Григория Богослова. . .“) — середины XVIII в. Филигрань: страсбургская лилия типа Клепиков I, № 1200—1757 г.

[11] См.: А. Горский, К. Новоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II, ч. 2, с. 68—111; А. Попов. Библиографические материалы, VI. — ЧОИДР, 1880, кн. 3, 265—266; W. Lüdtke. Zur Überlieflieferung der Reden Gregors von Nazianz. — Oriens Christianus, Leipzig, 1913, N. S., Bd 3, 270—272; М. Н. Сперанский. Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв. — В: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, 58—64; F. Thomson. The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic. — In: II. Sympozium Nazianzenum (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N. F. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 2. Bd). Paderborn; München; Wien; Zürich, 1983, 119—125; Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека, 33—36.

ке XI в. ГПБ, Q. п. I. 16. В Болгарии же в скором времени перевели и другой сборник, включающий 16 слов, причем здесь использовали отчасти первую редакцию перевода, поскольку 8 гомилий в первой и второй редакциях были теми же. Второй сборник соответствует по составу собранию гомилий великого каппадокийца, назначенных уставом для чтения в церкви (οἱ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι); собрание это представляло собой тот „джентльменский набор" сочинений Григория, который знал каждый образованный грек[12]. Однако порядок слов в старших списках второй редакции перевода лишен логики в отличие от греческого оригинала, где гомилии были расположены по календарному принципу[13]. Лишь в поздних списках этой редакции (ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95; ГИМ, Синодальное собр., № 51) сделана попытка согласовать последовательность слов с церковным календарем. Вторая редакция перевода дошла до нас вместе с толкованиями византийского писателя XI в. Никиты Ираклийского (о нем подробнее см. ниже), которые были переведены отдельно от толкуемых слов[14], и только позднее соединены с ними, для чего слова пришлось разбить на мелкие отделения. Появление еще одной редакции перевода — того же собрания 16 слов связано с интенсивной правкой книг, проводившейся представителями школы тырновского патриарха Евфимия[15]. Считается, что эта — третья по счету — редакция перевода возникла в Сербии. Переделке подвергся текст и самих слов, и толкований Никиты, причем перевод сверяли с греческим оригиналом[16]. В третьей редакции порядок слов тождествен их порядку в греческом собрании οἱ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι и соответствует последовательности чтения гомилий в церкви. Новый вариант перевода довольно быстро стал известен в Древней Руси и почти вытеснил здесь вторую редакцию. Именно в русских списках третьей редакции перевода появляется интересующая нас статья „Сказание словесем Григориа Богослова", завершающаяся определением слова „ритор".

„Сказание словесем" входит в более или менее устойчивый набор статей, который следует в русских списках (в том числе в цитированной рукописи БАН, 31. 7. 1) за словами Григория Богослова: „Богослова к Филагрию ответно"[17]; „Того же Богослова о Кесарии брате его"[18]; „Сказание словесем. . ."; „От Деяний апостольскых толкованиа"[19]; „Молитва скончавши

[12] Иоанн Мавропод сетовал даже, что в его время (XI в.) преданы забвению не вошедшие в это собрание — „нечитаемые" гомилии Григория Богослова: PG, t. 120, col. 1143 (Εἰς τοὺς λόγους τοῦ θεολόγου τοὺς μὴ ἀναγινωσκομένους).

[13] Искусственным выглядит объяснение В. Людтке, согласно которому эти списки „ставят сначала слова на праздники, а за ними дают слова на воскресные дни великого поста и слова, посвященные святым" (W. L ü d t k e. Zur Überlieferung. . ., p. 271).

[14] Исследователи считают перевод толкований русским по происхождению, ссылаясь на давние наблюдения А. И. Соболевского: Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, VIII. Особенности русских переводов домонгольского периода. — СОРЯС, т. L XXXVIII, 1910, № 3, 169—170 (перепечатано в кн.: А. И. Соболевский. История русского литературного языка. Л., 1980, 140—141).

[15] М. Н. Сперанский. Русские памятники письменности. . ., 62—63.

[16] Существование в славянской письменности новой редакции толкований не учтено в кн. Д. М. Буланина.

[17] Послание Григория Богослова Филагрию. — PG, t. 37, col. 153; входит также в списки второй редакции перевода.

[18] Отрывок из слова 7 (по изданию Ж. Миня) Григория Богослова. — PG, t. 35, col. 784.

[19] Начальная часть статьи не имеет отношения к Григорию Богослову, но восходит к Толковому Апостолу. См.: Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека, с. 186, примеч. 31. Источник конечной части, названной А. В. Горским и К. И. Невоструевым (Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II, ч. 2, с. 92) „отрывком о пище телесной", еще предстоит установить.

книгу Григориа Богослова“[20]. Есть некоторые основания думать, что этот „конвой“ появился в южнославянской письменности вместе с третьей редакцией перевода слов Григория Богослова. Третья редакция дошла в двух группах южнославянских списков: к первой относятся кодексы, содержащие одни лишь слова каппадокийского отца, ко второй — рукописи, в которых они сопровождаются толкованиями новой редакции[21]. Ни в первой, ни во второй группе нет никаких дополнительных статей. Однако сохранились косвенные сведения о существовании еще одной группы южнославянских списков третьей редакции, в которых первые восемь слов сопровождались толкованиями, а остальные шли без разъяснений. Сведения эти содержатся в рукописи 1479 г. ГПБ, собр. Погодина, № 989, которая, как следует из завершающей ее пространной записи, восходит через посредство еще одного, исправленного, списка к сербскому оригиналу конца XIV в.[22] В списке 1479 г. отсутствуют толкования и к первым восьми словам, но в протографе они безусловно были, о чем свидетельствует разбивка восьми начальных слов на отделения и запись на л. 100 об.: „Сию осмь словес исписа великий Григорий Богословесный, истолкова же их Микита Раклийский, их же обрящеши списаны во иных книгах, аминь“. В рукописи ГПБ, собр. Погодина, № 989 слова Григория Богослова идут с „конвоем“, близким набору текстов в конце полных русских списков третьей редакции, поэтому можно предположить, что составляющие его статьи были и в сербском протографе. Необходимо, правда, отметить, что в списке 1479 г. дополнительные статьи помещены частично после восьмого слова[23]: „Сказанье словесем. . .“; „От Дианий апостолъских толкования“; „Пророчение о Христе в кумирници елинскаго бога Аполона“[24]; „Того же Богослова к Филагрию ответно“; „Того же Богослова еже о Кесарии брате“[25]. Существование дополнительных статей в сербском оригинале подтверждает состав большой группы русских списков, содержащих толкования лишь к первым восьми словам, и восходящих, по-видимому, к протографу, близкому рукописи ГПБ, собр. Погодина, № 989. „Конвой“ этих списков тождествен перечисленным статьям рукописи 1479 г. (отсутствует только „Пророчение о Христе. . .“)[26].

Между дополнительными статьями русских списков с толкованиями к первым восьми словам, а также рукописи ГПБ, собр. Погодина, № 989, с одной стороны, и полными русскими списками третьей редакции (типа БАН, 31. 7. 1), с другой стороны, есть еще одно различие, которое касается интересующей нас статьи „Сказание словесем“. Если в первых статья включает только одно разъяснение к слову „в новую неделю“, то во вторых за этим разъяснением следуют еще комментарии — ко второму слову на Пасху, опять же к слову „в новую неделю“, к словам на Пятидесятницу, о Маккавеях, о Киприане, о Юлиане. Одним разъяснением исчерпывается „Сказание словесем“ и в некоторых полных русских списках третьей редакции[27],

---

[20] БАН, 31. 7. 1, л. 699—704.

[21] Перечень списков см.: Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека, 34—35.

[22] Об этой рукописи см.: К. Иванова. Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в. — Старобълг. литература, № 2, 1977, 158—168.

[23] Д. М. Буланин (Переводы и послания Максима Грека, с. 36) высказал предположение, что первые восемь слов с толкованиями существовали некоторое время как самостоятельный сборник.

[24] ГПБ, собр. Погодина, № 989, л. 100 об. — 103 об.

[25] Там же, л. 339—339 об.

[26] См., например: ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 94/94, л. 437—439.

[27] См., например: ГИМ, собр. Хлудова, № 53; ГБЛ, ф. 173, собр. МДА, фунд., № 72.

а также в большой группе русских списков, в которых начальные восемь слов соответствуют третьей редакции перевода, а другие восемь — второй редакции[28]; краткий вариант статьи представлен, наконец, в поздних списках второй редакции перевода ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95; ГИМ, Синодальное собр., № 51. Можно, как кажется, доказать, что краткий вариант был первоначальным, а комментарии, дополнившие нашу статью, появились на Балканах.

Происхождение этих комментариев проясняет отмеченная выше группа южнославянских списков, содержащих третью редакцию перевода слов Григория Богослова с толкованиями новой редакции. Таких списков на сегодняшний день известно три, и все они сербские: 1) Библиотека Румынской академии наук, № 142 (XIV в.)[29]; 2) Библиотека Болгарской академии наук, № 69 (XIV—XV вв.)[30]; 3) Библиотека Рильского монастыря, № 4/4(1) (XVI в.)[31]. К сожалению, все эти рукописи, из которых последние две — лишь фрагменты сборника 16 слов, известны мне только по печатным описаниям. Однако составители описаний согласно отмечают имеющиеся здесь любопытные глоссы, которые объясняют отдельные слова и выражения в толкованиях Никиты Ираклийского и представляют собой тем самым комментарии к комментариям; в описаниях приводятся и образцы глосс[32]. Сравнив напечатанные глоссы с комментариями, составляющими статью „Сказание словесем", убеждаемся, что значительная часть глосс, учтенных в описаниях, вошла в „Сказание словесем". Можно поэтому думать, что и другие комментарии из „Сказания словесем" находятся на полях трех перечисленных рукописей.

Таким образом, какой-то средневековый, возможно, древнерусский книжник заботливо собрал глоссы с полей южнославянского списка, и эти-то глоссы образовали статью „Сказание словесем"[33]. Еще А. В. Горский и К. И. Невоструев писали, что толкования, входящие в „Сказание словесем", „относятся к сербскому исправленному переводу Григория Богослова и вероятно принадлежат сербскому исправителю"[34]. Связывать „Сказание словесем" с третьей редакцией перевода можно уже потому, что глоссы, которые, как мы теперь знаем, явились источником статьи, сопровождают списки именно третьей редакции. Далее, в тех случаях, когда в „Сказании словесем" приводятся слова Никиты Ираклийского, их перевод соответствует третьей редакции и отличается от второй[35]:

---

[28] См., например: ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 93/93, л. 468, об. — 469.

[29] А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. — СОРЯС, т. LXXIX, 1905, 725—727; P. P. Panaitescu. Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Bucureşti, 1959, vol. 1, 177—178.

[30] Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, 125—128.

[31] Е. Спространов. Опис на ръкописите в Библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 83—84.

[32] Несколько глосс в рукописи из Библиотеки Рильского монастыря отмечено также в кн.: Д. С. Лихачев. Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв. Изд. 2, переработ. и дополненное. Л., 1983, с. 88.

[33] Некоторые объяснения, входящие в „Сказание словесем", привязываются к соответствующим местам в тексте пометами на полях: „А сему толку разрешение от доски" (БАН, 31. 7. I, л. 71); „Сему разрешение от доски" (там же, л. 85); „А сему разрешение от доски" (там же, л. 104, 174 об.).

[34] А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II, ч. 2, с. 99.

[35] Четвертый пример дан в „Описании" А. В. Горского и К. И. Невоструева.

Вторая редакция	*Третья редакция*	*„Сказание словесем“*
1) таче же жребець о осте	боди жребца о обращении	боди жребец о обращении
2) на ризах	на порами	порамницу
3) святительству	священство	священничьство
4) кошеве же суще от древа исплетени	и убо коши от вещы суть уранителныя	коши бяху от прутия некоего, иже рогле имяше, ураняше плетущих
5) винохранителю и хлебохранителю[36]	слуга и ставилць[37]	слугу, глаголя начальствующаго вином, и ставилца, иже началствует в магупницы[38].

Гораздо больше случаев, когда цитаты из толкований Никиты соответствуют в „Сказании словесем“ третьей редакции перевода, а во второй редакции объясняемый глоссами текст просто отсутствует. Приводимые ниже сопоставления не только подтверждают, что глоссы разъясняли новую редакцию перевода толкований Никиты Ираклийского, но дают также новые примеры распространения в третьей редакции комментариев Никиты по греческому оригиналу (насколько позволяет судить об этом опубликованный латинский перевод):

Вторая редакция	*Третья редакция*	*„Сказание словесем“*
1) —	рожьдественая празденьствуема	рождествена глаголются празднуемая
2) —	саватизмо	саватизмо
3) —	съвръшенно же сие число, рече, не яко от своих състояся частей	съвершенное число, яко от своих частей състоится
4) —	послася друг от друга и пакы раб от владыкы или писмена от писавшаго	друг от друга посылается — се равъность по всему, раб от владыки — се неравность, писмя от писавшаго — — есть и се неравность
5) —	прекуплениих	прекупляют
6) —	льщение[39]	льщение[40].

Что касается первого разъяснения в „Сказании словесем“, которое, как мы помним, в некоторых списках осталось единственным, — оно должно было появиться значительно раньше, чем следующее далее собрание глосс. Прежде всего обратим внимание, что истолковываемое здесь выражение Григория Богослова (τεῖχος χαλκοῦν — PG, t. 36, col. 608) цитируется в „Сказании словесем“ по второй редакции:

---

[36] ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95, л. 43, 123, 127, 233 об.
[37] БАН, 31. 7. 1, л. 71 об., 174 об. (ошибка: „на порави“), 179 об., 252.
[38] Там же, л. 699 .об., 700 об., 701, 701 об.
[39] БАН, 31. 7. 1, л. 151, 172, 175 об., 196 об., 245 об. (ошибка: „пресступлениих“).
[40] Там же, л. 700, 700 об., 247 об.

Вторая редакция	*Третья редакция*	*„Сказание словесем“*
град меден[41]	стена медяна[42]	град меден[43].

Толкование этого выражения, в отличие от глосс южнославянских рукописей, не является результатом собственного творчества редактора или вдумчивого читателя, но представляет собой сокращенный перевод соответствующего комментария Никиты Ираклийского (PG, t. 127, col. 1411—1412)[44]; первое разъяснение в статье „Сказание словесем“ всего-навсего должно было восполнить лакуну в переводе второй редакции.

Итак, выясняется, что „Сказание словесем“ состоит из двух разновременных пластов. Первоначальный вариант, включавший лишь объяснение выражения „град меден“ и восполнявший пропуск второй редакции перевода слов Григория Богослова, появился по-видимому в списках именно этой редакции[45]. К первому толкованию неизвестный книжник добавил глоссы, собранные им с полей южнославянского списка третьей редакции, и в таком виде „Сказание словесем“ распространилось в рукописной традиции[46]. Однако по той или иной причине собиравший глоссы книжник не пошел дальше слова о Юлиане, которое стояло в его оригинале (списке третьей редакции) на седьмом месте: отмеченные в описаниях глоссы к надгробному слову Василию Великому (девятое слово в списках третьей редакции) в „Сказании словесем“ отсутствуют. Составитель „Сказания словесем“ остановился как раз на определении слова „ритор“. Зная источник его толкований, мы легко найдем в описаниях перечисленных сербских рукописей интересующее нас определение. В старшем списке оно звучит так: „Риторь же глаголетсе по нашему езику речеточьць, за еже много разумеваеть писати и глаголати“[47]; его дословно повторяют две другие рукописи[48]. Вторая часть содержащегося в „Сказании словесем“ определения („сиречь скудне реченная упространити и пакы многыя слогня вкратце рещи“) здесь отсутствует (ее нет и в Азбуковнике), из чего можно заключить, что дополнявший „Сказание словесем“ книжник пользовался более исправным списком с глоссами, чем дошедшие до нас[49]. Опущенный в южнославянских списках конец определения представляет большой интерес, потому что он восходит к изречению, которое приписывалось Исократу: „Опять же когда некто спросил его: Что такое риторика? — он (Исократ. — Т. Б.) ответил: Это — делать

---

[41] ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95, л. 98 об.

[42] БАН, 31. 7. 1, л. 142.

[43] Там же, л. 699.

[44] Ср. более полный перевод в третьей редакции: БАН, 31.7. I, л. 142—142 об.

[45] Не случайно в некоторых полных русских списках третьей редакции первоначальный вариант „Сказания словесем“ отделен от собрания глосс другими статьями „конвоя“. См., например: ГИМ, собр. Уварова, № 530; ГБЛ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 140.

[46] Теперь понятно, почему в „Сказании словесем“ после первого объяснения к слову „в новую неделю“ („град меден“) идут толкования ко второму слову на Пасху, а затем вновь к слову „в новую неделю“.

[47] А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи. . ., с. 727.

[48] Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи. . ., с. 127; Е. Спространов. Опис на ръкописите. . ., с. 84.

[49] Следует также обратить внимание на отсылки, которые даются в „Сказании словесем“ к разъясняемым местам слов Григория Богослова и которые не всегда правильны. Указываемые в статье номера отделений в ряде случаев отличаются от истинных на единицу в ту или иную сторону. Можно предположить, что собиравший глоссы книжник не всегда обращал внимание на текст, который они толкуют. Возможно также, что в его оригинале слова Григория Богослова были по-другому разбиты на отделения, нежели в более поздних русских списках.

из малого великое, а из великого малое" (Апофегмы, III, 9)[50]. Примечательно, что сходную мысль высказал Михаил Пселл в известном „Слове. . .о богословском стиле", где дается оценка ораторского искусства Григория Богослова[51].

„Сказание словесем", таким образом, позволяет более полно реконструировать первое в славянских литературах определение искусства ритора, которое, как мы теперь знаем, появилось в XIV в. в южнославянской письменности вместе с третьей редакцией перевода слов Григория Богослова. Само образование „речеточец" вполне соответствует словотворчеству Евфимиевской книжной школы, для которой характерно обилие compositа[52]. Первая часть этого сложного слова правильно передает внутреннюю форму греческого термина ῥητορική[53], а вторая — образец ложной этимологии, возводящей тот же термин к глаголу ῥέω — „теку". В византийских сочинениях по теории красноречия мне не удалось обнаружить такого объяснения слова „риторика"[54], но оно отыскивается в поздних памятниках, отражающих древнюю традицию — „Книге избраной вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах" Николая Спафария и „Риторике" Софрония Лихуда: „Риторика происходит от „еро" гречески, сиречь „глаголю", или от „рео" гречески, сиречь „теку"[55]; „Риторика убо наречеся от греческого глагола „рео", рекше „теку"."[56]

Какой же пассаж в рукописях с гомилиями каппадокийского отца разъясняло определение слова „ритор"? „Всако риторско слово разделяетсе вь сьветное, и препирателное, и трьжьствное. Есть же сьветное еже сьветовати

---

[50] Памятники, в которых приводится изречение, перечислены в кн.: Isocratis orationes. Recognovit G. E. Benseler. Editio altera curante F. Blass. Lipsiae, 1879, vol. II, p. 278. Это изречение сопоставляют с гл. 1 „Панегирика" Исократа: „Об одном и том же можно выражаться многоразлично, и великое можно представить ничтожным и малому придать величие. . ." (перевод А. Замятина).

[51] A. Mayer. Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz. — Byzantinische Zeitschrift, 1911, Bd. 20, p. 58.

Между прочим, изречение Исократа известно было в Древней Руси не только по „Сказанию словесем". Близкое определение риторики дает князь А. М. Курбский в предисловии к своему переводу Иоанна Дамаскина: „А реторику написали, которая учит зело прекрасне и превосходне глаголати, ово вкратце многой разум замыкающе, ово пространне расширяюще. . ." (М. Оболенский. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина. — Библиографические записки, 1858, т. 1, № 12, стб. 365). Ср. в предисловии к „Риторике" Псевдо-Макария, которое Д. С. Бабкин атрибутирует Феодору — одному из переписчиков памятника: „Мною (риторикой — Т. Б.) пространное разумение сокращается, сокровенное ясно глаголется и ясное паки или явное сокровенно вещается" (Д. С. Бабкин. Русская риторика начала XVII в. — ТОДРЛ, т. VIII, 1951, с. 336).

[52] М. Н. Сперанский. Из наблюдений над сложными словами (composita) в стиле литературной русской школы XV—XVI вв. (Из истории византийско-югославянско-русских связей). — В кн. М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, 162—163.

[53] H. Frisk. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1966, Lieferung 17, p. 654.

[54] Здесь можно найти другие примеры неправдоподобных объяснений слова ῥητορική: Rhetores graeci. Ed. Ch. Walz. Stuttgartiae et Tubingae; Londini; Lutetiae, 1835, vol. II, p. 8; H. Rabe. Aus Rhetoren-Handschriften. — Rheinisches Museum für Philologie, 1909, N. F., Bd. 64, p. 560; Prolegomenon sylloge. Ed. H. Rabe (Rhetores graeci, vol. XIV). Lipsiae, 1931, p. 16, 127.

[55] Н. Спафарий. Эстетические трактаты. Подготовка текстов О. А. Белобровой. Л., 1978, с. 31.

[56] А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси. . ., с. 370. Ср. в „Риторике" Псевдо-Макария: „Гречестии же мудрецы риторию, сиречь течение слов сию глаголют быти" (Die Makarij-Rhetorik, p. 78).

отступати злых, блага же въсприемати, препирателное же еже прети се съ некымь, трьжьствное же еже украшати, и праздновати, и трьжьствовати", — так начинается предисловие к слову Григория Богослова „О словесех и о съравнители Иулиане", к которому относится глосса, объясняющая искусство ритора[57]. Лаконичные формулировки этого вступления показывают хорошее знание традиционной классификации ораторских речей, которые распределялись между тремя родами: совещательный род (τὸ συμβουλευτικὸν γένος), судебный род (τὸ δικανικὸν γένος), показательный род (τὸ ἐπιδεικτικὸν γένος). Впервые это деление предложил Аристотель: „Таким образом, естественно является три рода риторических речей: совещательные, судебные и эпидейктические. Дело речей совещательных — склонять или отклонять, потому что как люди, которым приходится совещаться в частной жизни, так и ораторы, произносящие речи публично, делают одно из двух. Что же касается судебных речей, то дело их — обвинять или оправдывать, потому что тяжущиеся всегда делают непременно одно что-нибудь из двух. Дело эпидейктической речи — хвалить или порицать (Риторика, I, 3, перевод Н. Платоновой)". Несмотря на определенные изъяны классификации Аристотеля[58], она с незначительными поправками была принята позднейшими теоретиками[59].

Нельзя сказать, чтобы начальная часть предисловия к гомилии „О словесех и о съравнители Иулиане" ускользнула от внимания исследователей, которые по достоинству оценили точность первого у славян определения разновидностей ораторских речей[60]. Предисловие к седьмому слову — и приведенное определение, и следующий далее точный перевод текста Никиты Ираклийского — полностью опубликовал Дж. Трифунович, а недавно ему посвятил специальную статью Ч. Милованович, склонный думать, что определение трех родов красноречия, греческий оригинал которого не известен, принадлежит славянскому книжнику[61]. Хотя материала для опровержения этого вывода Ч. Миловановича у нас нет, некоторые аргументы исследователя представляются неубедительными. Обращение к рукописным сборникам со словами Григория Богослова позволяет внести в его рассуждения определенные коррективы. В этом смысл предлагаемых ниже заметок о переводе предисловий Никиты Ираклийского к словам великого каппадокийца, в том числе к гомилии „О словесех и о съравнители Иулиане". Но следует прежде сказать несколько слов о Никите Ираклийском — одном из наиболее известных толковников Григория Низианзина.

---

[57] Ђ. Трифуновић. Словенски превод слова Григорија Богослова са тумачењима Никите Ираклијског. — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 1969, књ. 35, св. 1—2, с. 86.

[58] Подробно см.: D. A. Hinks. Tria genera causarum. — The Classical Quarterly, 1936, vol. XXX, N 3—4, 170—176.

[59] H. Lausberg. Handbuch der literarischen Rhetorik. München, 1960, Bd. 1, 52—61, 86—138.

[60] Б. Ст. Ангелов. Георги Хировоск — За поетическите фигури. — В: Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967, 89—105. Д. Петканова-Тотева. Реторическата проза през средновековието. Родове, особености, обща характеристика. — Литературна мисъл, 1974, № 6, 64—68; Л. Грашева. Поглед върху старобългарската ораторска проза. — В: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. С., 1982, 6—7.

[61] Ч. Милованович. Tria genera rhetorices у коментару Никите Ираклијског уз Григорија Теолога. — Зборник радова Византолошког института. Т. XX, 1981, 59—73.

О жизненном пути Никиты Ираклийского сохранилось очень мало сведений[62]. Известно, что он был диаконом (διάκονος) и занимался преподавательской деятельностью (πρώξιμος, διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου) во второй половине XI — начале XII вв. В заголовках некоторых рукописей Никита называется также σκευοφύλαξ, однако Ж. Даррузес считает это позднейшим домыслом[63]. Из напечатанного дважды[64] слова Никиты против Евстратия Никейского, которое митрополит Ираклийский произнес в 1117 г., в сопоставлении с одним из списков сочиненных им катен к Евангелию от Луки, который датируется 1116—1117 гг. и в котором автор еще не назван митрополитом, заключают, что он достиг вершины своей карьеры именно в 1117 г. Для определения года смерти Никиты Ираклийского данные отсутствуют. Можно считать установленным, что, вопреки утвердившемуся в старой литературе мнению, будто Никита был епископом Серрским (или происходил из Серр)[65], Ираклийский митрополит не был никак связан с этим местом: он был всего лишь племянником епископа Серрского Стефана — отсюда встречающееся в надписаниях его сочинений наименование автора ὁ τοῦ Σερρῶν[66].

Никита Ираклийский оставил обширное литературное наследие, в значительной мере удовлетворяющее потребностям учебного процесса. Среди сочинений Никиты находим и опусы общеобразовательного (эпитеты эллинских богов, географические названия, названия драгоценных камней) и грамматического характера, которые, чтобы облегчить запоминание, автор располагал в ритме церковых песнопений, и канонические тексты, и, наконец, пространные катены к некоторым книгам Священного писания[67]. Пожалуй, наибольшей популярностью у потомства пользовались все же его толкования к сборнику οἱ ἀναγινωσκομενοι λόγοι Григория Богослова. И. Сайдак насчитал около полутора сотен только греческих списков этих толкований[68]. Уже в XI в. Ефрем Мцире перевел их на грузинский язык[69]. Не позднее XII в. появился сокращенный славянский перевод, дошедший в списках второй редакции[70].

---

[62] Краткую и точную справку по Никите Ираклийском можно получить в кн.: H. G. Beck. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft). Zweiter Teil, Bd. 1 München, 1959, 651—653.

[63] J. Darrouzès. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine (Archives de l'Orient chrétien, t. 10). Paris, 1966, 56—57.

[64] P. Joannou. Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours inédit de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée. — Byzantion, 1958, t. XXVIII, 1—30; J. Darrouzès. Documents inédits. . ., 54—65, 276—305.

[65] Это устаревшее мнение повторено в кн.: Л. А. Фрейберг, Т. Попова. Византийская литература эпохи расцвета. IX—XV вв. М., 1978, с. 34.

[66] J. Sickenberger. Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia. — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 1902, N. F., Bd. 7 (22 der ganzen Reihe), Heft 4, 23—28; J. Darrouzès. Notes de littérature et de critique. — Revue des études byzantines, 1960, t. XVIII, 179—184. Один из источников, в которых Никита называется племянником (ἀνεψιός) Серрского владыки, — заглавие славянского перевода сборника 16 слов Григория Богослова с толкованиями Ираклийского митрополита. Уже этот факт вносит поправку в утверждение Ф. Томсона, считающего, что „славянский перевод (слов Григория. — Т. Б.) не представляет ценности для истории текста греческого оригинала" (F. Thomson. The Works. . ., p. 121).

[67] Перечень сочинений Никиты Ираклийского см.: R. Browning. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century. — Byzantion, t. XXXIII, 1963, fasc. 1, 15—16.

[68] I. Sajdak. Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni (Meletemata patristica, t. 1). Cracoviae, 1914, pars 1, 121—165.

[69] R. Browning. The Patriarchal School. . ., p. 17.

[70] Косвенные указания на древность перевода собраны в кн.: Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека, с. 34, примеч. 18.

К сожалению, объяснения 16 гомилий знаменитого христианского оратора, написанные Ираклийским митрополитом, не нашли до сих пор своего исследователя. Отсутствует научное издание текста, не ясна связь толкований Никиты с более древними комментариями Григория Назианзина и их влияние на позднейших схолиастов, не определено в сущности даже общее направление, которого придерживался Никита в своих объяснениях. По наблюдениям Ч. Миловановича, Никита, в отличие от других толковников (например, Псевдо-Нонна), „по своим основным интересам является прежде всего богословом-догматиком, но все же он обращает внимание на некоторые мифологические и риторические детали проповедей Григория“[71]. Хотя в разъяснениях этих Никита Ираклийский не был самостоятелен и особенно щедро черпал у своих предшественников[72], его комментарии давали в целом довольно разнообразные сведения о культуре Древнего мира, в том числе о теории красноречия. Ведь без объяснений многое было уже непонятно средневековому читателю в гомилиях Григория Богослова, соединившего талант оратора „милостью божьей“ с утонченной эллинистической образованностью[73].

Риторическая оценка гомилий Григория Низианзина содержится прежде всего в предисловиях (ὑποθέσεις, argumenta), которые Никита Ираклийский предпослал каждому из истолкованных слов и в которых указывается, „где каждое слово было произнесено и каков его характер“[74]. Почти в каждом предисловии автор отмечает, к какому роду должна быть причислена соответствующая гомилия; обсуждаются здесь и другие нюансы жанровой природы ораторских речей, так что в своей совокупности предисловия Никиты Ираклийского сообщали читателю некоторые общие сведения по теории красноречия. Не будем сейчас задаваться вопросом, в какой мере предисловия, как и следующие за ними толкования Ираклийского митрополита, являются его оригинальными сочинениями и в какой мере опираются на чужие труды. Это не только увело бы нас далеко от предмета исследования, но и практически трудно осуществимо при малой изученности многочисленных схолий к творениям Григория Богослова. Чтобы выяснить судьбу определения трех родов красноречия, данного в начале предисловия к гомилии „О словесех и о съравнители Иулиане“, важнее разобраться в славянских переводах ὑποθέσεις[75].

---

[71] Ч. Милованович. Tria genera rhetorices. . ., с. 62.

[72] Там же, с. 62, 70.

[73] См. H. G. Beck. Rede als Kunstwerk und Bekenntnis. Gregor von Nazianz (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, Jhrg. 1977, H. 4). München, 1977.

[74] T. Sinko. O rękopisach mów św. Grzegorza z Nazianzu w Paryskiej Bibliothèque Nationale. — Eos, We Lwowie, 1906, rocz. XII, zesz. 1, p. 23.

[75] Научное издание толкований Никиты Ираклийского отсутствует, поэтому я вынуждена пользоваться при анализе текста предисловий различными публикациями. Предисловия к гомилиям 1, 12 (по изданию Ж. Миня 1, 11) беру из „Патрологии“ Ж. Миня (PG, t. 36, col. 943, 969), перепечатавшего их с издания Х. Ф. Маттеи (S. Gregorii Nazianzeni binae orationes graece et latine. Ed. Ch. F. Matthaei. Mosquae, 1780, p. 59, 74). Предисловия к гомилиям 2, 7, 14 (по изданию Ж. Миня 45, 19, 42) беру из издания И. Сайдака, где они, наряду с предисловиями Никиты к гомилиям 1, 12, напечатаны в составе собрания анонимных предисловий (I. Sajdak. Historia critica. . ., pars 1, 166—167, 169, 172—173); издание И. Сайдака позволяет также определить границу предисловия к гомилии 1, ибо в книге Х. Ф. Маттеи (соответственно у Ж. Миня) оно слито с последующим толкованием. Предисловия к остальным гомилиям доступны мне лишь в латинском переводе. Предисловия к гомилиям 3, 4, 8, 10, 11 (по изданию Ж. Миня 44, 41, 38, 39, 40) беру из „Патрологии“ Ж. Миня (PG, t. 127, col. 1409—1411, 1435, 1177, 1211—1213, 1243), перепечатавшего их с издания Я. Биллия (Sancti Gregorii Nazianzeni cognomento Theologi operum t. 2. Lutetiae Parisiorum.; 1611, col. 1202—1203, 1224, 979, 1010, 1038). Предисловия к гомилиям 5, 6, 9, 13, 15, 16 (по изданию Ж. Миня 15, 24, 43, 21, 14, 16)

Предисловия к некоторым словам Григория Богослова встречаются уже во второй редакции славянского перевода: слову 1 (первому на Пасху) предпослано предисловие Никиты Ираклийского[76], а слову 2 (второму на Пасху) — два предисловия, из которых первое принадлежит Никите, а второе — неизвестному автору[77]. Предисловия к другим гомилиям сборника 16 слов появляются только в списках третьей редакции перевода[78]. Полностью дан перевод предисловий к словам 1, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, с купюрами — к словам 3, 4, от довольно пространного предисловия к слову 9 осталась одна фраза, а предисловие к слову 12 вовсе опущено[79]; наконец, предисловие к слову 2 заменено начальной частью толкований Никиты (PG, t. 127, col. 1302—1303), а слово 16 предваряет отличный от помещенного перед предыдущей гомилией перевод предисловия к слову 15[80].

Теоретически возможны два предположения о времени перевода предисловий: 1) они могли появиться во второй редакции, но сохраниться лишь в рукописях третьей редакции, а в списках второй — исчезнуть за исключением предпосланных словам 1 и 2; 2) они могли появиться вместе с третьей редакцией. По ряду соображений предпочтение должно быть отдано второму предположению. Прежде всего перевод предисловия к 1 слову — единственный общий у списков второй и третьей редакций текст — в третьей редакции заметно отличается от второй. Далее в переводе предисловий обнаруживаем южнославянскую лексику, характерную для третьей редакции (все примеры из предисловия к 6 слову)[81]: „врущиа воды“ (calentium aquarum), „извор“ (scaturigo)[82], „бубрези“ (renes)[83]. Наконец, заслуживает

беру из издания Я. Биллия: Sancti Gregorii. . .t. 2, col. 795, 688, 767—768, 785, 655, 645). В дальнейшем номера гомилий указываются по собранию οἱ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι (третья редакция славянского перевода).

[76] В рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 954 и ГБЛ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 8 порядок текстов нарушен: сначала идет первое слово на Пасху, затем два предисловия ко второму слову на Пасху, затем второе слово на Пасху, наконец, предисловие к первому слову. Ф. Томсон (The Works. . ., p. 120, note 6) высказал предположение, что первоначально первое слово следовало за вторым, а при перемене их местами забыли перенести предисловие к первому слову. Предположение Ф. Томсона подтверждает рукопись ГИМ, Синодальное собр., № 43, в которой первое слово поставлено после второго.

[77] Второе предисловие, заимствованное из первой редакции перевода слов Григория Богослова (А. Будилович. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи императорской Публичной библиотеки XI века. СПб., 1875, с. 245), „содержит в себе мысль, отрицаемую Никитою в толковании, именно о видении Григорием Богословом некоего явления небесного“ (А. Горский, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II, ч. 2, с. 69).

[78] Из перечисленных выше трех южнославянских рукописей, содержащих третью редакцию с толкованиями, в описании лишь одной (Библиотека Болгарской академии наук, № 69) отмечены предисловия Никиты. Однако рукопись эта дефектная (сохранились только три предисловия), поэтому я вынуждена пользоваться русским списком, именно: БАН, 31. 7. I.

[79] Возможно, этого предисловия не было в оригинале, которым пользовался переводчик. Показательно во всяком случае, что оно отсутствует в одной из рукописей (XIV в.) учтенных Х. Ф. Маттеи (S. Gregorii Nazianzeni binae orationes. . .p. 74, nota l), и в издании Я. Биллия (Sancti Gregorii. . ., t. 2, col. 533).

[80] Сведения о предисловиях Ф. Томсона (The Works. . ., p. 123) ошибочны, так как он перечисляет их по Великим Минеям Четиим (хотя в работе это не оговорено), в которых использован один из списков, соединяющих третью (первые восемь слов) и вторую (последние восемь слов) редакции перевода, притом список с индивидуальными особенностями.

[81] БАН, 31. 7. I, л. 236 об.

[82] Наш контекст — единственный, который предлагается в „Словаре“ И. И. Срезневского (Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I, М., 1958, стб. 1042; то же: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979, вып. 6, с. 130).

[83] Слово отмечено в „Описании“ А. В. Горского и К. И. Невоструева (Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. II, ч. 2, с. 96).

внимания предисловие к слову 2: в списках третьей редакции отброшено имевшееся во второй предисловие Никиты к этой гомилии; оно заменено начальной частью толкований, которая при этом подверглась переработке и дополнению по греческому оригиналу точно таким же, как все толкования Ираклийского митрополита в третьей редакции[84]. Таким образом, нет сомнений, что все предисловия, за исключением предпосланных словам 1 и 2, впервые переведены на славянском юге в XIV в., когда появилась и третья редакция.

Южнославянский перевод предисловий был использован в поздних списках второй редакции — ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95 (начало XVI в.)[85] и ГИМ, Синодальное собр., № 51 (XVI в.). У писца Соловецкого сборника перед глазами было два списка — копируя вторую редакцию, он вносил некоторые изменения и дополнения по списку третьей (в том числе в перевод самих слов Григория Богослова). Отсюда попали в рукопись статьи „конвоя"[86] и предисловия с гомилиям. В итоге получилось, что слово 2 предваряют целых три предисловия: первое — из третьей редакции, представляющее собой, как мы помним, начальную часть толкований и тем самым дублирующее следующий дальше сокращенный перевод того же текста (второй редакции); второе и третье — из второй редакции (анонимное предисловие слито с толкованиями)[87]. Составитель Соловецкой рукописи обнаружил также, что в третьей редакции предисловие к слову 16 представляет собой другой перевод текста, предпосланного предыдущей гомилии, поэтому опустил его.

Двумя списками — второй и третьей редакции — пользовался также переписчик сборника ГИМ, Синодальное собр., № 51. Как писец Соловецкой рукописи, он взял из третьей редакции статьи „конвоя" (за исключением послания к Филагрию, помещенного, как во второй редакции, после второго слова на Пасху)[88] и предисловия. Однако составитель Синодального сборника распорядился предисловиями по-другому. Прежде всего он вынес их в начало сборника[89], согласовав с порядком самих гомилий и поместив за каждым предисловием название слова с указанием его начала, количества занимаемых им листов, количества отделений; предисловия стали при этом как бы аннотированным указателем к рукописи. Однако к их содержанию писец Синодальной рукописи отнесся менее вдумчиво, чем переписчик Соловецкого сборника. Обнаружив, что предисловие к слову 12 в третьей редакции отсутствует, он, ничтоже сумняшеся, вставил предисловие к слову 2 из второй редакции. Слово 2 снабжено в Синодальной рукописи двумя предисловиями, из которых второе соответствует предисловию третьей редакции, а первое дает тот же текст, но без окончания. Последнее обстоятельство свидетельствует, что писец Синодального сборника пользовался вероятно одной из рукописей, в которых соединены первые восемь

---

[84] Ср.: ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95, л. 16 об. — 17 и БАН, 31. 7. 1, л. 32—32 об.

[85] Датировку см.: Д. М. Буланин. Переводы и послания Максима Грека, с. 38, примеч. 34.

[86] Список третьей редакции, который использован в Соловецкой рукописи, включал краткий вариант статьи „Сказание словесем" (см. примеч. 27).

[87] ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 95/95, л. 14—16 об.

[88] Использованный здесь список третьей редакции, как и оригинал Соловецкого сборника, включал краткий вариант статьи „Сказание словесем".

[89] ГИМ, Синодальное собр., № 51, л. 1—8 об. Такой способ включать в сборники предисловия к гомилиям Григория Назианзина известен и греческой рукописной традиции. В частности, анонимные ὑποθέσεις, опубликованные И. Сайдаком (Historia critica, . ., pars 1, 166—174), объединяются в рукописях вместе.

слов третьей редакции и последние восемь слов второй: именно в этой многочисленной группе рукописей слово 2 снабжено двумя предисловиями. Различие между ними сводится к тому, что первое предисловие содержит текст второго в укороченном виде[90].

На поздних сборниках второй редакции пришлось остановиться подробнее, ибо особенности списка ГИМ, Синодальное собр., № 51, служат основным аргументом Ч. Милошевича в пользу славянского происхождения начальной части предисловия к слову 7, где дается определение трех родов красноречия. Ученый справедливо замечает, что определение это кажется не на своем месте, потому что „в предисловиях к первым шести словам уже говорилось о тех же предметах. Иными словами, непонятно, почему комментатор вспомнил, только когда добрался почти до половины работы, что необходимо объяснить и растолковать некоторые термины, которые он раньше совершенно свободно употреблял“[91]. Объяснение, по мнению Ч. Милошевича, мог бы дать список, который открывался бы гомилией „О словесех и о съравнители Иулиане“ и, следовательно, интересующим нас предисловием. Такой список в греческой рукописной традиции не зарегистрирован. Между тем именно в Синодальном сборнике гомилии расположены в календарном порядке, начиная с предпраздненства Рождества Христова, когда назначалось чтение седьмого слова. Следовательно, заключает исследователь, рукопись Синодального собрания № 51 сохранила архаические черты не только по сравнению со списками третьей редакции, но и по отношению к древнейшим сборникам, содержащим вторую редакцию, но изменившим первоначальный порядок слов. Более того, поскольку Синодальный сборник — русская рукопись, подтверждается, согласно Ч. Милошевичу, мнение о переводе толкований Никиты Ираклийского в Древней Руси[92]. В свете сказанного только что о судьбе славянского текста ὑποθέσεις ясно, что эта аргументация не выдерживает критики: предисловия, в том числе к слову 7, появились лишь в третьей редакции перевода; именно оттуда они попали в поздние списки второй редакции.

В силе остается другой аргумент Ч. Милошевича. Для сравнения со славянским текстом предисловия к гомилии „О словесех и о съравнители Иулиане“ исследователь привлек, помимо вступительной заметки Никиты Ираклийского[93], ὑποθέσεις, принадлежащие перу Иоанна Геометра[94] и

---

[90] Можно высказать осторожное предположение, что укороченный вариант предисловия к слову 2 происходит от южнославянских рукописей, поздним отпрыском которых является уже упоминавшийся список ГПБ, собр. Погодина, № 989, содержащий только краткий вариант предисловия (л. 3—3 об.). Этому предположению противоречит, правда, состав русских списков, включающих толкования Никиты только к первым восьми словам и восходящих, по-видимому, к протографу, который был близок Погодинскому сборнику: здесь слово 2 предваряет полный вариант предисловия. См., например: ГПБ, собр. Соловецкого мон., № 94/94, л. 17 об. — 18.

[91] Ч. Милошевић. Tria genera rhetorices. . ., с. 65.

[92] Там же, с. 66. Соображения Дж. Трифуновича (Словенски превод. . ., 84—85) о южнославянском происхождении старшего перевода толкований не могут обсуждаться, так как ученый не принимает во внимание наличие двух редакций перевода толкований. Ср.: F. Thomson. The Works. . ., p. 122, note 14.

[93] Греческий оригинал предисловия Никиты в составе собрания анонимных предисловий опубликовал И. Сайдак (см. примеч. 75). Отличие, которое усматривает Ч. Милошевич (Tria genera rhetorices. . ., 63—64) в последней фразе между переводом и оригиналом, объясняется неверной разбивкой текста на слова в публикации: „царскы едан и вь земле“ вместо „царскые дани вьземле“ (Ђ. Трифуновић. Словенски превод. . ., с. 87). Тексту в составе собрания, опубликованного И. Сайдаком, тождествен латинский перевод предисловия Никиты в издании Я. Биллия: Sancti Gregorii. . ., t. 2, col. 541).

[94] I. Saidak. Historia critica. . ., pars 1, 89—90.

Василия Наименьшего (ἐλάχιστος)[95]. К ним можно добавить два не учтенных исследователем опубликованных предисловия: во-первых, Георгия Мокена — оно, по-видимому, послужило образцом для более распространенного текста Василия[96], во-вторых, неизвестного автора, читающееся перед словом 7 в рукописи X — начала XI в. БАН, Q № 9 (XXAa/9)[97]. Как справедливо отметил Ч. Милованович, центральная мысль во всех предисловиях (кроме содержащегося в рукописи БАН) одна: их авторов интересует прежде всего, к какому роду ораторских речей должна быть причислена гомилия „О словесех и о съравнители Иулиане"[98]. Однако ни один из авторов не предваряет своих рассуждений определением трех родов красноречия, которым открывается славянский перевод. Греческий источник этого определения, если он существовал, остается не известен.

Отсутствие в греческих списках толкований Никиты Ираклийского (никем, впрочем, специально на этот предмет не просмотренных) и в ὑποθέσεις других комментаторов нашего определения позволяет казалось бы с большей уверенностью говорить о его славянском происхождении. Этот вывод можно было бы подкрепить ссылкой на филологические интересы, свойственные представителям книжной школы патриарха Евфимия, которые, как мы теперь знаем, переводили предисловия Никиты в процессе работы над третьей редакцией. Однако анализ текста предисловий показывает, что дело обстоит не так просто. Как было сказано, риторическая проблематика в предисловиях Никиты Ираклийского сводится в основном к решению вопроса о том, к какому из трех родов должна быть отнесена каждая гомилия[99]. Попытаемся выяснить, как отразилось решение этого вопроса в славянском переводе, представив соотношение терминов, используемых для обозначения каждого из трех родов, в виде таблицы. В таблицу не включены предисловия к гомилиям 2, 12, 16, не вошедшие в третью редакцию перевода; отсутствие термина, определяющего родовую принадлежность соответствующей гомилии, обозначено прочерком[100].

1) . . .(ὁ λόγος) πανηγυρικός. . .	. . .(слово) тръжествено. . .
3) Dem onstrativi (generis est. . . oratio, in qua. . .) suasorium (admistum est).	Тръжествено (видение. . .слово есть, смешает же ся. . .и) съветными. . . . .

[95] R. Cantarella. Basilio Minimo. II. Scolii inediti con introduzione e note. — Byzantinische Zeitschrift, 1926, Bd 26, p. 12. Допускаемое бездоказательно в работах И. Сайдака и Р. Кантареллы (I. Sajdak. Historia critica. . ., pars 1, 59—61; R. Cantarella. Basilio Minimo. I. Scolii inediti con introduzione e note. — Byzantinische Zeitschrift, Bd 25, 1925, p. 295, nota 1) отождествление этого Василия и героя известного Жития — Василия Нового (νέος) должно быть отвергнуто.

[96] I. Sajdak. Historia critica. . ., pars 1, p. 81. О принципах обработки Василием комментариев Георгия Мокена см.: R. Cantarella. Basilio Minimo. I, 304—306.

[97] М. А. Шангин. Академическая рукопись Григория Назианзина. — Изв. Академии наук СССР, 1927, VI серия, № 12—14, с. 999.

[98] Ч. Милованович. Tria genera rhetorices. . ., 62—63.

[99] Хотелось бы отметить кроме того замечание о различиях между энкомием и надгробным словом к гомилии 13, основанное в конечном счете на позднеантичной классификации похвальных слов, как она представлена трактатом Менандра „Περὶ ἐπιδεικτικῶν" (Rhetores graeci. Ed. Ch. Walz. Stuttgartiae et Tubingae; Londini; Lutetiae, 1836, vol. IX, 213—330). Замечание это сохранено in extenso в славянском переводе: „Сие слово чисто есть похвала, а не надгробное, яко же нецыи мнеша. Ниже убо рыдание имать, ниже увещание; ниже на гробе святого Афанасия возгласися" (БАН, 31. 7. 1, л. 517 об.; ср. также предисловие к гомилии 9). Оно вносит маленькую поправку в справедливое утверждение Ю. Алиссандратос, что „славянских переводов трудов по софистической теории (похвальных слов. — Т. Б.) не было" (Ю. А. Алиссандратос. Следы патристических типов похвал в Житии Стефана Пермского. — В кн.: Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984, с. 65).

[100] Перевод цитирую по рукописи: БАН, 31. 7. 1, л. 17, 140 об., 166 об., 264, 292 об., 411 об., 571 об., 610 об., 665 об.

. . .(plusque) suasorii (generis habet, quam) demonstrativi.	
4) (Generis) demonstrativi (speciem. . .fert. . .oratio). (Non. . .magis) demonstrativa (est, quam) judicialis. . .	Торжествено (видение. . .слово имать). . . . .
5)	. . . . .
6)	. . . . .
7)	[Определение трех родов]
. . .δικανικός. . .(ὁ λόγος)	. . .(слово). . .прекарятельное. . .
. . .πανηγυρικός. . .	. . .торжествено. . .
. . .συμβουλευτικός. . .	. . .советное. . .
8)	. . .торжествено (слово). . .
9) . . .(oratio). . .in demonstrativo (genere). . .	. . . . .
10) Panegyrica. . .(oratio). . .	Торжествено. . .(слово). . .
11)	. . . . .
13)	. . . . .
14) . . .(ὁ λόγος). . .συμβουλευτικός.	. . .(слово). . .советелно.
15) Suasorii (generis. . .oratio). . .	а) [предисловие к слову 15] Советельное. . .(слово). . . б) [предисловие к слову 16] Съветно. . .(слово). . .

Сопоставление оригинала и перевода предисловий позволяет сделать некоторые небезынтересные наблюдения. Прежде всего ясно, что переводчик не проявлял особого интереса к теории красноречия: в предисловии к слову 3 он опустил конечную часть текста, где Никита говорит о соотношении в данной гомилии особенностей совещательного и показательного рода; в следующем предисловии точно так же не переведено предложение, в котором Ираклийский митрополит выражает сомнения, показательного или судебного рода слово 4; указание на родовую принадлежность слова 9 в предисловии вовсе опущено[101]. Таким образом, маловероятно, что переводчик вставил по собственной инициативе перед буквальным переложением предисловия Никиты Ираклийского аристотелевскую классификацию ораторских речей.

В отличие от переводчика, автор глосс, которыми снабжены все три южнославянских списка, безусловно интересовался ораторским искусством. Помимо определения слова „ритор", Ч. Милованович обращает внимание на следующую глоссу[102]: „Среднымь, глаголеть, путемь поиду, рекше не умалити, ниже умножити, нь в меру изложити"[103]. Нельзя ли предположить, что определение трех родов красноречия первоначально было глоссой, которую один из переписчиков внес в текст? Такое предположение объяснило бы, почему определение находится перед седьмым словом, а не в начале сборника. Кроме того, как показал А. М. Панченко, текст и окружающие его поля были неравнозначны в глазах средневекового книжника[104]; пере-

[101] Правда, в отличие от латинского перевода, в славянском тексте отмечено, к какому роду относится слово 8. Однако нам не доступен оригинал этого предисловия, какому нет гарантии, что указание на род не опущено переводчиком на латинский язык.

[102] Ч. Милованович. Tria genera rhetorices. . ., с. 66.

[103] А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи. . ., с. 727. Ср. в „Сказании словесем": БАН, 31. 7. 1, л. 701 об.

[104] А. М. Панченко. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984, 92—104.

сказ аристотелевской классификации речей, пожалуй, был уместнее на полях, нежели в тексте рукописи, содержащей творения отца церкви. И все же такое предположение малоправдоподобно. Прежде всего пришлось бы допустить, что автор определения искусства ритора объяснял слово, содержащееся в другой своей глоссе — с классификацией ораторских речей. Есть и иное препятствие для атрибуции определения автору глосс.

Наша таблица наглядно показывает устойчивость терминологии переводчика: понятие „род" (genus) он передает словом „видение"; совещательный род последовательно называет „советным" или „советельным", показательный род — „торжественым". Одними и теми же глаголами обозначаются действия выступающего с речью определенного рода: в судебной речи оратор „отвещавает" (ἀπολογεῖται)[105], в совещательной — „советует" (παραινεῖ, συμβουλεύει)[106], а в показательной — „украшает" (ἐγκωμιάζει)[107]. Если сравнить теперь эту терминологию с той, которая используется в начале предисловия к гомилии „О словесех и о съравнители Иулиане" для определения трех родов красноречия, то выяснится, что между ними много общего: совещательный род также называется „съветный", а показательный — „трьжьствный", причем задача оратора в совещательной речи „съветовати", а в показательной — „украшати". Правда, судебный род здесь назван „препирательным", а дальше, в восходящей к Никите Ираклийскому части предисловия, — „прекарятельным". По-видимому эти слова не успели терминологизироваться: в других предисловиях ни тот, ни другой термин не используются. Так или иначе, ясно, что определение трех родов красноречия — переводный это текст или оригинальный — принадлежит тому же книжнику, который переводил в третьей редакции другие предисловия и который, как мы помним, был безразличен к теории ораторского искусства. Следовательно, оно не могло быть глоссой, внесенной в предисловие Никиты Ираклийского позднейшим переписчиком.

Все встанет на свои места, если предположить, что определение трех родов красноречия было глоссой в греческом оригинале создателя третьей редакции перевода, глоссой, которую он сам поместил перед предисловием Никиты. Это предположение объясняет и сам факт перевода аристотелевской классификации, и то, что она появляется лишь перед седьмой гомилией[108]. Однако греческий список οἱ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι с подобной глоссой мне не известен, так что мы находимся уже на зыбкой почве произвольных допущений и догадок. Благоразумнее пока вопрос о происхождении первого у славян определения трех родов красноречия оставить открытым.

---

[105] БАН, 31. 7. 1, л. 17, 264.
[106] Там же, л. 264, 571 об.
[107] Там же, л. 264.
[108] Сомнения Ч. Миловановича (Tria genera rhetorices. . ., с. 65) в том, что греческому читателю нужно было объяснить родовые названия ораторских речей, мне представляются необоснованными. Гомилии Григория Богослова, читавшиеся по уставу, адресованы были не только интеллектуальной элите.

О ЖАНРЕ „СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ“

ЛЮДМИЛА БОЕВА

Постоянно актуальным и все еще не решенным достаточно убедительно является вопрос о жанровом своеобразии „Слова о полку Игореве“. Проблем генологии привлекает внимание ученых, особенно медиевистов. Вопрос о жанрообразовании, жанровой системе и жанровой трансформации в древних славянских и древнерусской литературе особенно сложен, так как к ней нельзя прямо приложить Аристотелево определение жанров, деление литературных произведений на три рода, дефиницию эпоса и драмы и дифференциацию по отдельным видам. На русскую средневековую литературу нельзя механически перенести уже деление на три рода, так как в ней были только эпические произведения, не было ни лирики, ни драмы. Характерным была монументальность, историчность, эпичность, отсутствие художественной фантазии, одинаково отрицательное отношение и авторов, и читателей, и слушателей к вымыслу, функциональная установка на правдоподобность, историческую реальность повествования, обязательный служебный характер всех видов и жанров в древней литературе. Отсюда понятные трудности при терминологическом упорядочивании и жанровом приурочивании отдельных произведений.

Подобные сложности при жанровом определении затрагивают и древнюю болгарскую литературу. Красимир Станчев в своем „Опыте жанровой классификации древнеболгарской литературы“ также исходит из положения, что все еще самая авторитетная во всем мире аристотелева классификация не функциональна для древнеболгарской литературы. Отсутствуют три рода и само определение рода в средневековье условно. Важно и то, что тогда индивидуальное подчинено общему, нет авторского „я“. Он опирается на введенное акад. Д. С. Лихачевым обособление жанров, которое тот производит не по чисто литературным принципам, а по функции, тематике и структуре, композиции. Из своей классификации он исключает библейские тексты и молитвы, как сакральные, в отличие от литературных, то есть ритуальных, этикетных текстов. Отказывается и от деления на литературу официальную и неофициальную (например, апокрифную). В основу классификации он кладет характер речевого проявления, организации речи, отличия в ритмике и создает следующую триаду: „поэтические, риторические и прозаические жанры“. Поэзию он подразделяет на культовую и светскую, в первую включая гимнографию и проложные стихи. Риторические жанры делит на поучительные, полемические и торжественные слова, а прозу на шесть очень разнообразных групп: жития и рассказы о чудесах с мощами святых, патериковые рассказы, собственно беллетристические, апокрифные легенды и молитвы, научно-художественные произведения, художест-

венно-документальную прозу. Интересная, продуманная, но все еще очень дискутабильная классификация Станчева не может быть применена к древнерусской литературе, подобно тому как он применяет к болгарской жанровые признаки, выделенные Лихачевым. Но значение для жанровой дифференциации любого произведения средневековой литературы, в том числе и такого, как „Слово о полку Игореве", его функции, характера организации в нем речи, отличий текстуальных, тематических и структурно-композиционных несомненно и будут использованы нами при жанровом определении великого произведения Древней Руси.

Жанры древнерусской литературы необходимо, по нашему мнению, подразделить прежде всего на канонические, оформленные, закрепленные традицией, превзятые чаще всего из византийской литературы или болгарской литературы-посредницы, и оригинально—русские, созданные в лоне своей литературы, обычно на переходе от литературы к фольклору, под сильным влиянием и народного творчества, и книжности и все еще не столь определенные, не имеющие канонической формы, закрепленной традицией, окаменелых приемов. К первой группе относятся риторические жанры, проповеди, поучения, жития, патерики, апокрифы, хронографы, физиологи, библейские, евангельские книги, служебники и мн. др. Ко второй — летописи, воинские повести, повести о княжеских преступлениях, предания, легенды, записи устных рассказов и особенно неопределенные или смешанные жанры. Чем большей оригинальностью отличается древнерусский памятник, тем труднее ложится он в точно закрепленную обычаем и этикетом жанровую схему, тем труднее определить его жанровую дефиницию. В ряде из них начинает отпадать и служебная знаковая определенность, иной становится и тип коммуникационной связи. Некоторые произведения рассчитаны на иного читателя, иную воспринимающую среду, чем основной жанровый репертуар древнерусских памятников. „Слово о полку Игореве" обращено не так к читателям, как к слушателям, „братии", рассчитано и на устное общение, и на необычайно широкую воспринимающую среду, включавшую как князей, духовенство и дружинников, обычный объект древнерусской коммуникации, так и народ всех княжеств, всех жителей Руси, воинов и пахарей, ремесленников, смердов и холопов, всех их автор „Слова" своей пламенной речью хочет поднять на действие, вдохновить на борьбу во имя единства своего отечества.

„Слово о полку Игореве" представляет собой сложное, не типичное ни для фольклора, ни для письменной литературы русского средневековья начального его этапа, сочетание устности и книжности, фольклорного и литературного, служебного и высленного, народного и общегосударственного. Споры о его жанре исходят из того, что автор не дает ему точного определения, называя его последовательно словом, повестью и песнью. Точно также он как бы колеблется при обозначении своего творческого метода, манеры письма. Во вступительной декларации он заявляет о своем отказе следовать традициям Бояна с его могучим полетом поэтической фантазии, с его хвалоспевами русским князьям, собираясь писать исторически-правдиво „по былинам сего времени". Но текст „Слова" показывает, что его автор пишет и исторически-правдиво, трезво, реально, и в то же время дает везде простор и собственной могучей творческой фантазии, следуя традициям Бояна и устного народно-поэтического творчества, сливая поэтическое и историческое, реальное и выдуманное, лирическое и эпическое.

Многочисленные работы советских и зарубежных ученых посвящены задачи точного определения жанра „Слова о полку Игореве". В статье „Слово" и процесс жанрообразования XI—XIII веков" Д. С. Лихачев писал в 1972 г.:

„Однако в жанровом отношении „Слово“, действительно, мало изучено. Как известно, существует несколько гипотез, весьма противоречивых и, в общем, недостаточно обоснованных. В „Слове“ исследователи видят то „поэму“, то „воинскую повесть“, то „былину XII века“, то „торжественную речь“, произнесенную в честь Игоря Святославича при его возвращении из плена. Между тем вопрос о жанре „Слова“ важен не только для самого „Слова“, но и для истории раннефеодальной литературы и раннефеодального эпоса“[1]. Положение не изменилось и десятилетие спустя, только разве что гипотез стало еще больше, так же как и статей и исследований, посвященных замечательному памятнику русской древности. Из исследований прошлых лет особенно блестящей была аргументация И. П. Еремина, определявшего „Слово“ как ораторскую торжественную речь, памятник политического красноречия Древней Руси. А. И. Никифоров в своей докторской диссертации относил „Слово“ целиком к фольклору, называя его былиной XII века. А. Илиади, не соглашаясь с Ереминым, считал „Слово“ политическим трактатом, в котором необязательны ни сюжет, ни самый поход. Л. Гумилев, исследуя памятник в соотношении со всемирной историей и географией степей Азии, Монголии, относил „Слово“ к XIII веку, видя в нем черты „политического памфлета“. В. В. Кусков пишет, что заглавие „Слово“ не означает жанровой дифференциации, а говорит о предназначении произведения — произнести перед слушателями; авторская лексема — „песень“, жанр этот автор связывает с поэтом Бояном и с поэтическими представлениями старой, языческой Руси, противопоставляя „новым песням“ — благочестивым христианским гимнам. Автор трансформировал поэтическую образность Псалтыри, творений отцов церкви, гимнографии, а также песней Бояна и устной традиции. „Слово“ — не песенная устная импровизация, а литературное произведение, опирающееся на традиции дружинной княжеской поэзии, закрепленные письменно. Поэмой „Слово“ считали И. Серяков, Д. Дубенский, Ю. Тиховский, Ф. Корш, Л. Кулаковский, его повествовательную природу подчеркивали в противовес им другие советские исследователи. А. А. Назаревский в статье „О жанровой природе „Слова о полку Игореве“ полемизирует с ними, опираясь на анализ формальных приемов, использованных автором „Слова“. О поэме пишет и известный исследователь „Слова“, защитник его истинности Н. М. Дылевский, называя его „бележита поема на старата руска книжнина“[2]. А. Н. Робинсон, сравнивая „Слово“ с памятниками раннефеодального эпоса во всемирной литературе, отмечал в них несомненные черты сходства и дефинировал жанр памятника как героический эпос. Д. С. Лихачев особо подчеркивал его фольклорную основу и определял как сложное сочетание жанров „плача“ и „похвалы“. Его мысль развивает Л. И. Сазонова в статье, помещенной в журнале „Вопросы литературы“ в числе целой подборке материалов, посвященной 800-летию великого произведения. Исследовательница отмечает: „Известно, что традиционно оно характеризуется как произведение в жанровом отношении неопределенное, объединяющее признаки политического красноречия и фольклорных „слав“ и „плачей“, сочетающее в своем стиле разные типы языка: книжно-литературный и устно-поэтический. В последние годы наметился и получил обоснование взгляд на „Слово“ как на памятник героической эпики“[3]. Японский ученый Е. Накамура сопоставил

[1] Д. С. Лихачев. „Слово“ и процесс жанрообразования XI—XIII вв. — ТОДРЛ, т. 27, 1972, с. 69.

[2] Н. М. Дилевски. Походът на княз Игор срещу половците през 1185 година в летописите в „Слово о полку Игореве“. — Векове, 1985, № 3, с. 5.

[3] Л. И. Сазонова. Нерешенные задачи. — Вопросы литературы, 1985, № 9, с. 170.

„Слово“ со средневековыми японскими эпосами, подтверждая его принадлежность к героической эпике, устанавливая международную типологию и национальную, русскую оригинальность „Слова“. Мы тоже склонны рассматривать „Слово о полку Игореве“ как героический эпос русского, украинского и белорусского народа, сыгравший в его культурной истории ту же роль, что исландские саги, Песнь о Роланде, Песнь о Сиде, Песнь о Нибелунгах, Витязь в тигровой шкуре Шота Руставели, песни южных славян в культурной истории их народов в период раннего феодализма. Это столь же необходимый и неповторимый этап в росте восточных славян, как русские былины или украинские думы.

С точки зрения семиотической генологии жанр — это знак, механизм, несущий в себе историческую память, связь времен. Жанр — это и органическое сочетание формообразующего содержания и содержательной формы. Составными элементами, определяющими собой жанровую характеристику, являются структурные особенности произведения, его тематика, функция, иногда объем. Все они особенно важны для древней литературы, в которой почти никогда не используется жанрообразующий элемент новой литературы — фигура автора. На первом месте стоят, несомненно, структурные элементы, ввиду ритуальности, обязательной этикетности средневековой литературы. В древних памятниках отсутствуют черты авторской индивидуальности, авторский стиль, но широко используются знаки, символы, парадигмы, типичные для определенных жанровых групп. Авторское присутствие тоже имеет свой характер в зависимости от типа произведения: в проповедях, например, имя автора зачастую подписывается, можно уловить в языке и стиле этого жанра налет личностного; в житиях образ повествователя появляется как один из системы действующих лиц, обычно контрастирующий своей грешностью и неученостью главному герою, образ повествователя, зачастую является и „самовидцем“, очевидцем, подтверждающим правдивость, историческую реальность всего рассказанного. Произведения ораторской прозы, особенно нравоучительные слова, часто приписывались славным авторам, отцам церкви, функция этого жанра — воздействовать на слушателей, воспитывать их — потребовала и фиктивного, особенно почитаемого автора. Произведения гимнографии скрывали имя автора обычно в акростихе, игра словом, тайна авторского имени и момент узнавания делались знаковыми различителями, жанрообразующими моментами. В летописях и повестях имя автора отсутствует, как правило, в первом жанре для поддержания впечатления абсолютной правдивости, иллюзии достоверности, во втором для подчеркнутой типизации, обобщения, выведения его из ряда случайного в ряд необходимого, вечного[4].

Невыграненности жанровой структуры „Слова о полку Игореве“ соответствует и сочетание в его поэтической системе знаковых констант его времени, типичных парадигм письменной литературы монументального историзма и символики, семантики, условных формул народного творчества, чаще всего дружинной песни. Может быть, поэтому до сих пор, несмотря на все усилия выдающихся ученых, не удалось открыть имя автора „Слова“ через сравнение его произведения и памятников, подписанных средневековыми книжниками. Современные приемы атрибуции через сравнения стиля, языковых и пр. особенностей никак не подходят к разрешению средневековой загадки, где определяющей во всяком древнем произведении были не индивидуальные приемы автора, а жанровые отличительные особенности, подчиняющие себе и фигуру автора, творящие ее в соответствии именно с дан-

[4] Ср. Д. М. Буланин. Из опыта работы над „Словарем книжников и книжности Древней Руси. — ТОДРЛ, т. 39, 1985, с. 10.

ным жанром, его знаковой системой. В „Слове“ личностного, индивидуального больше, чем в других произведениях средневековья, но это не личность конкретного автора и не черты его стиля, а лирическая атмосфера памятника, чувства автора, которые он проявляет, сочувствуя героям, обвиняя или оправдывая их, оплакивая несчастья родной земли, прославляя ее храбрых воинов и т. п. То есть это скорее фольклорная личность, обобщенно-личная, характерная для коллективного творчества, чем для индивидуального прочувственного сопереживания автора нового времени.

Древнерусские книжники не придают значения личностному, частному; общее, эпическое, историческое для них гораздо более значимо. Как правило, не называя имен авторов, не называют они и точных жанров своих произведений. Отмеченное еще Д. С. Лихачевым стремление древнерусской книжности к жанровым симбиозам, к архитектурной усложненности выражается зачастую в том, что одно произведение древнерусской литературы может иметь два, три знаковых определителя: житие и повесть, сказание, страсть и похвала, то есть историческая повесть, мартирий и похвальное ораторское слово, повесть и сказание, то есть письменно-исторический и фольклорный текст, житие и хождение, то есть биография святого и описание паломничества, путешествия или, как в „Слове о полку Игореве“, повесть, песня и слово, то есть воинская повесть, жанр древнерусской книжности, лиро-эпическая песня, фольклорный жанр и ораторская речь, книжный жанр, но рассчитанный на устное произношение, на коммуникацию со слушателями. В этом отношении „Слово“ характеризуется типичным для древнерусской книжности тяготением к монументальности построения, к архитектурной многослойности типа древних сборников. Сам жанр, например, жития, как отмечал в свое время В. О. Ключевский, являлся таким архитектурным построением, сочетающим несколько различных видов в одну жанровую единицу. Такой знаковой многослойностью отличаются, наряду со „Словом о полку Игореве, „Повесть о нашествии Батыя на Рязань“, „Моление Даниила Заточника“, „Житие протопопа Аввакума“ и мн. др.

Характерным для жанра „Слова о полку Игореве“ нам представляется как раз сочетание в единую поэтическую систему старых этикетных знаков, церемониальных парадигм и неканоничных формул и символов народного, фольклорного типа. Новые оригинальные жанры, — отмечал Д. С. Лихачев, — зачастую создаются „на стыке фольклора и литературы“. Авторское и исполнительское в „Слове“ все еще слито как в устной фольклорной поэзии, но книжная эпическая стихия превалирует.

В рамках старой знаковой системы, по правилам литературного этикета нарисованы образы главного героя — князя Игоря и идеализированный, образцовый тип великого киевского князя, воплощенный в князе Святославе. Черты монументального историзма отчетливо прощупываются в реминисценциях из прошлого, из русской истории XI века, рассказах о дедах героев, „Ольговом гнезде“, князе Олеге Гориславовиче, гибеле в реке Стугне князя Ростислава или поединке Мстислава и Редеди, о дедовской воинской славе и разоренных княжескими крамолами полях смердов. Уже буй-тур Всеволод — это отход от старого книжного в сторону фольклорной устной символики, былинных формул. И Ярославна — носитель фольклорного мотива жены-хранительницы очага, хозяйки дома, оберегающей и спасающей своего мужа с помощью сил природы. Ее плач-заклинание, возвращающий Игоря родной земле, своему народу — эта парадигма связи народа и родной, русской природы. В искусном построении, организации композиционной структуры „Слова“ фольклорные формулы играют

роль как бы связывающих звеньев, символическая образность, особенно при описании природы, оттеняет, подчеркивает самые драматические моменты действия. Все связано как звенья одной цепи: природа предсказывает поражение, солнечное затмение предшествует неудачному походу, плач-заклинание возвращает Игоря, но успеху побега способствует целая природа: трава стелится под копыта бегущих коней, дятлы стуком указывают путь к реке. „Первозданная слитность" человека с природой и вечное движение пространства, отсутствие статических пейзажей, природа как действующее лицо вторгается в ход событий. Эпическое и лирическое также идут здесь об руку. Эпична сама тематика — воинский поход на защиту родины, идея — призыв к единению, данное через постоянные воинские формулы лаконичное и трагическое описание сражений образы князей. Лиричны авторские отступления-реминисценции, его горе, образ плачущей княгини. Причем и в эпическом, и в лирическом сливаются книжные и фольклорные приемы. Монументализация образов князей и гиперболизация былинного типа их героизма, их воинской славы, например, князя Ярослава Галицкого Осмомысла или князя Всеволода Юрьевича Владимиро-Суздальского и мн. др. Книжное и фольклорное сочетаются удивительно органическим образом даже в символике, выразительных средствах. Например, типичные народные параллелизмы, широко насыщающие текст „Слова": битва — гроза, поле мертвых — сжатые колосья, мертвые после боя — пьяные после пира и под. Это и типичный фольклорный прием и прием, часто встречающийся в книжной традиции: в библии, в летописях и под. Параллель битвы — грозы, например, есть в „Повести временных лет" в описании, как указывает Д. С. Лихачев, Лиственской битвы под 1024 г. Символика фольклорная столь же часто сочетается с книжным символическим объяснением смысла события, явления природы и т. п.[5]

Правда, отделяя фольклорную и письменную струи для анализа мы невольно модернизуем жанр произведения XII века. Древнерусские жанры синкретичны, единство отдельных частей в них органично и неразрывно. В отсутствии разграничений — особенность подлинно древнего жанра. Роман Якобсон, анализируя „Слово", пишет, что оно „зиждется на многоплановом символизме, изобилуя смелыми контрастами, прихотливостью пространственных и временных дигрессий, сокровенными намеками и загадками, сложной игрой тропов и фигур, нарочитым совмещением несродных жанров и источников". В „Слове" — это сочетание разнообразных элементов устной традиции и византийских книжных мотивов[6]. Соглашаясь со всем сказанным видным ученым, надо только отметить как неприемлимую формулировку о нарочитости совмещения несродных жанров, нам кажется это совмещение органическим и естественным, присущим специфике древнерусских жанров.

Органическое сочетание двух изобразительных систем обеспечено структурой памятника, его композиционным построением. Текст включает в себя обращение, ораторскую речь, призыв князя Игоря к его воинам постоять за русскую землю и призыв-золотое слово Святослава, обращенный ко всем князьям, раздумья автора над прошлым, исторические воспоминания. Как автор композиционно сочетает все это видно на описании битвы. В самом деле — это кульминация произведения, как в былине центром является поединок героя с врагом. Здесь тоже есть такой былинный герой и его

[5] Д. С. Лихачев. „Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978, с. 33.

[6] Р. Якобсон. Роль языкознания в экзегезе „Слова о полку Игореве". — В: Избранные работы. М., 1985, с. 421.

поединок с врагами заменяет пространное и растянутое описание. Столь же лаконичен автор при описании встречи русских с авангардом половецких войск, который они разгромили и взяли богатую добычу. События переданы или через сопереживания автора, или через фигуру-знак, заменяющую развернутое описание: буй-тур Всеволод, пышная добыча, то, как Игорь пересел из седла в седло, попав в плен и под. Сочетание эпического и лирического, композиционная умелая увязка знаков старой книжности и устной символики типичны для эпической структуры, для героического эпоса.

Передача художественного времени и пространства также имеет жанро-определяющие признаки. В „Слове“ она опять-таки свидетельствует о чертах героического эпоса. Перед нами не историческая повесть, не хроника, не летопись, потому что в этих жанрах время является субъектом исторического процесса, ход времени организует сюжет и композицию, в экстенсивном сюжете чередуются сцены, фрагменты, картины действительности. Это и не какой-то из лирических жанров, так как там бы была на переднем плане личность автора и его переживания, а все события давались бы через призму авторского, субъективного, эгоцентричного времени. В современной автобиографической повести главную роль снова играет автор, важное место занимает в художественной системе авторское время, в романе — герои, проявляющие себя в историческом процессе или в современном моменте и объективное, историческое время. В отличие от летописного времени, которое последовательное, хронологически точное, в „Слове“, как подчеркивает Д. С. Лихачев, время имеет архаический характер, но в нем нет ни последовательности, ни точности. Автор живо и просто связывает „обе полы сего времени“ — прошлое („переднее“) и последнее („заднее“), то есть современное, настоящее. „Слово“ фольклорно, — продолжает он далее, — ближе к общенародному, чем к книжному ощущению времени[7].

В „Слове о полку Игореве“ художественное время — это эпическое прошлое, проведенное через аспект настоящего, события, недавно происшедшие, но волнующие автора только в связи с настоящим, с судьбами своего народа. Прошлое имеет признаки эпического, исторического, объективного времени, но оно важно только в плане главной мысли автора, его призыва к защите единства государства, чтобы обеспечить и будущее отчизны. В прошлом есть и будущее, а все это проводится через аспект настоящего, связано с ним. В эпическом художественном времени есть как бы особый поточек, элементы авторского времени, что вообще не типично для древней эпики. Еще И. П. Еремин писал о „Слове“: „Оно эпично и лирично одновременно. Автор постоянно вмешивается в ход событий, о которых рассказывает. Он прерывает самого себя восклицаниями тоски и горя, как бы хочет остановить тревожный ход событий, сравнивает прошлое с настоящим, призывает князей-современников к активным действиям против врагов родины.“[8] С этим связаны и знаки фольклорного художественного времени в „Слове“. Это слияние воедино коммуникационной триады: автора-исполнителя, читателя-слушателя и героя. Фольклорной устностью веет и от художественного пространства в „Слове“, оно столь же обширно и легко проходимо, как в устном творчестве народа. Герой, читатель, автор легко переносятся из Новгород-Северска в бескрайнюю Половецкую степь, от-

[7] Д. С. Лихачев. Представления о времени в „Слове о полку Игореве“. — Там же, 199—205.

[8] И. П. Еремин. „Слово о полку Игореве“ как памятник политического красноречия Киевской Руси. — В: „Слово о полку Игореве“, исследования и статьи, М.—Л., 1950, с. 111.

туда в стольный град Киев или в Путивль, они знают, что происходит до и после похода Игоря в Готской земле, в Тмутаракане, на Западе и на Востоке. Эта эпическая широта и свобода, свойственные жанру героического эпоса, былинам, поэмам Гомера. Пространство расширяется и на небо и на землю, высоко дуют ветры, тучи хотят заслонить четыре солнца, встают и гаснут зори, солнце светит в небе, а князь Игорь возвращается на родину. Двуплановость „Слова“ словно переходная между фольклором и письменностью, но все же его знаковая система более типична для письменного героического эпоса, чем для былины, песенной стихии. Талант автора создает удивительное жанровое единство, сплавляя разные элементы, создавая оригинальный жанр, более всего напоминающий героическую эпопею.

Несмотря на проникновенную лиричность „Слова“, оно, видимо, никогда не было написано стихами, как пытаются доказать некоторые исследователи, особенно поэты-переводчики. Вплоть до XVII века в русской литературе не было лирики, не было стихов, даже стихотворные произведения чужих авторов переводились все без исключения прозой. „Слово“ написано поэтической, местами искусно ритмизированной прозой с отдельными предложениями, которые, словно строфемы в былинах, связаны между собой смыслом, ритмом и внутренней рифмой. Рифмы чаще всего однотипные, глагольные, неточные. Прозу эту отличает и изумительная звукопись, точно передающая содержание и поддерживающая ритмомелодический настрой данного места памятника. Например, указанное В. Чивилихиным в его книге „Память“ нагнетание глухого согласного „п“, точнейшая аллитерация, передающая конский топот, неумолимое приближение русской конницы: „С зарания в пяток потопташа поганые плъки половецкия“, звукопись с помощью глухого „п“ поддержана и усилена присутствием других глухих согласных в той же фразе: „т“, „к“, „ш“. Или нагнетание шипящих, передающих скрипение половецких телег: „побегоша к Дону великому: крычат телеги полунощы, рцы, лебеди роспущени.“

Структура, языковые, изобразительные и выразительные средства, типичные для героического эпоса, точно передают содержание, идею „Слова“, служат функциональной направленности древнего памятника. Все в виде стройной системы воздействует на читателя-слушателя, убеждает его. „Слово о полку Игореве“ — героическая эпопея друвнерусской литературы, созданное 800 лет назад, активно живет в нашей современности, продолжая убеждать и восхищать каждого своего читателя.

РОДОВ МАНАСТИР НА ВЛАДЕТЕЛИТЕ В ПРЕСЛАВ

ТОТЮ ТОТЕВ

Археологическите разкопки и проучвания, провеждани на широк фронт през последните години в столиците на Първото българско царство, значително разшириха и картината на манастирите в Преслав. За по-малко от десет археологически сезона последните като опорни точки във високите постижения на старобългарското материално и духовно творчество през IX—X в. получиха по-пълни измерения[1].

От особено значение за осветляване на редица нови черти в техния облик са резултатите, постигнати от археологическото изучаване на някои градски манастири[2]. Включени в пространството на градската крепостна стена, те се характеризират с близко разположение до владетелския дворец, внушителни размери, по-сложна планово-пространствена композиция и богата архитектурна декорация. Когато към това се прибавят намерените при разкопките луксозни битови предмети като белоглинени византийски блюда и чаши с рисувана и релефна украса, фаянсоподобни съдове и рязано разноцветно стъкло, внесени от Близкия изток и др., става ясно, че както техните основатели и дарители, така също и монасите, които ги обитавали, са били видни представители на феодалната аристокрация.

Усилията на колектива, натоварен с изучаване на градските столични манастири, бяха насочени към разкриването на три от тях: дворцовият и манастирите около църквата с гроба на чъргубиля Мостич и прочутата Кръгла (Златна) Симеонова църква; докато цялостното разкриване на първия завърши[3], двата са в процес на проучване[4]. Независимо от това в следващите редове ще задържим вниманието си на частично разкрития манастирски ансамбъл около Кръглата църква. Нашият избор е продиктуван от това, че до пълното му разкриване предстои продължителна работа (най-малко 7—

[1] Т. Тотев, П. Георгиев. Нови данни за облика на някои манастири в Плиска и Преслав. — В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на проф. Ив. Дуйчев. С., 1980, 130—136; Т. Тотев. Преславските манастири, средища на художествен живот през IX—X в. — Векове, 1980, № 5, с. 46 и сл.; Старобългарските манастири в светлината на данни от археологическите разкопки и проучвания. — Доклад на симпозиума „Йоан Екзарх Български" в Шумен през 1979 г. (под печат); Монастыри в Плиске и Преславе в IX—X вв. (Краткая археологическая характеристика). — Byzantinoslavica, 1986 (в печати).

[2] Т. Тотев. Об облике и характере городских монастырей в Преславе. — V Международный конгресс славянской археологии. Киев, 17—26 сентября 1985 (в печати).

[3] Т. Тотев. Дворцовият манастир в Преслав. — Старобълг. литература, 17, 1985, 70—85.

[4] Разкопките на манастира около църквата с гроба на чъргубиля Мостич се провеждат под ръководството на К. Попконстантинов, а тези на манастира около Кръглата църква — от колектив с главен ръководител авторът.

8 археологически сезона), намерени са първите сигурни следи от присъствието на ранните славяни (края на VI — началото на VII в.) в Преслав, и най-вече за това, защото резултатите от разкопките на юг от дворците с разкритата там базилика позволяват да се направи интересно заключение относно принадлежността и характера на този забележителен в много отношения столичен манастирски ансамбъл.

Ако за цялостния план на манастира около Кръглата църква ще можем да съдим след време, когато бъдат разкрити всички негови постройки и дворове, то за прочутата му църква, свързана с най-блестящите прояви от културното минало на Преслав, са известни значителен брой материали и някои писмени свидетелства. Открита преди близо шестдесет години от неуморимия преславски учител и археолог Й. Господинов и проучена задълбочено в отделна монография от Кръстю Миятев, последната влиза в науката под името Кръглата или още Златната църква[5]. Това, че с оригиналността на плана и великолепието на богатата си декорация, изпълнена в няколко техники, тя се явява конкретен израз на най-високите постижения на църковното ни строителство през годините на Първото българско царство, е безспорен факт, както безспорно е идентифицирането ѝ със „светата и честната златна нова църква" от приписката на Тудор Доксов към превода на словата на Атанасий Александрийски против арианите[6]. В приписката на този царев братовчед четем: „Тези благочестиви книги, наречени Атанасии, преведе по повеля на нашия български княз Симеон от гръцки на славянски език епископ Константин, който беше ученик на Методий, архиепископа на Моравия, в годината от началото на света 6414 (=906), индикт 10. А ги преписа по повеля на същия княз Тудор, черноризец Доксов, на устието на Тича, гдето е съградена светата и честната нова черква от същия княз, в годината 6415 (907), индикт 14. В същата година, на втория ден от месец май, в събота вечерта почина рабът божий, бащата на този княз, живял с чиста вяра и правоверно изповядване на нашия господ Исус Христос, великият и честният, и благоверният наш княз български на име Борис, чието християнско име е Михаил. Този Борис покръсти българите в годината 6374 (=864)."[7]

От многото важни сведения, с които са пълни цитираните редове на приписката, пряко отношение към въпроса за манастира около Симеоновата Кръгла църква има съобщението, че преводът и преписването на словата против арианите са станали при „устието на Тича". Във връзка с датата на Кръглата църква и свързаните с нея постройки от ансамбъла е интересно, че в приписката църквата е назована и „нова"[8]. Както с право се досеща дългогодишният главен ръководител на преславските разкопки Вера Иванова-Мавродинова, така тя е наречена по отношение на други църковни постройки, издигащи се на това място[9]. И наистина върху високата живописна тераса край Тича (р. Камчия), в южния край на Външния град, където са основите на манастирския ансамбъл с прочутата Кръгла църква, са се издигали и други църковни постройки. Особено интересна е неголямата църква на 70—80 м северно, изградена върху разрушените основи на езическо капище през достоличното минало на Преслав[10].

---

[5] Кр. Миятев. Кръглата църква в Преслав. С., 1932.

[6] A. Vaillant. Discours contre les Ariens de Saint Athanase. Sofia, 1954.

[7] П. Петров, В. Гюзелев. Христоматия по история на България. Т. 1. С., 1978, 333—334.

[8] Пак там.

[9] В. Иванова-Мавродинова. Велики Преслав. С., 1977, с. 18 и сл.

[10] Ст. Вакларов. Формиране на старобългарската култура VI—XI в. С., 1977, обр. на с. 173.

С Кръглата църква с основание се свързва и един от поетичните фрагменти на прочутото описание на Преслав от Шестоднева на Йоан Екзарх Български, а именно: „. . .Но ако му се случи да види княза да седи в одежда, обшита с бисери, с наниз от жълтици на шията, с гривни на ръцете, опасан с кадифян пояс и увиснал на бедрото му златен меч, а от двете му страни седнали болярите, със златни огърлици, пояси и гривни, и ако някой го попита, когато се завърне в своята земя, като каже: „Какво видя там?“, той ще рече: „Не зная как да разкажа това — само с вашите собствени очи бихте могли достойно да се удивите на тази красота.“[11] Авторът явно е имал предвид нестигнал до нас от стените на Кръглата църква владетелски образ на Симеон, който е бил неин ктитор[12].

От разкопките на Кръглата църква произхождат и значителен брой епиграфски материали, които макар издавани и преиздавани на няколко пъти[13], все още не са разгледани и обяснени с подобаваща пълнота. Даже в отпечатаната съвсем наскоро отделна монография за надписите[14] има въпроси, на които се отговаря, без да се държи сметка за най-новите данни от археологическите проучвания.

Все още не са изчерпани и решени докрай и някои въпроси, които оригиналната планова композиция, формите, конструкциите, декорацията и архитектурният образ на манастирската ротонда поставят. Направена е значителна крачка в осветляването на последните с излезлия наскоро труд на Ст. Бояджиев[15]. Тук заедно с изчерпателните сведения за строителната история на паметника и неговата периодизация се поставя за пръв път и въпросът за първоначалното му предназначение и използуване по времето на княз Борис като самостоятелна кръщелна (баптистер).

Независимо от това, че на Кръглата църква са посветени монографични изследвания, студии, статии, съобщения, графични и макетни реконструкции, и значителен брой страници в почти всички трудове, разглеждащи средновековната ни история, архитектура и изкуство, направеният кратък преглед показва, че не всичко за нея е казано и обяснено и че тя още дълго ще стои в центъра на вниманието на изследователите на старобългарската култура. Като се държи сметка за многобройните резултати от археологическите разкопки в Преслав[16], и особено за тези, постъпили от проучванията, проведени на ансамбъла около забележителната във всяко отношение княжеска църква, за подобни констатации не са необходими други доказателства[17].

За манастира пръв съобщава Кр. Миятев, който при разкриването на Кръглата църква през 1927 г. провежда сондажни проверки наоколо и попада на сигурни следи от постройки на неговия ансамбъл. След едно пре-

[11] Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. I. С., 1943, с. 87.

[12] Ст. Ваклинов. Цит. съч., 196—200; Ив. Божилов. Цар Симеон Велики (893—927). — Златният век на средновековна България. С., 1983, 71—73.

[13] Б. Иванова-Мавродинова. Надписът на Мостич и преславският епиграфски материал. — В: Надписът на чергубиля Мостич. С., 1955, с. 43 и сл.; I. Gălăbov. La rotonde de Syméon dans l'historie du vieux bulgare litterare. — Byzantinoslavica, 28, 1968, 98—117.

[14] А. Медынцева, К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984.

[15] Ст. Бояджиев. Архитектурата на Кръглата църква в Преслав. — В: Изследвания върху архитектурата на българското средновековие. С., 1982, 5—126.

[16] Т. Тотев. Тридесет години археологически разкопки в Преслав. — Археология, 1974, 3, 48—61; Велики Преслав. — В: Стари български столици. С., 1980, 73—90.

[17] Т. Тотев. Велики Преслав в светлината на нови данни. — В: 125 години музейно дело в Шумен. С., 1982, 53—65.; Новые археологические данные о Преславе. — Акти на IV Международен конгрес по славянска археология в София през м. септември 1980 г. С. (под печат).

късване от 10 години Й. Господинов подновява разкопките върху терасата и източно от църковната апсида. В непосредствена близост до подпорния източен ограден зид е разкрита постройка с верижен план, която е ориентирана по дължина в посока север—юг[18]. Заедно с другите интересни материали от разкритата постройка постъпват и единствените до днес рисувани белоглинени плочки с кирилски текстове[19]. Плочките са правоъгълни и рисуваният текст от капитални кирилски букви е на тържествения устав, познат от ръкописите през Симеоновата епоха[20]. Това, че изреченията на текста от една плочка преминават върху друга, позволява да се заключи, че плочките са облицовали по-широки стенни плоскости в някои помещения на постройката, вероятно с учебна цел. Пример на свързан по смисъл текст се откри на две съседни плочки: Жена имѣ съпрѫгъ словѣщъ — „Една жена имаше мъж прочут“[21]. Въпреки интересната постройка и намерените важни находки, осветляващи учебно-просветните функции на манастирския ансамбъл, археологическите проучвания на манастирската тераса отново се преустановяват.

При новите условия за археологическа работа, настъпили в Преслав след 1944 г., се възобновяват разкопките и на манастира. Под ръководството на Ив. Акрабова-Жандова в най-южния край на терасата се разкриват работилница и материали за художественото керамично производство на столицата[22]. За цели 20 години е направено малко по разкриването на този забележителен във всяко отношение преславски манастир, защото и сега теренните проучвания протичат бавно.

Системното изучаване на манастира около Кръглата църква започна през 1969 г., когато Археологическият институт при БАН включи в научноизследователския си план като отделна задача проучването на манастирските ансамбли в първите наши столични центрове Плиска и Преслав[23]. С прекъсвания на няколко пъти в продължение на шест археологически кампании върху терасата на юг от църквата бяха разкрити и проучени над 100 гроба на некропол, възникнал през годините на византийското владичество, няколко дълги верижни корпуса от постройката на монашеското общежитие, част от голяма неразчленена постройка във вътрешния манастирски двор и една двуделна сграда, попадаща на изток от работилницата за рисувана керамика, в най южния край на терасата. Установено беше също така продължението на разкритата със северния си край източна ограда стена и няколко подпорни зида към нея по стръмния скат на терасата.

Археологическите проучвания показаха, че когато манастирът е бил в развалини, върху терасата се живее доста активно през периода на византийското владичество и годините на Второто българско царство. В най-горните пластове, на дълбочина до 0,40 м, при разкопките се откриха фраг-

---

[18] Й. Господинов. Нови находки в Преслав. — Изв. Археологическия институт, XV, 1942, 84—85.

[19] Пак там, обр. 35.

[20] В. Иванова-Мавродинова. Надписът на Мостич. . ., с. 43 и сл.

[21] При провеждане на консервационни работи на оградния подпорен зид на Кръглата църква от изток през 1964 и 1965 г. се откриха нови данни и материали за плановата композиция и характера на постройката, на които ще се спрем на друго място.

[22] Ив. Акрабова-Жандова. Работилница за рисувана керамика на юг от Кръглата църква. — Изв. Археологическия институт, XX, 1955, 223—228.

[23] Разкриването и изучаването на старобългарските манастири се включва в научноизследователския план на АИМ при БАН във връзка с подготовката на нашите първи столици Плиска и Преслав за 1300 годишния юбилей на България. Разкопките на ансамбъла около Кръглата църква бяха поверени на колектив с главен ръководител автора.

ментирани старобългарски глинени съдове от търновски тип, които намерените заедно с тях около 200 броя монети на византийското и българското имитативно монетосечене позволяват да отнесем към XII—XIII в. От жилищните и стопанските сгради нищо не е оцеляло до днес. Те са били леки паянтови жилища, в градежа на които са използувани строителни материали от развалините на издигащия се преди тук манастирски ансамбъл.

Откритите над 100 гроба принадлежат по време на византийското владичество. Гробните им ями са вкопани в пласта от старобългарската епоха и много от тях попадат в помещения от някои постройки на манастира. При оформянето им са употребени тухли, покривни керемиди с врязани по тях старобългарски знаци и варовикови корнизни дялове, взети от предшествуващите ги тук манастирски строежи. Гробният инвентар от обеци, стъклени гривни, пръстени, огърлици от стъклени маниста, части от златотъкано покривало за глава и монети от Мануил Комнин (1143—1180) позволяват некрополът да се датира през XII в.[24]

От верижните постройки на манастирското общежитие с цялата си дължина е разкрита северната. Ориентирана по дългата ос на църквата, тя опира на изток до още недоразкритата изцяло източна манастирска оградна стена. Дълга е близо 40 м и вътрешността ѝ е разделена от напречни, поплитко вкопани зидове на пет помещения: две големи и три малки. От някогашните входове се е запазил единствено този на късата източна стена на постройката. Входове е имало оставени и на помещенията от юг.

Другите две верижни постройки на монашеското общежитие са се разгъвали по дължина с посока север—юг. Едната от тях следва западния край на терасата, а втората — нейното ниско източно подножие. Цялостното разкриване и на двете не е завършено. Оцелели само с основите си от местен ломен камък, тези постройки с верижната си планова композиция затваряли един от вътрешните манастирски дворове от север и запад. От юг дворът е бил също така затворен, но не плътно, от неразчлененатa фасада на една постройка, ориентирана с посока изток—запад.

При проучванията стана ясно, че постройката в западния край на терасата е строена на два пъти поради преустройството, на което е бил подложен манастирът през първите години на X в.[25] При провеждане на последното южният край на по-ранната постройка се застъпва от северните помещения на по-късната или трябва да говорим за две разположени в една ос сгради, първата от които е дълга 37 м. По цялото протежение е запазена само западната основа, която е вкопана в самия източен край на полегатите склонове на ската Зъбуите. От север е силно обезличена. Боклучна яма от XII—XIII в. ни е отнела възможността да съдим за североизточния ъгъл на постройката и първоначалната ѝ ширина. За последната предлагат данни две от разпределителните вътрешни стени на помещение 1 и помещение 4. От източната дълга основа почти нищо не е оцеляло. Вътрешността на постройката включва четири помещения: две малки и две големи в средата. Запазени входове се откриха на външната северна основа и на основите, върху които са стъпвали разпределителните вътрешни стени. В северното голямо помещение се откриха разположени на 2,50 м една от друга две производствени пещи. Южната е по-добре запазена (диаметър на горивната камера 2 м) и по начин на градеж показва близост с някои от пещите за рису-

[24] Непубликувани материали на П. Георгиев, н. с. от Филиала на Археологическия институт при БАН в Шумен.

[25] Непубликувани наблюдения и материали на автора. За преустройството и цялостната периодизация на манастирския ансамбъл ще може да се заключи след завършване на археологическите разкопки върху терасата.

вана керамика на манастира в Патлейна[26]. За производствени и технологични процеси, свързани с преславска рисувана керамика, в това помещение от приземието на постройката насочват намерени при разкопките плочки за стенна облицовка и фрагменти от белоглинени трапезни плочки, достигнали до днес от различни етапи на производствения процес. Във второто голямо помещение беше разчистена ковашка пещ-огнище, около което имаше голямо количество желязна сгур, ковашки чук, гвоздеи, скоби, ключалки, обковки, куки за врати, огрибки, ножове, оловни пластини и слитъци и други силно корозирали железни изделия. Относно датата на постройката от решаващо значение се явяват многобройните късове от битова и строителна старобългарска керамика, с релефни и врязани знаци, фрагменти от плочки и богато декорирани белоглинени трапезни блюда и чаши и няколко византийски монети от Лъв VI Мъдри (886—912), Константин VII Багрянородни (913—959), Роман I Лакапен (920—944) и Никифор II (963—969).

Втората постройка в този западен участък на терасата е също с верижна планова композиция. Надлъжната ѝ ос е леко изместена от оста на първата постройка и се развива с направление североизток—югоизток. И тя е стигнала до наши дни обезличена — с най-долния ред камък от основата ѝ. Цялостното ѝ разкриване не е доведено до край. Досега в корпуса ѝ са разчистени пет помещения, които от север на юг се разпределят по този ред: голямо, малко, голямо, две малки. Първите две помещения са застъпени от последните помещения на описаната на север от нея постройка в резултат от настъпило в живота на манастира преустройство. Камъните от късата северна основа със североизточния ъгъл и тези на основата от изток, затваряща първите две помещения, при преустройството изцяло били извадени и за първоначалните техни очертания може да се съди по леглото на вкопаните на дълбочина 0,40—0,60 м основи. Преустройството, изглежда, е било продиктувано от нездравия терен и засегнало отчасти и следващото трето помещение. Тук върху западната негова основа е била изградена кръгла керамична пещ, а от изток срещу нея — зидана от ломен камък голяма шахта (калник) за съхраняване на подготвена за формуване бяла глина. Пречистването или плавенето на глината, изглежда, се е правело другаде, извън границите на манастира[27]. Наблюденията върху откритите съоръжения и намереният при разкопките разнообразен рисуван керамичен материал позволяват да се приеме, че и след преустройството, което обединило двете верижни постройки, в този участък на манастирския ансамбъл през първата четвърт на X в. са се изработвали рисувана керамика и различни ювелирни предмети. Недоразкритият южен край на постройката може би ще предложи данни и за други прояви на преславската художествена култура, за които ще може с увереност да съдим след приключване на теренните проучвания на терасата през следващите няколко години.

На около 50 м южно от северната постройка на монашеското общежитие са основите на значителна по размери постройка с правоъгълен план, ориентиран по дължина с посока изток—запад. В основите ѝ са употребени грубо очукани ломени камъни с глинена спойка. Късовете фина варова мазилка, намерени покрай стените отвън и отвътре, показват, че постройката е била гладко измазана. В югозападната половина на разкритата част се разчистиха две двуделни пещи с правоъгълна форма, изградени от тухли,

[26] Ив. Акрабова-Жандова. Ново в Патлейна след Йордан Господинов. — В: Преслав, I, С. 1968, с. 69 и сл.

[27] Къде точно върху терасата се е пречиствала и утаявала бялата глина, не се знае. Най-вероятно е това да е ставало до протичащата наблизо Тича.

плочест камък и късове от покривни керемиди. От пещите са и фрагментирани старобългарски съдове от двата познати типа: сиви с гладки стени и с врязана линейна украса. По плещите и дъната на много от тях личат врязани и релефни знаци. Особено често се среща врязан с вертикални хасти от двете страни инсилонът (|Y|)[28]. От пещ № 2, която е по-добре запазена, се откриха много животински кости и железни предмети (ножчета, огрибки, дръжка и стени от голям метален съд и др.), които показват, че пещите са били свързани с манастирското домакинство и в тях се е приготвяла храна за братството. Мястото на постройката между верижните корпуси на общежитието и ориентацията ѝ спрямо църквата дават основание да се предполага, че това ще да е била манастирската трапезария. Просторното неразчленено приземие се е заемало от кухнята с прилежащите към нея складове за хранителни припаси. Трапезарията е заемала етажа над приземието и до нея се е стигало от север и от юг посредством външни каменни стълбища. Други данни за оформяне на трапезарията освен за нейния под не са се запазили. Намерените при разкопките керамични детайли от червена глина, зелен шиферен камък и сиво-бял мрамор с размерите и формите си подсказват, че тяхното нареждане е било направено по намерилата широко приложение в преславските църкви и някои други монументални постройки през първата половина на X в. орнаментална схема „засечени кръгове" на рязаната подова мозайка от типа опус сектиле.

В източната половина на манастирската трапезария има следи от първото преславско раннославянско селище. Намерени бяха многобройни късове от керамични съдове на неговите обитатели. Това са фрагменти от правени на ръка гърнета с дебели стени и шуплеста повърхност. В глината, от която са формувани, се съдържат кварцови зърна. Опалването им е било направено при ниска температура, вследствие на което техните стени са тъмносиви, черни или кафяви по повърхността. По-големите фрагменти позволяват да се съди отчасти за формата на гърнетата. Те са били с високи плещи, сравнително тясно дъно, ясно изразена шийка и леко наклонено навън устие. Все тук под пода на манастирската трапезария изследователката на ранната славянска култура в България Ж. Вълчарова разкри очертанията и на две полувкопани жилища (полуземлянки) с многобройни късове от накратко описаната керамика, благодарение на което присъствието на ранните славяни в Преслав е безспорен факт. Не е без значение да изтъкнем, че жилища с каменни пещи като разкритите и правената на ръка керамика, позната с името Пражка или Карчаг-Житомирска, са отдавна известни на територията на Средна и Източна Европа като сигурно свидетелство за присъствието на славяните през периода на тяхното разселване. В България от близо четиридесет години насам се откриват и проучват такива селища, главно покрай десния бряг на р. Дунав[29]. Следи от такива селища напоследък станаха известни и във вътрешността на Североизточна България[30]. Краят на VI до VIII в. е най-широката хронологическа граница на тяхното съществуване.

На много от въпросите, които раннославянското селище върху манастирската тераса в Преслав поставя, е трудно да се даде задоволителен отговор, тъй като изучаването му е още в своето начало. При незавършените

---

[28] За различните начертания на този знак вж. Т. Тотев. Един бронзов медалион със знаци от Преслав. — Археология, 1967, 2, 36—39.

[29] Ж. Вълчарова. Славянски и славянобългарски селища в българските земи (VI—XI в.). С., 1965, 9—114.

[30] В. Антонова. Славянско селище в аула на хан Омуртаг при Чаталар. — В: Сборник в памет на проф. Станчо Вакларов. С., 1984, 106—114.

разкопки и наблюденията от постъпилите материали може да се изкажат известни предположения само въз основа на връзката на селището с някои от раннославянските селища, засвидетелствувани в западния край на хълмистата герловска долина, покрай двата бряга на Тича (Винища, Сушина, Староселка II и др.)[31].

Картината за посоката, която е следвала манастирската ограда, е все още неизяснена. Засега разполагаме с данни за частичното ѝ направление от изток и от север. По-голямата ѝ дебелина тук е била продиктувана от силния наклон на терасата на изток, което е налагало да играе роля на подпорен зид срещу свличане. За тази цел са и изградените на известно разстояние един от друг кръгли контрафорси на източната ограда. При риголване за лозе на запад от манастирските стрсежи един от собствениците попада през 1942 г. и на участък от западната манастирска ограда[32].

Терасата южно от манастирската трапезария е още непроучена. Направените сондажни проверки доведоха до откриването на 16 м източно от проучената от Жандова работилница за рисувана керамика на неголяма постройка с двуделен план. Данните от проучването на последната с разкритата от север на нея пещ и намерените материали я определят като сграда, свързана с манастирската художествена продукция на едно слабо застъпено и малко познато доскоро производство — разноцветни кубчета (смалти) за стенна стъклена мозайка. Сведения за подобно производство има от още два градски столични манастира в Преслав — Дворцовия[33] и около църквата с гроба на чъргубиля Мостич[34]. На сегашния етап на археологическите проучвания това производство в ансамбъла при Кръглата църква е осветлено с многобройни наблюдения, наличието на пещ, производствени отпадъци и неколкостотин разноцветни стъклени кубчета. Не е без значение, че по отношение на цветовата си гама кубчетата, намерени при разкопките, са еднакви с тези, които са били употребени за кръглия наос на забележителната във всяко отношение манастирска църква. С повече подробности както за съоръженията, така и за технологията и производствените манипулации на този раздел от художествената продукция на Първото българско царство ще можем да разполагаме след цялостното разкриване и проучване на този богат преславски манастир.

Съоръжения и материали, свързани с различни художествени техники и производства, посочихме, че бяха открити и в редица помещения на постройките от общежитието на манастирските братя. Особено важни са засвидетелствуваните пещи, шахтата за съхраняване на бяла глина и многобройните фрагментирани рисувани белоглинени плочки и трапезни блюда, производствените отпадъци и полуготови изделия от кост и рог и др., тъй като с тях се разширява значително картината за проявите на преславската художествена култура. Местата на съоръженията и материалите определено показват, че производствените дейности са се провеждали както при останалите

---

[31] Т. Тотев. За хронологическия обхват на живота в чашата на язовир „Тича". — Изв. музеите от Северна България (под печат).

[32] Сведения за името на собственика и разкрития и унищожен участък от западната ограда се съдържат в протокол от Архива на Археологическо дружество „Тича", гр. Преслав.

[33] Разкопки и материали на автора. Предварителни сведения вж: Ž. Važarova. Zum problem der Glasproduction im Mittelalterlihen Bulgarien. — Средновековно стекло на Балкану (V—XV век). Београд, 1975, с. 115 и сл.

[34] Й. Чангова. За гражданските постройки в Преслав. — В: Преслав, 1. С., 1968, с. 139 и сл., обр. 22 и 23.

[35] Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка"— център на рисувана керамика в Преслав през IX—X в. С. 1982, 45—80.

преславски манастири във верижните корпуси на монашеското общежитие[35]. Килиите за живеене са били на горния етаж и пред тях са се издигали дървени чардаци, които стъпвали върху колонада на портици, минаващи пред вътрешните лица на верижните постройки. За местата на колонадата подсказват намерените две профилирани с объл торус варовикови бази пред вътрешното лице на северната част на общежитието.

От разкопките постъпиха някои материали като византийски белоглинени съдове, фрагменти от стъкло и фаянсови съдове от Сирия и други места[36], които говорят за широките връзки, които манастирът е поддържал, и за известен лукс в живота, протичал зад неговата ограда. Обитателите му са поддържали близки връзки с византийския двор и някои от богатите цариградски манастири. Особен интерес предизвикват находки като печата на цар Петър (927—969)[37], керамичния модел за отливане на оловни ядра на печати, придружаващи манастирската кореспонденция, монограмите с името на този наш владетел, представени по стени на амфори[38] и др.

В края на тези кратки бележки за още недоразкрития манастирски ансамбъл около Кръглата църква ще си позволим да изкажем няколко предварителни извода:

1. С местоположението си върху живописната крайречна тераса, оригиналността на плана, формите, конструкциите и великолепието на украсата на манастирската църква, с разнообразния епиграфски материал по църковните стени и сведенията в писмените извори (приписката на Тудор Доксов към словата на Атанасий Александрийски против арианите, Шестоднева на Йоан Екзарх Български), манастирът е заемал по-особено място сред останалите градски столични манастири.

2. По отношение на плановата си композиция, за която е още рано със сигурност да съдим, и на дейностите, упражнявани от манастирските братя, той, подобно на големите градски ансамбли, разположени в близост до владетелските дворци, е бил едно от най-оживените средища за занимания с книжовен труд и разностранна художествена дейност през първата половина на X в.

3. След откриването на Дворцовата базилика[39] изказаното мнение, че Кръглата (Златна) Симеонова църква е изпълнявала функции, свързани с държавния и дворцов церемониал, трябва да бъде изоставено.

4. Изграденият в края на IX в. ансамбъл със забележителната си ротонда е играл роля на родов царски манастир. В него Симеон, Петър и други членове на владетелската фамилия са очертавали смели и амбициозни планове и начинания във връзка с такъв изключителен феномен в ранното Българско средновековие като преславската цивилизация[40].

---

[36] Т. Тотев. Вносна керамика, стъкло и накитни предмети в Преслав. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1980, 79—89.

[37] Т. Тотев. Новооткрит печат на цар Петър. — Музеи и паметници на културата. 1971, 1, с. 7 и сл.

[38] Материали от непубликувани разкопки на автора.

[39] Разкриването на дворцовата базилика с другите постройки от ансамбъла около нея се ръководи от колектив начело с Димитър Овчаров и резултатите се докладват редовно на Националните отчетни годишни археологически конференции.

[40] Ст. Ваклинов. Цит. съч., с. 180 и сл.; Ив. Божилов. Цит. съч., 41—87.

ПРОСТРАННОТО ГРЪЦКО ЖИТИЕ НА НАУМ ОХРИДСКИ

УВОД, ПРЕВОД И БЕЛЕЖКИ — СЛАВИЯ БЪРЛИЕВА

Агиографските творби, създадени за църковен помен и прослава на Кирил и Методий и техните ученици, са измежду първите произведения на средновековната българска литература[1]. От тези най-ранни паметници — наред с Пространните жития на славянските първоучители — до нас е достигнало единствено житието на Наум Охридски. Това старобългарско житие, създадено през X в., е особено значително като исторически извор. Известно е в препис от XV в. — Пролог № 47 от библиотеката на Зографския манастир[2]. Второто българско житие е познато в препис от XVI в.[3], унищожен в Белградската библиотека през Втората световна война, и представлява, общо взето, извлечение от Пространното житие на Климент Охридски, като само накрая съобщава допълнително за построяването през 905 г. на основания от Наум манастир „Св. Архангели". Съществува и църковнославянско житие[4], създадено през втората половина на XVIII в., което всъщност е превод на гръцкия текст от Москополските издания[5]. Наумовото житие, отпечатано там, е съкратен и опростен вариант на Пространното гръцко житие на Наум, чийто единствен засега препис е открит от Ив. Дуйчев през 1938 г.[6] в ръкопис от 1646 г. на Атинската национална библиотека — Cod. Atheniensis 827, л. 25—27. Атинският препис е издаден през 1974 г. от Е. Трап[7] и именно по тази публикация е направен настоящият опит за превод на български език.

Текстът в ръкопис 827 е възпроизведен твърде лошо и, както подчертава издателят, често е невъзможно да се достигне до първоначалния вариант. Трап отразява ортографическото състояние на паметника в критически апарат. Там са посочени и онези неясноти, които са поправени в съответствие с краткото гръцко житие от Москополските издания. Поради огромния им брой не са отбелязани по-обикновените правописни грешки, каквито

[1] Кл. Иванова. Житийна литература; Жития на Наум Охридски. В: Кирило-Методиевска енциклопедия. I. С., 1985, 689—698.

[2] Житието е издадено у Й. Иванов. Български старини от Македония. С., 1908, 51—55, и у П. А. Лавров. Жития св. Наума Охридского и служба ему. — ИОРЯС, 12, 1908, 4, 3—7.

[3] Издадено у Љ. Ковачевић. Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних словена. — Гласник Српског ученог друштва, 63, 1885, 1—4 (тук в кр. ап. — VN sl. 2).

[4] П. А. Лавров. Цит. съч., 23—26.

[5] Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρός ἡμῶν Ναούμ τοῦ Θαυματουργοῦ. . . Ἐν μοσχοπόλει, 1740 (тук в кр. ап. — VN gr. 2).

[6] I. Dujčev. Un manuscrit grec inconnu avec l'Acoluthie et la Vie de St. Nahum d'Ohrid. — Studia historicophilologica serdicensia, I, 1938, 121—124.

[7] E. Trapp. Die Viten des hl. Naum von Ochrid. — Byzantinoslavica, XXXV (1974), 164—185.

са например итацизмите. Въпреки лошата ортография текстът дава представа за стилистично-риторическата висота на творбата, изградена по класическите норми на византийската агиография. Изискани словесни обрати, богата реч, свободно боравене с библейския текст — всичко това убедително сочи като автор високообразован гръцки книжовник, вероятно някой от Охридските архиепископи от XIII—XIV в., намиращ се в изгнание[8]. Както Ив. Дуйчев, така също Д. Глумац[9] и Е. Трап приемат авторството на Константин Кавасила, от когото са запазени и два канона в службата за Наум[10].

Сравнителното проучване на отделните жития на Наум е определило със значителна сигурност мястото на Пространното гръцко житие сред известните агиографски творби, посветени на светеца. Протографът на преписа от 1646 г. представлява първоизточника, по който чрез съкращаване и вулгаризиране е съставено второто гръцко житие, а така също и църковнославянският превод. Този протограф показва ясно влияние на Пространното житие на Климент, с което е свързан двустранно: веднъж пряко, втори път чрез другия си източник — второто българско житие на Наум. То от своя страна също стои в тясна връзка с Теофилактовата творба, но носи следите и на една устна народна традиция или на епиграфски паметник.

Като оставим настрана някои сведения, отнасящи се до автора му, Пространното гръцко житие на Наум Охридски не може да бъде смятано за първостепенен исторически извор, тъй като съдържа множество неверни сведения и фалшификации. Освен с безспорната си литературна стойност то е ценно преди всичко като свидетелство за култа към Седмочислениците през Средновековието, както и за съществуването на една силна балканска традиция, безусловно свързваща тяхната дейност с българския народ. Освен това то дава възможност да се проследят взаимовръзките между отделните житийни текстове за Наум, както и да се уточнят някои неясноти в тях. Съдържанието му разширява базата за сравнение, с помощта на която може да се степенува значимостта на някои български и византийски литературни творби като кирило-методиевски извори.

ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΜΕΡΙΚΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΝΑΟΥΜ.[11]

1—7 Πάτερ εὐλόγησον.

Καὶ Δανιὴλ ἐκεῖνος ὁ κληθεὶς ἀξίως „ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν“ ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς προσευχόμενος καί τι πρὸς τῶν φθονούντων παγιδευόμενος πρὸς τὴν ἐνεγκαμένην ἐπιστρεφόμενος, ἐν ᾗ καὶ τὴν ἀληθῆ Θεοῦ ἐπίγνωσιν ὡς κλῆρον ἔσχεν ἀδιάστατόν τε καὶ ἀναφαίρετον, τὰς τε ἀπεστρεμμένος ἐκεῖθεν ὑπήνοιγε θυρίδας καὶ τὴν ὀφειλομένην προσκύνησιν ἀπεδίδου πατρῴῳ Θεῷ ἀμελλητὶ (?) καὶ αὐτῇ ἦκε ἐν παντὶ τόπῳ τῆς τοῦ Θεοῦ δεσποτείας.

---

[8] Ив. Дуйчев. Пространното гръцко житие и служба на Наум Охридски. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 261—279.

[9] Д. Глумац. Нешто о животу Наума Охридског. — Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду, 10, 1968, 1, 129—138.

[10] Е. Трапр. Die Sieben Slavenapostel in der liturgischen Dichtung. — Analecta Bollandiana, 100, 469—484.

[11] Гръцкият текст се препечатва изцяло по изданието на Е. Трап, като номерацията на редовете е съобразена с новия набор на текста.

8—24 Ἐνδόσιμον ἔχωμεν τὸ προσεύχεσθαι καὶ „θυσίαν ζῶσαν τὰ μέλη ἡμῶν
25V παρίσταντο“ εἰπεῖν ἀποστολικὰ καὶ „τὴν λογικὴν αὐτῷ λατρείαν“ προσφέρειν
διὰ παντός, ὡς ἐντεῦθεν αὐτῷ καὶ τὴν μυστικὴν ἀναίμακτον θυσίαν εἰς ὀσμὴν
εὐωδίας προσφέρεσθαι καὶ δύνασθαι κατατρυφᾶν τε ἀνεπικωλύτως τοῦ κυρίου
καὶ λαμβάνειν τὰ πρὸς σωτερίαν ἡμῶν αἰτήματα ὡς ἑκάστοτε· ἐκτὸς γὰρ οὐδὲν
τῆς τοῦ Θεοῦ κυριότητος, ἐπειδὴ „τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς“,
26R ὡς ἡ Δαυιτικὴ κινύρα ἐπεμελῴδησεν. Ἀλλ’ὅτι τῷ οἰκειωτέρῳ/πέφυκέ πως ἡ
ψυχὴ προσπαθεῖν καὶ συνδιατίθεται, εἰ καὶ τὰ μάλιστα μὴ ἀντιβαίνει τοῖς τοῦ
Θεοῦ διατάγμασι μηδὲ κατά τινα λόγον τῶν θείων προτίθεται κριμάτων τὴν
κατὰ σάρκα προσπάθειαν, τοῖς καθ’ ἡμᾶς ὡς εἰκὸς ἐμφιλοχωρουμένοις ἁγ-
ιαστηρίοις καὶ τοῖς ἐν αὐτοῖς τιμωμένοις ἁγίοις κατ’ ἐξοχὴν τὴν προσὴ-
κουσαν τιμὴν ἀφοσιούμεθα, ὅση δύναμις. Ταύτῃ τῇ καὶ μεμακαρισμένῃοὐκ ἔστιν,
ὅσοις εἰπεῖν διαστήμασι καὶ δι’ ἁπάσης ἰδέας ὅσον ἡμᾶς συνειδέναι διελθόντας
26V παιδεύσεως, κρίμασιν, οἷς οἶδεν ὁ ἐκ μέρους ἀνθρώπων ἀγνωμονούμενος, /μαστ-
ιγώσας ἡμᾶς, πρὸς ὃν ἐλάχομεν ὅλοι ῥοπῇ καρδίας, ὡς εἶπω, ἐπιστρεφόμενοι.
Τῶν ἐκεῖ σεβασμάτων μεμνήμεθα κἀκείνος τὰ ὀφειλόμενα κατὰ τὸ καθῆκον
καὶ ὅσιον ἀπονέμομεν.

25—42 Εἷς τοίνυν τῶν καθ’ ὑπεροχὴν ἐν ἡμῖν σεβαζομένων καὶ θαυμαζομένων
Ναοὺμ ὁ θειότατος. Οὐ δεῖ, τίς μὲν ἡ ἐνεγκαμένη καὶ ὅθεν ὥρμητο, περιηγεῖσθαι
ἡμᾶς, ἐκεῖνο προδήλως ἀνοίκειον ὄν. Οὐδὲν τῶν γηίνων ἁπάντων ἐποιήσατο
ἴδιον, οὐδέν τις αὐτῷ περιουσία τε καὶ κατάσχεσις (πῶς γάρ;), ὅς ὑπερεῖδε
27R τῶν προσκαίρων καὶ ἀστάτων ἁπάντων καὶ ὅλως ὅλης τῆς τῶν μενόντων/ καὶ
μὴ σαλευομένων καρδίας ἐφέσει ξυμπᾶσι ἀντεποιήσατο καὶ διὰ ταῦτα κτισμάτων,
χρησμάτων, πλούτου, τρυφῆς, δόξης, ἡλικίας ἀνθούσης καὶ τῶν ἐντεῦθεν τερ-
πνῶν ἑνὸν ἀπολαβεῖν τοῦτο εἰς ἄφωνον ὑπερεῖδεν ἑκὼν καὶ τὰ μὲν προσόντα
πάντα τοῖς χρῄζουσιν ἐκτενείας διένειμεν, αὐτὸς δὲ τὸν Χριστὸν καὶ τὴν αὐ-
τοῦ πτωχείαν καὶ τὸν σταυροφόρον βίον προτιμησάμενος κατόπιν ἠκολούθησε
τοῦ κελεύσαντος αἴρειν τὸν ζυγὸν αὐτοῦ τὸν ἐλαφρὸν καὶ χρηστὸν καὶ ὀπίσω
τούτῳ ἀκολουθεῖν τῇ ἐλπίδι χαίραντας τῶν διὰ τοῦτο ἐπαγγελιῶν, ὧν μέτοχος
27V γενέσθαι γλιχόμενος/ ὁ μακάριος σκύβαλα τὰ τοῦ βίου ἅπαντα νουνεχῶς ἐλογί-
ζετο καὶ τοίνυν φέρων ἑαυτὸν νεύματι τοῦ προειρημένου καλῶς χεῖρα βοηθείας
προτείνοντος εἰς χεῖρας Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐπίστευσεν ἑαυτόν, ἀνθρώπων
παραδεδωκότων τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τοῖς τῶν
Βουλγάρων κλίμασιν, ἣν εἶχον πρὸς αὐτὸν ἀγάπην, καὶ τῶν πλησίον ἐνασμενι-
σαμένων ἐνδείξασθαι.

43—53 Μέντοι γε καὶ τῆς κατ’ αὐτῶν προθέσεως οὐ διήμαρτεν, ὅπερ δὲ προείλετο
ἀποθνήσκειν δηλονότι διὰ τὸν Χριστόν, καθ’ ἡμέραν εἶχεν ὡς δοῦλος διακοπ-
28R τόμενος μετὰ τῶν /διδασκάλων, τυπτόμενος, λοιδωρούμενος, κακουχούμενος,
ὑποφέρων ἀνυποίστους καὶ μακροὺς κόπους καὶ πόνους, „ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος“,
ὡς ὁ μέγας φησὶν ἀπόστολος, φυλακὰς ἀμείβων ἐκ φυλακῆς, θλῖψιν ἐκ θλίψεων,
ἐκ μαστίγων μάστιγας, εἰς πόλιν ἐκ πόλεως διωγμούς, ἐκ ξένων μερῶν καὶ
χωρῶν καὶ τόπων εἰς μέρη καὶ χώρας ἐρήμους καὶ ἀνωνύμους καὶ τόπους, οὕς
διὰ τὴν ἀπιστίαν οὐκ ἐσκόπει τὸ τηνικαῦτα ὁ κύριος καὶ γῆν ἐπιλεληεμένην
28V τὸ γραφικὸν ἐν τούτοις ἀσκῶν ἐς ἀεί τε τοῖς πρόσω ἐπεικτεινόμενος, οἷα/ μάρ-
τυς τῶν παθημάτων τῶν „τοῦ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν μαρ-
τυρήσαντος“.

---

[4] τη ἀληθί — 6 καμέλυτοι — 9 ἀποστωλυκῶ — 11 ἠδίναστε — 12 λαμβάνει — 14 ἠπεμελόδεισεν — 15 σύνδιατίθετω — 16 κατα τὴν τουλότ — 20 διστείμασι — 20 διἐλθόνται — 21 ἀγνομονούμεν — 22 πρὸς ἣν — 26 ὥρμυτον — 30 σαλεβώμεν — 9 ἄντηποῖῆσατο — 31 πλούτω — 3 ἄνθους — 34 ἠκουλούθεισαι — 36 ἀκοῦλουθείν — 38 καὶ τού νύν — τοῦτης πρόῆρειμένεις — 39 προτεισοντος — ἐαὐτοὺς — 40 ὀνόμα — 44 οὐ δούλος διἀκοπτόμενον — 45 κἀκοχούμενος

54—73 Τοιαῦτα τοῖς διδασκάλοις τελῶν οὐκ ἐνέλειπεν, ἔστ᾽ ἄν τὸν μέγαν τῆς κατὰ Θεὸν προθέσεως αὐτῶν θεοφιλῆ σκοπὸν ἐτ τῇ Βουλγαρίᾳ ἐτελεσφόρησαν, ὅ δὲ ἦν ἄκησίς τε προηγουμένως καὶ εἰς ἄκρον κατάληψις τῆς διαλέκτου τοῦ ἔθνους, εἶτα καὶ γραμμάτων ἰδιαιτάτη ἐφεύρεσις καὶ τῶν λέξεων ἀκριβεστάτη κατανόησις, δι᾽ ὧν τὴν τῆς θείας γραφῆς εἰς τὸ βουλγαρικὸν ἑλληνικοῦ μεταγλώττισιν
29R τοῖς ἐνδαπίοις λαοῖς προξενήσουσι καὶ διὰ τῆς νέας ἅμα καὶ παλαιᾶς / τὴν τῆς σωτερίας αὐτοῖς ὁδὸν πάλαι ὠθεῖσι τῇ ἀπιστίᾳ ἐξαπλώσαντες ἐγγενήσουσιν, ὅ δῆτα ἐποίουν καὶ συνέδραμε. Τῆς γὰρ πάντα διηκούσης καὶ συνεχούσης Θεοῦ σοφίας συνεργούσης αὐτοῖς καὶ τὸν λόγον βεβαιούσης, δι᾽ ὧν σημείων ἐνήργησε δι᾽ αὐτῶν, εὐδοκιμῆσαι ἴσχυσαν δι᾽ ἀμφοῖν· γράμματά τε γὰρ ἐφεῦρον τῇ τῶν Βουλγάρων διαλέκτῳ κατάλληλα, ὡς προέθεντο, καὶ βίβλους ἰσαρίθμους συνέταξαν τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς τῆς παλαιᾶς τε ἅμα καί νέας χάριτος, οὐ μέντοι· γε πρότερόν τι τῶν ἐκδεδομένων παραδώσεων ποιεῖσθαι δεῖν ᾠήθη-
29V σαν / τοῖς τῶν Βουλγάρων παισί, πρὶν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τὰ τῶν πόνων αὐτῶν κοινώσασθαι. Καὶ ταῦτα εἰδότες, ὡς οὐκ ἦν καινόν, καὶ ἁπλανῶς, ἣν ἦλθον ὁδόν, ἐβάδισαν καὶ διαλαβόντες τὰς βίβλους, ἅς συνετάξαντο, ὡς τῷ τούτους κινήσαντι ἤρεσε πνεύματι, πρὸς τὸν προκαθήμενον τῆς τῶν Ῥωμαίων μεγαλοπόλεως ἱεραρχικῳς καὶ τοὺς ὑπ᾽ αὐτὸν τελοῦντας τηνικάδε ἀρχιερεῖς σχεδὸν τὸ πλῆθος τῆς οἰκουμένης κατὰ τοὺς ἀνέκαθεν πατρικοὺς τόπους τὸ τηνικαῦτα διέποντας.

74—91 Ἁδριανὸς δὲ ἦν ὁ μέγας ὁ τότε προλάμπων τοῦδε τοῦ θρόνου ἡλιακοῦ
30R οὗ τὸ κλέος, ὁποῖον, βίβλοι διαγράφουσιν ἱστορικαί, πολιτικαί τε ἅμα καὶ ἐκ κλησιαστικαὶ τοὺς ἀνέκαθεν λάμψαντας (?) ἐν προστασίαις ἐκκλησιῶν πῇ μὲν ὑπεραναβιβάζουσαι, ἐκεῖσε δὲ οὕτω διὰ ταῦτα παραγενόμενον α τοῖς. Μαθὼν τὰ κατ᾽ αὐτοὺς ὁ Ἁδριανός — οὐ γὰρ ἔλαθεν τοὺς τοσούτους καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν τοσοῦτο μεγαλοπρεπές τε καὶ ἀξιάκουστον, καθὰ οὐδὲ τὸν ἥλιον ἐξὸν κρυβῆναι ὑπὸ τὸν μόδιον — τὴν παρ᾽ αὐτῷ ἀρχιερατικὴν ἅπασαν παραλαβὼν σύνοδον ἐκ μακ-
30V ροῦ διαστήματος εἰς συνάντησιν τῶν ἀνθρώπων τούτων / τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθε περιφανῶς τούτοις τε ἐντυχὼν καὶ τὰ εἰκότα περιχυθεὶς καὶ περιπλακεὶς τῇ μὲν οὐκ εἶπε, τῇ δὲ οὐκ ἔπλεξεν, ὅσα τῷ τηλικούτῳ εἰκός. Κύριλλος δὲ ἦν καὶ μετὰ τοῦτον Μεθόδιος, ἄνδρες τὸν οὐρανὸν φθάσαντες, οἱ τοῦ ἔργου τουδὶ ἡγήτορες, ὁ δέ γε νῦν εὐφημούμενος, ὡς ὁ λόγος ἐδήλωσε, μετὰ καὶ λοιπῶν ἑταίρων τρίων ἐγγὺς αὐτῶν παραθρώσκοντες οἵπερ πῶλοι εὐγενεῖς ταῖς ἑαυτῶν
31R μητράσι σύμπολλα τὰ σκιρτήματα, ἔχων δὲ τῇ προθέσει σύνδρομον / τὸ τῆς ἡλικίας νεανικὸν ὁ Ναοὺμ τὸν τε θεῖον ἔρωτα ὡς λίαν θερμότατον, ταχύνων τοὺς συννόμους προέτρεχεν ὑπερέτης τε τῶν διδασκάλων ἐδείκνυτο, ἐφ᾽ οἷς ἐκεῖνοι μονοτρόπως ἐνέκειντο τοῖς θείοις κατὰ θεωρίαν καὶ πρᾶξιν δόγμασι καὶ διδάγμασιν, ὅς μὲν γνήσιος, ὅς δὲ καὶ πιστότατος.

92—122 Τί τὸ ἐπὶ τούτοις; Εἰσήλαυνον τὴν πόλιν μεγαλοπρεπῶς οἱ καρδίᾳ μᾶλλον ἢ τόπῳ συναφθέντες τῷ πνεύματι, ὅ γε μὴν δοξάζων τοὺς αὐτὸν δοξάζοντας κύριος μέγιστα καὶ ἐξαίσια διὰ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων εἰργάσατο θαύματα.
31V / Τυφλοὶ γὰρ ἐξαπίνης ἀνέβλεπον, χωλοὶ ὡς ἔλαφοι ἥλαντο, οἱ παραλελυμένοι ἠρτίωντο, οἱ κωφοὶ καὶ ἄλαλοι ἐλάλουν καὶ ἤκουον, οἱ ἀκαθάρτοις ἐνοχλούμενοι πνεύμασιν ἀπελύοντο ἄτρωτοι καὶ συλλήβδην εἰπεῖν, οἱ παντοδαποῖς νοσήμασι κάτοχοι ἠλευθεροῦντο πίστει μόνῃ θείᾳ κεχρημένοι τῇ διὰ τῶν ἁγίων καὶ χάριτι· καὶ ἦν Θεὸς τὸ λοιπὸν ὁ πάντας πληροφορῶν καὶ διὰ τῶν σημείων τούτων ἔφην πιστούμενος, ὡς ἔνθεοι οἱ νεωστὶ ἐνδημήσαντες καὶ κατὰ θείαν βούλησιν τὸ ἔργον τὸ παρ᾽ αὐτῶν. Ἔγνωσαν πάντες

48 ἐξαίνον — 50 ουκεκόπι — 55 θαιοφιλείς — 56 κατάλυψιν — 57 καὶ τον λύξαι— 59 ἔνδαπεις — 60 εγενίσουσιν — 65 τῆς τῶν ἐκδωμένον — 66 πρεὶν ἤ καθ.
71 ταιλοὺν τηνηκάδε — 72 τὸ πλίθλίθως — 76 τοὶς ἀνέκαθεν λάμψασιν — 79 τῶοῦτο — ἐξουκριβριβίναι — 83 ἔπλοξαιν ὅσα τὸ τυλυκούτους — κυρίλλους — 86 πόλης εὐγενής ται — 87 οὐνπολώ —

32R ἐντεῦθεν ἐξ ἑτέρων τε τῶν ἀποκαλύψεων / , πρὸ δὲ πάντων ὑπὲρ πάντας καθ' ὑπεροχὴν τὴν ἱεραρχικήν, ὡς ἐκ θείας ἐπιπνοίας τὸ ἔργον τὸ κατ' αὐτούς. Εὐλαβῶς διετέθησαν πρὸς τοὺς ἄνδρας καὶ σεμνοπρεπῶς τὸ πραχθὲν παρ' αὐτῶν ἀποστολικὸν ἐλογίσαντο καὶ τῷ κυρίῳ δοκοῦν καὶ ὄντως πατροπαράδοτον, παραθέμενοι δὲ τρόπῳ ἀντιβολῆς τὰ μεταποιηθέντα βουλγαρικὰ τοῖς μεταποιηθεῖσιν ἑλληνικοῖς πρὸς τὸ γράμμα τὸ ἱερόν, τὰ νέον ἅμα καὶ τὸ παλαιόν, καὶ
32V τῆς ἀκριβείας ἅμα καὶ ἀληθείας περὶ / τὴν ἐξέτασιν τοὺς θεοφόρους πατέρας τοῦ ἔργου ὡς θεαρέστου καὶ θεοσεβεστάτου ὑπεραγάμενοι, τῷ μὲν φιλοπονήματι ἔθεντο καὶ τὸ ἐνεργὸν ἔχειν καὶ πιστὸν καὶ βέβαιον ἐψηφίσαντο καὶ τῇ τῶν Βουλγάρων νεολαίᾳ προστεθῆναι εἰς μάθησιν, ὡς καὶ μετὰ ταῦτα γενεαῖς μεταδοθῆναι εἰς ἀληθινὴν τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσιν.

123—13 Σὺν μείζονι δὲ καὶ πλείονι προπομπῇ τῆς ἐπὶ τῇ εἰσδοχῇ καὶ πολλῷ τῷ σεβάσματι ἀναγομένους τούτους προέπεμπον καὶ τοσοῦτον, ὅσον καὶ τὴν πόλιν
33R ἅπασαν ἐκκενωθῆναι / σχεδὸν ὀπίσω αὐτῶν, λατρείαν τε τῷ Θεῷ εὐθυβόλῳ ξύμπαντες ἐλογίζοντο πᾶν τὸ παρ' ἑκάστου τιμητικῶς πρὸς τούτους γινόμενον καὶ πάλιν ὁ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἐνδοξαζόμενος κύριος ἐπὶ μείζοσιν ἐδοξάζετο θαυμασίοις καὶ τέρασιν, οἷς αὐτὸς ἐπετέλει συνεργῶν τοῖς αὐτῷ κακοπαθοῦσι καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ ἐπίγνωσιν ἔθνος ὁλόκληρον μέγα ἐνάγουσι λόγων διὰ βεβαίων. Καὶ γὰρ ἦσαν οἱ πρὸ αὐτῶν ῥιπτόμενοι ἅπαξ ἅπαντες, ὁποίῳ ἄρα ἕκα-
33V στος τούτων πάθει κατείχετο καὶ νοσήματι, πάντῃ ἀπαλλαττόμενοι καὶ πρὸς / τὴν οἰκείαν καὶ τὴν πόλιν ἑαυτοῦ, ἐξ ἧς νοσῶν ἐξῆλθεν ἢ ἐκομίσθη καὶ τοῖς τῶν ἁγίων ὀπτάνετο ὀφταλμοῖς, εὐσθενὴς καὶ ἐρρωμένος καὶ τοῦ κατέχοντος πάθους παντάπασιν ἀπηλλαγμένος, ἐπανερχόμενος καὶ ἀποκαθιστάμενος ἤειν. Μόλις δὲ ἀποσπασθέντες ἀπ' αὐτῶν οἱ προπέμποντες τοὺς ἁγίους σεμνοπρεπῶς δακρυρροοῦντες στυγνοῖς τοῖς προσώποις καὶ τοῖς σχήμασιν ἀπ' ἀλλήλων διίσταντο, ἑκάστοις τὰ μέλλη ἐπιβαλόντες καὶ τῇ διὰ τῶν φιλημάτων καὶ ἐπαφῶν κοινωνείᾳ μεταδόντες ἀλλήλοις τῆς ἁγιότητος καὶ ἐπευξάμενοι, ὧν θάτεροι πό-
34R νων καὶ / ἔργων θεαρέστων πρόθεσιν καὶ σπουδὴν ἀντεποήσαντο, τούτων ἐν τάχει Θεοῦ συνάρσει καὶ ἀρωγῇ θεάσασθαι τὴν κατόρθωσιν· ἀλλ' οὕτω μὲν νόσου τῆς πρὸς τὰ οἰκεῖα, ᾗ δὲ τῆς προκειμένης ὁδοιπορίας ἐγένετο.

142—153 Οἷον δέ με παρέδραμε τῇ παροκλῇ τοῦ λόγου συναρπασθέν, λόγου μνήμης ἄξιον· ὁ γὰρ πολὺς τὰ θεῖα καὶ μέγας Κύριλλος, ὁ καὶ τοῦ ξηλωτοῦ καὶ ἀπολυτικοῦ τούτου ἔργου ἀρχηγὸς καὶ καθαγιαστής, τοῦ χρόνου, ἐφ' ὃν ἡ δο-
34V κιμασία τῆς θεοφιλοῦς φιλοπονίας αὐτοῦ τε καὶ τῶν / κατ' αὐτὸν θεοφόρων ἐγένετο, ὡς ἀνόπιν ὁ λόγος ὑπέστησε, μακροῦ τριβομένου ἐν Ῥώμῃ τὸ ζῆν μετήλλαξεν ἐν γήρᾳ πολλῷ καὶ πίονι καὶ βίῳ καθηγνισμένῳ καὶ ταῖς μελέταις ἐντεθραμμένῳ πρὸς τὸν αὐτῷ ποθούμενον Χριστὸν μετὰ χρηστῶν τῶν ἐλπίδων ἀναδραμών· ἡ δὲ τὸ σκῆνος τοῦτο κερδήσασα πόλις ἡ τοῦ Ῥωμύλου, ὡς μέγαν καὶ ἀδαπάνητον πλοῦτον ἀποθησαυρίσασα ἐκεῖ ἔκτοτε καὶ μέχρι καὶ νῦν, ψυχῶν καὶ σωμάτων οὐκ ἔστιν,
35R ὅσην εἰπεῖν τὴν θεοσυγκρότητον ἀποφέρεται ὄνησιν / πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν πᾶσαν ἐπήρειάν τε δαιμόνων καὶ παντοίων κακῶν ἐπισύστασιν ἐν ἰσχύϊ πολλῇ τῆς πίστεως ἐντρεπομένη διηνεκῶς.

154—177 Καὶ Κύριλλος μὲν ὁ θεῖος οὕτω βιώσας τὸν μακρὸν πόνον τοιαύτῃ ἔσχε καὶ τὴν κατάληξιν καὶ οὕτω δεδόξασται παρὰ Χριστοῦ, ὃν αὐτὸς ἐδόξασεν

---

88 θερμώντων — 89 ἐδίκνειτον — 91 ποιστότιτος — 93 αὐ δωξάζοντας, cf. VNgr. 2, I 28 — 95 ἀνεπῶν, cf. VNgr. 2, I. 29 ἀνέβλεψαν — ἔλαφος — 96 ἔνοχλούμεν θαύμασιν, cf VNgr. 2, I. 31 πνεύματα — 97 ἄτροτον — 98 ἠλευθερόντον — 101 καὶ τα θείαν — 102 οὔπερ — 105 προπαράδωτων — πάραθέμεν — 108 ἐξίτοισοιν —

126 γινόμεν — 127 ἐδοξάζητὸ — 129 ἐνάγωντα — 131 — παντὶ ἀπαλλαπτόμενον — 132 καὶ τοιν καὶ την πόλην — 134 παντὰπαυσην — εἶἐν — 135 ἀποσπαθεντες — 136 δακρροῦντες στιγμείς τοὶ — διῖστατω ἔκα ἑκάστις — 138 καὶ ἀπαξάμεν — 141 οἱ δὲ —

144 καθειγιάστής — 136 ὡς supplevi τη ζῆν — 137 γίρα καλλώ — καὶ τῆς ας μελέταις — 149 τω ρομύλου — 155 κατάλαξιν — 158 ἑαυτὼν — τὴς ἐκίνου — 160 ὧν νύν —

οἰκείοις ἄθλοις καὶ ἀγωνίσμασι, Μεθόδιος δὲ ὁ γενναιόφρων δυσφόρως ἄγαν
τὴν ἐκείνου διάζευξιν ἐνεγκὼν ὥσπερεὶ τομὴν ὑπέστη τοῦτον διχάζουσαν, τοῖς
ἑαυτοῦ πόνοις ἀλλήκτοις οὖσι καὶ ἀνενδότοις καὶ τοὺς ἐκείνου οὐχ ἧττον ὄντας
35V εἰ μὴ καὶ μᾶλλον / προσέλαβε. Τοὺς δὲ μαθητὰς ἔχων συνεπομένους, ὧν
μέρος οὐκ ἐλαττον Ναοὺμ ὁ θαυμάσιος, ὁ νῦν παρ' ἀξίαν παρ' ἡμῶν εὐφη-
μούμενος, καὶ πεζῇ τὴν Βουλγάρων εἰσελάσαι προκρίνας — παρελέγετο γὰρ
τὸν διάπλουν πρὸς τὸ Ἰλλυρικόν, ἐπειδὴ διὰ πολλῶν ἐθνῶν τῶν ἐν μέσῳ προ-
έκειτό οἱ ἡ πάροδος — τῷ τῶν Ἀλαμάνων γένει προσέβαλε τοὺς μύστας ἔχων
τοῦ δρόμου καὶ τῶν ἐν μέσῳ, ὡς ἔφης, συμπράκτορας. Βάρβαρον τοῦτο τὸ φῦ-
36R λον ὡς λίαν καὶ ὑπερήφανον / καὶ θυμῷ παρὰ τὸ μέτρον νικώμενον, πυρρὸν τῇ
ὄψει, πῦρ ἐκπέμπον τῶν ὀφθαλμῶν τῶν ἀγριωπῶν καὶ τοσοῦτον τῇ ἀποτομίᾳ
καὶ τῇ ἀκρατήτῳ φορᾷ κρατούμενον, ὡς κατ' ἀλλήλων κἀπὶ αἰτίᾳ οὐτιδανῇ ἐπιπη-
δᾶν καὶ καταχρῆσθαι τοῖς ξίφεσι. Τούτοις ἐντυχόντες καὶ συμπλακέντες οἱ
ἅγιοι — νοσοῦσι γὰρ κατὰ πνεῦμα μέγιστον νόσημα, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα δηλο-
νότι τὸ ἅγιον καθ' ὑπερβολὴν βλασφημίαν, εἰσὶ δὲ οἱ καὶ μᾶλλον δοκοῦντες
36V τὴν τοῦ ματαιόφρονος Ἀπολλιναρίου δι' ἀκρασίαν / αἱρετικὴν φρενοβλάβειαν —
κραταιῶς ἠγωνίσαντο καὶ ὑπὲρ τοῦ πνεύματος ἰσχυρῶς ἐμαχέσαντο καὶ πλείους
μὲν συνέσχον τῇ σαγήνῃ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, παρὰ δὲ τῶν δημίων τοῦ
κοσμοκράτορος, εἶτ' οὖν τούτου τοῦ ἔθνους, καθ' ὑπεροχὴν πικραῖς αὐτοὶ φυ-
λακαῖς δέσμιοι παρεπέμφθησαν δεινῶς μαστιγωθέντες πρότερον, ὑβρισθέντες,
χαλεπαῖς αἰκίαις καταξανθέντες τὰς σάρκας καὶ ἀφόροις ποιναῖς ἀνηλεῶς καὶ
κακώσεσι.

178—189 Τί τὸ ἐντεῦθεν; Ὕμνουν καὶ δεδεμένοι οἱ ἅγιοι („ὁ γὰρ λόγος / τοῦ Θεοῦ
37R οὐ δέδεται", ἦ φησιν ὁ μέγας ἀποστολος), κἀπειδὴ ὁ τρίτης ὥρας ὕμνος ὑπὴ-
δετο ψαλλόντων αὐτῶν συντονότερον γλώσσῃ τε καὶ καρδίᾳ τὸ „κύριε, ὁ τὸ
πανάγιον σου πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ τοῖς" καὶ ἐφεξῆς, τοῦτον διττὸν ἐκτυπού-
ντων καιριώτατον „σεισμός ἐγένετο μέγας", ὥστε τείχους καὶ οἴκους τοὺς μὲν
σαλευθῆναι, τοὺς δὲ καταπεσεῖν ταραχθῆναί τε καὶ τὰς τῶν τυράννων καρδίας
καὶ περὶ ψυχῆς ἔχειν κίνδυνον· ἐξέπιπτον γοῦν παραχρῆμα ἀπὸ τῶν ποδῶν
καὶ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων αἱ ἁλύσεις ἅμα καὶ τὰ δεσμὰ καὶ αἱ θῦραι τῆς
37V φυλακῆς διηνοίγοντο καὶ τοῖς κατεχομένοις / παρεῖχον τὴν ἔξοδον ἄνετον καὶ δὴ
ἐξιόντες ἀπῆεσαν χαίροντες, ὡς πάλαι ἐν ἀρχῇ τοῦ κηρύγματος οἱ τῶν τοιούτων
ἀρχηγοί, οἱ χριστοκήρυκες, θεῖοι ἀπόστολοι, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ
πνεύματος τοῦ ἁγίου ὡς ἐκεῖνοι ὑπὲρ τοῦ δεσποτικοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι.

190—206 Ἀμέλλητοι καὶ διὰ πολλῶν αὖθις κωλυμάτων διαδραμόντες μόλις τῇ ἄνωθεν
χειραγωγούμενοι χάριτι εἰς τὴν τῶν Βουλγάρων ἐξετινάχθησαν πολυπλήθειαν,
38R καθάπερ ἦν αὐτοῖς προσευχῆς ὁμοῦ καὶ ἐφέσεως. Μέντοι γε καὶ κατ' εὐχὴν/
δεξάμενος τούτους θεοφιλῶς τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ὁ τότε τῶν Βουλγάρων
ἀρχηγός (Μιχαὴλ τούτῳ τὸ ὄνομα, Βορίσης τοὐπώνυμον), οὗ τὸν κατ' εὐσέβειαν
καὶ τὸν θεάρεστον βίον βίβλοι ἱστοροῦσι καὶ ἐκ διαδοχῆς ἀνδρῶν παλαιῶν
διηγήσεις ἕως καὶ εἰς ἡμᾶς ἄρτι διαδιδόασιν, ἵνα τὰ ἐν μέσῳ παρῶ, τὴν κατ'
ἀξίαν ὑπερβάλλουσαν τιμήν, τὴν ἀγάπην, τὴν ὑπόπτωσιν, τὴν ὡς πρὸς πατέρας
καὶ δεσπότας υἱοῦ καὶ δούλου σχέσιν τε καὶ εὔνοιαν, τὴν τῆς ἐξουσίας
38V ἁπαξαπλῶς περαχώρησιν ἁπάσης,/εἰ μόνον βούλοιντο, ἐν πάσαις ταῖς τῆς
ἐπικρατείας αὐτοῦ χώροις τε καὶ τοῖς μέρεσιν. Αὐτοὺς καί, ὡς αὐτοὶ ἠτήσαντο,
διενείματο διδασκάλους ἅμα τοῦ τε θείου κηρύγματος καὶ τῆς τῶν γραφῶν
κατὰ τὴν σφῶν διάλεκτον παρ' αὐτῶν ἐπινοηθείσης καὶ τελεσθείσης καί, ὡς
ἔφαμεν, παρὰ τῆς καθολικῆς ἐκλησίας δεχθείσης ἐκδόσεως δι' ἐνταλμάτων τοῖς
ἐπ' ἐξουσίαις ὑπ' αὐτοῦ τεταγμένοις διαταξάμενος τοῖς τῶν ἁγίων μᾶλλον

165 ὡς λίαν iteratum — θυμοταίρα του πέτρου, cf VNgr. 2. 63 ἔξω τοῦ μέτρου — 166 τῷ αγρ. — 167 αἰτίῳ οὐτοιδενοί — 173 συνέσχω — δεσμίων — 174 εἰτούν τοντο — 178 ἥμνων καὶ δεδαιμαί —

39R οὐχ ἧττον ἢ τοῖς αὐτῶν ὑπείκειν κελεύσμασι καὶ θελήμασιν/ἔν τε τοῖς τῶν
λαῶν καὶ ναῶν ἱερῶν οἰκοδομήμασι πρὸς εὐσέβειαν ἅμα καὶ πρὸς συνάθροισιν.

207—227 Ἄλλος μὲν οὖν ἄλλο τι μέρος κατέλαβε καὶ ἀποστολικῶς διέλαβε τῷ
κηρύγματι, Κλήμης δὲ ὁ μέγας ἐπιλεξάμενος τὸν λόγοις καὶ τρόποις ὁμόζηλον
Ναούμ, τὸ ἐμὸν ἄρτι μελέτημα τε καὶ μέλημα, Δακίαν, Μυσίαν, Παννονίαν,
Τριβάλλους ἄχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ δι' ἑνὸς (?) τοῦ Μοράβου (ἐκεῖσε γὰρ καὶ
ἀρχιερεὺς ὁ Κλήμης ἐπεκηρύχθη) μεγίστῳ τῷ τῆς διδασκαλίας πρὸς θεογνωσίας
39V φέγγει κατηύγαζε καὶ, ὅπερ/ζώσῃ φωνῇ ὀρθόδοξον δόγμα καὶ ἦν πολι-
τείαν θεάρεστον ἐξεπαίδευσε καὶ θείων γραμμάτων τύποις τῇ τῶν διδαγ-
μάτων γλώσσῃ προσφόροις, ἐπλάτυνεν ἐν τοῖς τῶν Βουλγάρων πέρασιν ἐς
ἀείμνηστον Τιμόθεον ἄλλον ἢ Τῖτον καὶ Σίλαν ὥσπερ Ναοὺμ τὸν θεῖον κατὰ
τὸν μέγαν Παῦλον συναγωνιστὴν τῶν μεγίστων καὶ συνεργάτην συνεπαγόμενος.
Ἐπεὶ δὲ καὶ γήρᾳ καὶ κόποις καὶ πόνοις μακροῖς καὶ ἀγῶσιν ἀθλητικοῖς τὴν
τοῦ σώματος ἅπασαν ἴσχυν γενναίως Κλήμης ἐκκένωσεν κἂν τῇ προθυμίᾳ καὶ
40R τῷ θείῳ πνεύματι/ἄχρι τελευταίας ἐννεάσας τῆς ἀναπνοῆς, τὸ πᾶν ἦν αὐτῷ
Ναοὺμ ὁ μακάριος, ὡς Ἀαρὼν τὸ πάλαι τῷ θεόπτῃ Μωυσῇ διὰ τὸ βραδύγλωσσον,
ἁπανταχοῦ διατρέχων καὶ τοὺς λαοὺς στηρίζων πρὸς θεῖον βούλημα, ἐν οἷς
δηλαδὴ ὁ τῆς αὐτῶν διδασκαλίας φθόγγος διέδραμε. Καὶ Κλήμεντος μὲν τὰ
πλεῖστα τῇ Ἀχρίδι ἐπιχωριάζοντος αὐτὸς ἐν τῇ ἀντιπέρα τῆς λίμνης Διαβόλει
διέτριβε ταῖς τῶν πανσόφων δογμάτων ἀκτῖσι καταφωτίζων αὐτὴν καὶ τῆς μακρᾶς
40V καὶ πατροπαραδότου πλάνης τοῦ/διαβόλου καὶ παντελοῦς ἀλογίας τοὺς αὐτῆς
ἀπάγων οἰκήτορας καὶ τῆς ζωῆς ὁδοὺς τῆς ὄντως ἀδιαδόχου καὶ διαιωνιζούσης
ἁπλανῶς ὑποδεικνύων αὐτοῖς.

228—271 Ὅτι δὲ ἔδει μετὰ πλείστους καὶ τοὺς ἀμυθήτους δρόμους τε καὶ καμάτους,
οὓς ἄνωθεν ὁ λόγος ὡς ἐν εἰκόνι δὴ ἔγραψε καὶ σκιᾷ, ἔτι δὲ καὶ ἀποστολικοὺς
καὶ μαρτυρικοὺς χωρὶς αἵματος ἀγῶνας καὶ ἄθλους καὶ τὸν Ναοὺμ πρὸς τὸν
ἄγωνοθέτην ἐπαναδραμεῖν τὸν τῇ προαιρέσει καὶ τῇ διαθέσει μετροῦντα τὰς
41R ἀμοιβὰς ληψόμενον/τῶν μεγίστων ἄθλων τὰ ἔπαθλα προστεθῆναί τε πρὸς τοὺς
πατέρας αὐτοῦ — ἔφθη γὰρ καὶ Κλήμης ὁ παμμακάριστος ἐξ ἱκανοῦ ἐν τῇ
Ἀχρίδι τὸν τοῖς ὁσίοις πρέποντα ὕπνον ἀφοσιώσασθαι — καὶ νῦν ἡ φορτὶς
τῶν ὑπερτίμων πλήρης ἐμπορευμάτων καὶ ἀποτεθησαυρισμένη ἡ ἀποθήκη
μενουσῶν ἀπολαύσεων μεθίσταται καὶ νῦν ἡ μὲν θεία τούτου ψυχὴ τῶν ὁσίων
καὶ διδασκάλων καὶ καθηγητῶν καὶ ὁμολογητῶν ὡς ὁμοστόλου αὐτῶν καὶ
41V ὁμόφρονος περὶ τὸν θρόνον χωρεύει/καὶ ἐπευφραίνεται καὶ ἧχον διεορτάζει (?)
τὸν τοῦ μισθαποδότου Χριστοῦ, τῆς ἀληθινῆς ὡς ὄντως εὐφροσύνης καὶ
ἀγαλλιάσεως, τὰς τῶν δι' αὐτοῦ πεπιστευκότων ψυχὰς τούτῳ προσάγουσα
πολυτελὲς καθάπερ ὀψώνιον καὶ θυμῆρες ἐντρύφημα τοσοῦτον μεγαλοπρεπὲς
καὶ τρισευκλεές, ὅσον καὶ τὰς χοροστασίας τὸν οὐρανὸν ἀνεκφράστου πληροῦν
τῆς ἀγαλλιάσεως, τὴν γε μὴν κόνιν τούτον τὴν ἱερὰν ταῖς καθ' ἡμᾶς καὶ
42R ἐφεξῆς κατέλιπε γενεαῖς θησαυρὸν ἰαμάτων ἀνέκλειπτον τοῖς ἐν ἀδιστάκτῳ/
καρδίᾳ τῇ ἱερᾷ σορῷ τούτου προστρέχουσιν, ὑγείας φύλακα, νόσων διώκτριαν,
λυπουμένων παράκλησιν, χαιρόντων σωφρονισμόν, παιδαγωγεῖον νεότητος, γήρως
ἔρεισμα, νηπίων ἀσφάλειαν, γυμνῶν περιβολήν, χαλινὸν εὐημερούντων, ἀθυμούντων
παραψυχήν, εὐθυμίας διαμονήν, ὀρφανῶν καὶ χηρῶν καὶ πτωχων γυμνῶν τε καὶ
ἀσθενῶν ἰατρείαν, σκέπην, προμήθειαν, κηδεμονίαν, καὶ ὑπὲρ πατέρας καὶ
42V ἄνδρας περίθαλψιν καὶ ἀντίληψιν, ξενοδοχίαν τῶν ἀστατούντων, τῶν/ἐν φυλακαῖς

νον — 181 πανάγι σου — τούτων διτων ἐκτίπου το καιρηῶτατον — 184 ἐχη — 185 καὶ
ἀλίσεις — 189 ὡς ἐκύ — αἰτημαστίναι — 194 οὖ το καταισεύυαν — 196 παρόν — 199
ἐξαπλὸς — βούλοντο 200 καὶ θῶς — 201 καὶ τὴν τῶν — 202 καὶ ἐῶς ἀκφαμεν — 203
ἐκδόσεον — 205 κελέσμασι — 206 ναῶνοερόν — 208 ἐπιλαξάμενος —

209 δικαίαν, cf. VNsl. 2., I. 22 — 210 τρῆμαλοῦς — ἠλυρειἀκου — μοραίου —
211 μεγαστέι — 212 καὐτήυγαζε — 213 θαιἀρστων — 217 μακροὺς — 218 ἐκκίνοσεν — 219
ἐνάιἄζας — τα πὰν —

καὶ ἐξορίαις καὶ πικραῖς συμφοραῖς, ἐπηρείαις τε καὶ κακώσεσιν, ἐπιβουλαῖς, ἐπιδρομαῖς, ἐπιθέσεσιν ἐξορωμένων καὶ ἀοράτων δυσμενῶν ἐπαγομένων συχνὸν μετεωρισμόν, ἀντίμαχον καὶ ὑπέρμαχον ἰσχυρὸν καὶ ἀπρόσμαχον καὶ ῥυστην ταχύτατον πύργον τε ἀδιάρρηκτον καὶ ἔρεισμα ἀσφαλέστατον· διὰ γὰρ πασῶν τῶν τοιούτων καὶ τοσούτων μεταβουλῶν καὶ περιπετειῶν τῶν ἔνδοθεν καὶ τῶν ἔξωθεν
43R ἐξ ἀνειμένου βίου ποικίλως ἐπεισφρησάντων τῇ ἀθλίᾳ ταύτῃ καὶ ταλαιπώρῳ ἡμῶν/ ἐπικήρῳ ζωῇ ἐν πείρᾳ ὅτι πολλῇ τῶν τοῦ ἁγίου τοῦδε μεγαλουργῶν θαυμασίων ἡμεῖς αὐτοὶ κατέστημεν. Ἀκριβέστατα προθέμενοι γάρ, ὅσον ἔνεστι, τὸν τούτου βίον ἐκ μέρους, ὡς ὁρᾶται, παραδοῦναι γραφῇ τοῦ διδόντος ἀνθρώπῳ γνῶσιν καὶ σοφίαν Θεοῦ συναρήγοντος (?) ἐν ἀλλοδαπῇ καὶ οὐκ ἰδίᾳ κατασχέσει τε καὶ ταῖς ἄλλαις δυσκληρίαις τὸ πονηρὸν ἡμῶν ἐκμετροῦντες βιώσιμον, οὐ διέλιπε τοσαυτάκις παντοδαπῶς ἡμᾶς παραμυθούμενος καὶ πολυτρόπως ψυχαγωγῶν καὶ
43V πολὺ τῆς ἐπαγωγῆς τῶν ἐνισταμένων ὑποτεμνόμενος δεινοπαθειῶν/καὶ ἐλαφρύνων τὰ δυσαχθῆ, κἂν τοῖς ἀναγκαίοις διαβαστάζων, ὅθεν τὰ πλεῖστα οὐκ ἦν ἡμῖν οὐδ' ἡ τυχοῦσα ἐλπίς (λέγω δὴ κατὰ ἀνθρώπων), δι' ὀνείρων ἐπιφαινόμενος, ὅτε ἀκηδία καρδίας ἡμῖν ἐπέβρισε, καὶ πολὺ τῆς ἀθυμίας ὑστερούμενος παραμυθείας ταῖς ὑφηγήσεσιν, ὕπαρ δὲ μεθ' ἡμέραν ἐξ ἔργων παριστῶν ἡμῖν ἐμφανῶς τὸ τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων ὀνείρων ἁπλανές τε καὶ ἀληθέστατον, οὐ πάντοτε δὲ
44R μόνος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ τὸν θεμιτουργὸν ἔχων Κλήμέντα προάγοντα καὶ παρορμῶντα εἰς ἡμετέραν ἀντίληψιν καὶ ὥσπερ διὰ/τὸ ὑπερέχον τοῦ γήρους ὡς ἀκμάζοντι αὐτῷ δηλαδὴ καθ' ἡλικίαν ἐγκελευόμενον καὶ εἰσακούων θερμότατα

272—280 Τοιούτους ἡμῖν, ἀδελφοί, τέκνα καὶ πατέρες, ὁ τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐσχάτοις καὶ ἔξω τῆς οἰκείας γενεᾶς προθυμούμενος ἐπέστη κύριος φύλακας, βοηθούς· ἀρωγοὺς καὶ ὑπερασπιστάς, κηδεμόνας καὶ ἀντιλήπτορας ὄντας ὑπὲρ ἡμῶν ἀκαταπαύστοις καὶ ἀδιαλείπτοις δεήσεσιν. Ἵλεως ἡμῖν ὁ φιλάγαθος γένοιτο κἂν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς τῶν ἡμῶν βεβιωμένων ἐνταῦθα ἀνταποδόσεως μὴ μακρύνων
44V πάμπαν ἡμᾶς τῆς μετ' αὐτῶν/κοινωνίας καὶ παρ' ἑαυτῷ τῆς συμπαραστάσεώς τε καὶ ἀπολαύσεως τῶν ἐπικειμένων κακοπαθειῶν, ὡσημέραι ἡμῖν τὴν ἄνεσιν καὶ τὴν ἀπολύτρωσιν τῆς ἐνιζούσης κολάσεως καὶ τὴν τῶν ἀδιαδόχων ἀγαθῶν μετουσίαν ἰσομετρίαν τῆς περὶ ἡμᾶς φιλευσπλαγχνίας ἀντισταθμώμενος.

281—316 Ἀλλ' ὦ πάτερ, τὸ θεῖον κατέχων ἐν προφήταις ὁμώνυμόν σοι λῆμμα τῆς χάριτος, τὸ ἐμὸν τῆς καρδίας μελέτημα καὶ καλλώπισμα, ἡ ἐμὴ τῶν ὀδυνῶν τῶν κατ' ἐμοῦ κόπων καὶ πόνων ἀνακωχή, ὁ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας ὑποστηριγμός,
45R ὁ ἰατρός τῶν τοῦ σώματος / καὶ τῆς ψυχῆς μου ποικίλων ἀρρωστειῶν, ἡ παραμυθεία μου ἐφάπαξ καὶ ἀναψυχή, ὁ πτερωτὴς τῶν πρὸς σωτηρίαν προθυμιῶν, ὁ τῶν πρὸς κακίαν χαλινὸς ὁρμημάτων, πρὸς δὲ ἀγαθοπραγίαν παροξυσμός, ὁ ἐκ ῥαθυμίας διυπνισμός, ὁ ταχύτατος πρὸς ἐπικουρίαν ἐπηκόων, νῦν μὲν τὸν παρόντα λόγον, ὃν εἰς ἔπαινον καὶ γνώρισμα τοῦ κατά σε βίου τοῦ θεαρέστου ἐνεστησάμεθα, καὶ τὰς ἐφυμνίους ᾠδὰς ὡς κάρπωμα δεκτὸν δέξαι καὶ θυμίαμα δεκτὸν ἐνώπιον κυρίου διὰ σου λαμβανόμενον κἀκεῖθεν ἡμῖν ἀντι-
45V μέτρησον πλουσίαν τῶν οἰκτιρμῶν / τὴν ἀντίδοσιν εἰς βίου ἀκραιφνεστάτην διόρθωσιν, εἰς ψυχικῆς σωτηρίας ἐπίτευξιν, εἰς κουφισμὸν τοῦ βάρους τῶν πλημμελημάτων μου, εἰς ἀπολογίαν εὐπρόσδεκτον πρὸς τοῦ δεσποτικοῦ βήματος τοῦ

---

222 διἐδραμες — μεταπλύστᾶ — 224 ἀκτίζοι — 227 αὐτούς — 229 οὐ ἄνωθεν — 232 λυψώμενος — προῦς — 233 παυμακάριστος — τὸν supplevi — 234 τρέποντα — καὶ ὕν — 235 ἀπωθεικαι — 236 ψυχαίς — 237 ὦ ὁμωστόλου — πέπερη — 238 ἐπεφέναιται — ἤχων ἄδιἐωρταζών

τῶν — 234 ἐναδικάστου τοὶν ἱερὰν κἀρδία τῇ σορὸ, cf. VNgr. 2, I. 113 — 247 εὐμερούντον — 250 καὶ παιτιών των — καὶ supplevi — 251 ἐπισφήσάντων — 252 θαῦμασίαν — 253 αὐτὴν — 255 συναρρείτος — 262 τὰς υφιγίσαισιν — 264 θεμοῦργών — 265 εἰς μεταίραν — 273 ἔξη τὸν εἰκήα γενειας — 274 ὥνταις — 275 ἀδίλίπτης —

277 σύμπαρασταῶς — 278 ὥς ἡμαίρε οἰμίς τοῖν ἐνεσιν — 280 φυλευσπλαγχίας — 281 κατῶν — 282 καὶ supplevi — 283 καὶ πων ἀνακοχὴ — 285 ἐφάπα — τῆν πρὸς — 287

ἀδεκάστου καὶ φοβεροῦ, εἰς ἀπολύτρωσιν παντελῆ ἤγουν ἄνεσιν εἰρηνικὴν τῶν
δοθέντων μοι, εἰς σωφρονισμὸν καὶ διόρθωσιν τῶν ἐξ ἀνέσεως καὶ ῥαθυμίας
καὶ ὑπτίου καὶ βεβλακευμένου βίου κἀκ τρυφῆς καὶ σπατάλης θανατούντων ἀνέρ-
46R γητα, πειρασμῶν δηλονότι καὶ ὀχληρῶν καὶ νοσημάτων κρυφίων καὶ
φανερῶν / καὶ τὸν ἡμᾶς κολαφίζοντα σκόλοπα, ἄγγελον τοῦ Σατᾶν (εἴποι ἄν τις
προσφόρως τὸ ἀποστολικόν), εἰς ταλαιπωρίαν ἡμᾶν στρέφοντα ἐν τῷ ἐμπαγῆναι
ἡμῖν τῆς ἁμαρτίας τὴν ἄκανθα περίελε ἀφ' ἡμῶς — ὁρᾷς ὅπως ἡμᾶς τρίβωντα
καὶ κλονοῦντα ἀνηλεῶς —, ἤγουν φέρει μεγαλοψύχως ἐνίσχυσον, ὡσὰν μὴ τῶν ἐκ
46V τῆς ὑπομονῆς ἐλπιζομένων ἐκπέσωμεν ἀντιδόσεων. Ἦν δὲ καὶ πρὶν ἀντισταίημεν,
ἐπανόδων ἀξιωθῶμεν, πρὸς ἣν ἐλάχομεν ποίμνην, ἣν ἱδρῶσι καὶ πόνοις κτισά-
μενοι ἐσώσαμεν / εὐσεβῆ ἐπιεικῶς παραπέμψασθαι μεσιτείαις ἡμῶν εὐπροσδέκτοις
καὶ ἱλαστηρίοις ἐντεύξεσιν ἐκ τῆς περὶ ἡμᾶς συμπαθεστάτης προστασίας καὶ
ἰσχυρᾶς ἀντιλήψεως. Καὶ δι' αὐτῶν ἐν τῷ κατέχοντι τὴν σὴν πανσέβαστον κόνιν θείῳ
ναῷ ὕμνοις αἰσίοις καὶ πλουσίοις σὲ καταστέψωμεν, καθ' ὅσον ἔνεστι, καὶ σχῶμεν
τὸ δύνασθαι παρὰ σοῦ καὶ τῷ σε δοξάσαντι κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ
47R Θεῷ ἡμῶν θύσωμεν δεκτὰ εἰς δόξαν καὶ μεγαλωσύνην τοῦ ὑπερενδόξου καὶ
ἀνυπερβλήτου / κράτους αὐτοῦ καὶ σοῦ τοῦ δοξάσαντος αὐτὸν κατ' ἀξίαν καὶ
διαπρεπῆ ὑπερτίμησιν, εἴ τίς ἐστιν ἡ διὰ πασῶν τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τῶν θεο-
πρεπῶν ὁδευσις καὶ εἰς τέλος κατόρθωσίς αὐτοῦ καὶ ἔστιν αἰώνιος βασιλεία
καὶ αὐτῷ ὀφείλεται καὶ παρὰ πάντων προσφέρεται τῶν κατ' αὐτὸν πολιτευσα-
μένων αἴνεσις τε καὶ ὕμνησις μετὰ τῶν ἐπουρανίων καὶ ὑπερκοσμίων δυνάμεων
σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ζωοπαρόχῳ πνεύματι εἰς τοὺς ἀπε-
ράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

317—322 48R: Ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον ὑπὸ χειρὸς ἐμοῦ Γεωργίου τοῦ Δομεστίχου.
Εὔχεσθε διὰ τὸν κύριον καὶ μὴ καταρᾶσθε. Ἐὰν ηὕρητε σφάλματα, διορθώσατε,
ὅτι πᾶς ὁ γράφων οὐδεὶς ἀλάθητος, οὐδεὶς ἀναμάρτητος, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός, ὅτι
ἀφίβολον οὐκ εἶχα, μόνον ἐκ στήθια ὑπέγραψα καὶ διά τὸν τὸ ἀρρῶσθαι τῷ
θείῳ ἔγραψα. Ἐλεηθῇ ὁ ἔχων. Τέλος τῷ Θεῷ, ἀμήν.
Ἐν μηνὶ Μαίῳ ἔτους, ζρνδ (1646)
(Ετελυῶθει τῶ παρὼν βυβλύων· ὑπο χηρὸς ἐμού· γεωργίου· τοῦ δωμεστὴχου· εὔχαι-
σθαι δεια τῶν κν. καὶ μὴ καταράσθαι· ἐἂν ἤυρηται σφάλματα δεἰορθώσαται· ὁτι
πᾶς ὁ γράφων οὐδεις ἀλαθιτος· οὐδεὶς ἀναμάρτιτος· ἠμί εἷς ὁ θσ'· ὅτι αφύβολον
οὐκείχα μώνον ἐκτίθαν ὑπέγραψα· καὶ δίατὸν το ἔρρωσθαι τώ θειῶ ἔγραψας·
ἐλαιῆθει ὠ ἔχων· τέλος τῶ θώ ἀμείν.
Ἦν μηνεί μάιως· ἔτῶυς, ζρνδ).

ПОДРОБЕН РАЗКАЗ ЗА ЖИВОТА И ДЕЯНИЯТА НА СВЕТИЯ ОТЕЦ НАШ НАУМ

1—7 Благослови, отче!

И Даниил, заслужено наричан „мъж желан“[12], като се молеше по чужди земи, обръщайки се от клопката, в която бе хванат от завистниците, към земята, където постигна истинско познание на бога като непоклатимо и неотделимо наследство, отвори прозорците[13] и без колебание отдаде дължи-

ἐπικουῶν — 290 θερέστωυ — 291 ἀλαμβᾶνόμενον — 292 βίους ἀκρευνεστὰτοιν — 293 τοῦς βάρους — 294 ἄνεσιμαιρεινηκοιν —
296 θἀνατούντος — 300 εἰπερίελαι — τρηβούντα — 301 φὲρυ — 302 ἀντιδοσίων — 303 κτισάμενη ἔῶς ἡμῶν — 304 μεσιτίας — εὐπρόδέκτοις καὶ ἱλατιρὴεἰς ἐντάξαισιν — 306 δι ἐαὐτων — 308 πά σοῦ —
δοξάσαν τῶ κώ — ἀληθηνώ ἡ θω — 311 υπερτίμισαν — 312 κακατόρθωσις — 313 ὠφεἰ λεται ἡ παρα — κατατὸν — 314 ἐνεσὶς σται — 316 αἰῶνας τὸν ενον.

[12] Дан. 9,23.

[13] Прозорците към Йерусалим, срв. Дан. 6, 10.

мото преклонение на бащиния бог и достигна с това навсякъде в божието царство.

8—24 Нека започнем молитвата и да изречем апостолските слова „жертва жива са нашите тела“[14] и да покажем всячески „разумното служене нему“[15], за да поднесем така господу и мистичната безкръвна жертва във вид на благоуханен мирис и да можем да му се наслаждаваме без пречки, и винаги да бъдат удовлетворявани молбите за нашето спасение. Не съществува нищо, освен божието владичество, защото „господня е земята и онова, що я изпълва“[16], както пя лирата на Давид. Но понеже душата някакси е склонна да обича по-близкия и да му съчувства, дори и да не върви срещу божиите повели и да не се противопоставя поради плътски страсти на божиите присъди, затова естествено е да обичаме да влизаме в храмовете, които са тук при нас, и да принасяме, доколкото можем, подобаваща жертва на светците, почитани в тях. Не е възможно да кажем колко голямо е това почитание, даже и да сме се образовали в най-различни области, поради наказанието, което изтърпя онзи, който беше обиждан от хората, който беше наш пастир, комуто напълно принадлежим и към когото се обръщаме, тъй да се каже, в порив на сърцето си. Поменаваме тукашните светини и им отдаваме дължимото и богоугодното.

25—42 И тъй, един от тези, които особено се почитат и им се удивляват, е божественият Наум. Не е необходимо да разказваме коя е неговата земя и откъде произхождаше — подобава това да е всеизвестно. Нищо от земните неща той не взе за себе си, никакво богатство и имот. И как би взел! Той пренебрегна всички преходни и неустойчиви неща и им се противопостави с порива на сърцето и затова, имайки всичко, се отказа от къщи, пари, богатство, разкош, слава, от цветуща младост и нейните наслади. Презря го мълчаливо и ревностно раздаде всичко, що имаше, на нуждаещите се. Сам той предпочете Христа и неговата бедност, и живота, донесъл му кръста, и последва онзи, който заповяда да вдигнат неговия ярем — лек, благодатен — и да вървят подир него, радвайки се на надеждата за благовестие. Стремейки се да вкуси от нея, блаженият Наум разумно смяташе за нечисти всички земни неща и с одобрението на благопротегналия закриляща десница бог се предаде в ръцете на Кирил и Методий — люде, отдали душите си под Христовото име, радващи се да докажат своята любов към земята на българите и на съседите им.

43—53 И наистина в предпочитанието си спрямо тях той не се отклони от това, което именно беше решил — да умре за Христа — и го понасяше всеки ден заедно с учителите си: като роб нараняван, бит, хулен, измъчван, понасяше непоносими и продължителни нещастия и мъки, „за които светът не бе достоен“[17], както казва великият апостол. Сменяше затвора със затвор, гнета с гнет, бича с бич, гоненията от един град в друг и от чужди области, земи и места в области и земи пусти и непознати, в места, които господ тогава не поглеждаше заради неверието им, и в една забравена от бога земя. При това той учеше на писмената и винаги се стремеше към далечното като свидетел за мъките на онзи, „който засвидетелствува пред Понтий Пилат доброто изповедание“[18].

54—73 Като вършеше това за учителите си, не изостана, докато не доведоха докрай в България своето голямо начинание — плод на божия промисъл

[14] Рим. 12,1.
[15] Рим. 12,1.
[16] I. Кор. 10,26.
[17] Евр. 11,38.
[18] I Тим. 6,13.

и богонравно. То бе най-напред упражняването и отличното разбиране на народния говор, а сетне и забележителното изнамиране на писмените знаци и най-точното познаване на думите, чрез които да направят за тукашните племена превода на Светото писание от гръцки на български и разпространявайки Новия и Стария завет, да проправят пътя на спасението за тези, които преди бяха тласкани от неверието. Действително това правеха и той вървеше заедно с тях. Понеже всепроникващата божия мъдрост им помогна и укрепи словото със знаци, които състави чрез тях, те можаха да се отличат и в едното, и в другото. Изнамериха букви, подходящи за езика на българите, както бяха решили, и им съставиха книги, равни по брой на нашите, от старата и новата благодат. Смятаха, че преди да предадат нещо от преведеното на българските чада, трябва да споделят с вселенската църква резултата на своите усилия. И знаейки това, не е за чудене, че взеха съставените книги и както беше угодно на водещия ги ангел, поеха без лутане към духовния предстоятел на града Рим и към подчинените му по това време първосвещеници, управляващи по-голямата част от света като отколе принадлежаща им отеческа област.

74—91 Адриан Велики сияеше по онова време на този слънчев трон — книги исторически, политически и църковни описват голямата му слава, като някъде оценяват по-високо блестелите начело на църквата преди него, до които той се е приближил чрез тези книги (?[19]). Адриан, научавайки за направеното от тях — от мъже като него не остана скрито великото им и достойно за възхвала дело, както слънцето никога не може да бъде захлупено под крина — заедно с всичките си архиереи се отправи на път и пресрещна отдалеч божиите люде, а срещайки ги, пред очите на всички ги прегърна и подобаващи думи отчасти изрече, отчасти не, както е естествено за един толкова значителен човек. Кирил обаче, а след него и Методий — мъже, които щяха да достигнат небето — бяха водачите на това дело; този, когото сега възхваляваме, както извести разказът, заедно с още трима спътници тичаха около тях като благородни жребчета пред майките си. Наум, с целия юношески устрем на младостта си и с много по-горещата си любов към бога, бързо изпревари другарите си и се показа като слуга на своите учители в нещата, на които те единствено се посвещаваха: на божиите заповеди и учения, прилагайки и изучавайки ги — единият като истински вдъхновител, другият — като най-верен поддръжник.

92—112 И какво стана след това? Те влязоха във великолепния град, устремени към Светия дух повече чрез сърцата си, отколкото чрез мястото, а господ, прославяйки прославящите го, сътвори чрез своите служители големи и необикновени чудеса. Слепите проглеждаха изведнъж, хромите тичаха като елени, сакатите се възстановяваха, глухите и немите говореха и чуваха, обременените от нечисти духове си тръгваха невредими; с една дума — обхванатите от всевъзможни болести се освобождаваха, нуждаейки се единствено от вяра в бога, която получиха чрез светците, и от божия милост. И именно бог, в когото вярват, направи всичко и с тези знамения прогласи новодошлите за боговдъхновени, а делото им — за божия воля. От това и от други откровения, но преди всичко от свещеническото им превъзходство над всички, разбраха всички, че от бога внушено е тяхното дело. Смирено се държаха с хората и достойно смятаха деянията си за апостолски, богонравни и завещани от отците. Като сравниха чрез съпоставяне преведеното на български с гръцките преводи на Светото писание (и на Стария,

[19] Твърде лошото състояние на гръцкия текст не позволява в някои случаи да се определи със сигурност първоначалния вариант. Такива места, отбелязани от Трап с въпросителен знак, естествено се отразяват и върху превода.

и на Новия завет) и се възхитиха при проверката на богоносните отци както заради точността, така и заради верността на работата им — богонравна и богобоязлива, установиха, че старанието им има резултат и сметнаха, че вдъхва вяра и е благонадежден, та да го предадат на младия български народ за учение и да го завещаят на идните поколения като истинско познание на благочестието.

123—141 Когато си отиваха, ги съпровождаше по-голямо и по-многолюдно шествие, отколкото на идване, толкова голямо, че градът пред тях почти се изпразни. Хората смятаха, че почитта, отдадена към тези мъже, е тяхно служене пред справедливия бог. И господ беше отново прославян в лицето на светците заради още по-големите чудеса и поличби, които сам сътвори, помагайки така на онези, които страдаха за него и с благонадеждни слова водеха към божието познание цял народ. Изведнъж всички се хвърлиха пред тях и всеки напълно се освобождаваше от обхваналото го страдание и болест, след като се бе явил пред очите на светците, и тръгваше възстановен обратно към дома и към своя град, откъдето болен беше дошъл или беше донесен — здрав, закрепнал и освободен от обхваналите го болести. Изпращачите с мъка се откъсваха от светците, проливаха сълзи на преклонение и се разотиваха със скръбно лице и сганка, протягайки ръце към всеки един от тях, и чрез съприкосновение с целувки и прегръдки си предаваха един другиму тяхната святост, след като се бяха помолили да видят бързо с божията помощ и закрила щастливия завършек на различните мъки и богоугодни дела, към които се стремяха поради намерение и усърдие. А това се отнасяше както за злините по пътя към дома, така и до предстоящото пътуване.

142—153 Какво обаче отминах, увлечен в подробности, което е достойно за паметта на разказа? Великият и пресвет Кирил, водач и вдъхновител на това завидно и всеопрощаващо дело, по времето, когато — вече разказахме — беше поставено на изпитание неговото и на боговдъхновените му другари дело, прекарал дълго в Рим, почина на възраст почтена и плодотворна, осветена от живота и уголемена от заниманията му, и се възвърна пред възделения Христос с надежди за божия милост. Градът на Ромул придоби неговите мощи и ги съхрани оттогава чак досега като голямо и неизчерпаемо богатство. Неизказано голяма е ползата за душите и телата, която те принасят, прогонвайки постоянно с голямата сила на вярата всяка болест и слабост, всяка бесовска злина и струпването на всякакви беди.

154—177 И така достигна края си божественият Кирил, като живя в големи страдания и така беше прославен от Христа, когото сам прослави с борбите и славните си дела. А благородният Методий твърде тежко понесе раздялата с него — също като отсичане почувствува върху себе си това разполовяване и към своите непрекъснати и неотслабващи беди прибави и Кириловите, които бяха не по-малки, ако не и по-лоши. Заедно с верните си ученици, измежду които чудният Наум, когото сега по достойнство възхваляваме, не беше най-незначителният, той реши да тръгне по суша за земята на българите — пътува по море до Илирия, а след това пътят минаваше през земите на много народи — имайки за другари по пътя си и в затрудненията посветените[20], и стигна до племето на германците. Това са хора варвари, горделиви, прекомерно гневливи, червендалести, изпускат огън от диво гледащите си очи и са толкова обхванати от жестокост и необуздана страст, че за нищо връхлитат един връз друг и злоупотребяват с мечовете. Заразени са от тежка

[20] Т. е. ръкоположените в Рим ученици.

болест на духа — от прекомерното богохулство срещу Светия дух[21], а има дори и такива, които вярват в еретическото безумство на побъркания Аполинарий. Като се срещнаха и свързаха с тях, светците с все сили се бореха и усърдно воюваха с Духа в името на Духа. Задържаха в мрежата на православната вяра мнозина, но бяха оковани и хвърлени в жестока тъмница от палачите на всевишния — всъщност от този народ, след като преди това бяха бичувани, обиждани, с разкъсана от страшни изтезания плът и съсипани от безпощадни отмъщения.

178—189 А какво стана след това? Светците пееха и вързани — „не се връзва словото божие“[22], както казва великият апостол; като запяха химна на третия час и в съзвучие пееха и гласовете, и сърцата им „Господи, ти който пресветия си дух в третия час. . .“[23] и веднага след като за втори път отекна това, точно навреме „стана голямо земетресение“[24] така, че се залюляха зидовете и къщите, някои се сринаха и смут настана в сърцата на насилниците и страх облада душите им. И тъй, оковите тутакси паднаха от ръцете и нозете на светците и се отвориха вратите на тъмницата и откриха свободен изход на затворените. Излизайки, те тръгнаха както в началото на ученията някогашните му водачи — глашатаите Христови, божиите апостоли, и се радваха, че са сметнати за достойни да понесат обиди в името на Светия дух, така както онези — в името божие.

190—206 Без да се бавят, отново минали през много премеждия, най-сетне, водени от небесната милост, се озоваха в многолюдната земя на българите — за това се бяха молили и това желаеха. И наистина според желанията им ги прие, богонравно и великолепно, тогавашният български владетел — името му беше Михаил, наричан още Борис. Книги разказват за неговия богоугоден живот, а и разказите на стари мъже са предали чак до нас — да оставим настрана другото — достойно оказаната на светите мъже преголяма почит, обичта, смиреността, държанието му като на син и слуга пред бащи и господари и благосклонността, и предоставянето на всякакви възможности без изключение, каквито някой от тях би могъл да поиска във всички земи и области на царството му. Разпредели ги, както сами поискаха, за учители и на божието учение, и на писмеността на техния език, създадена и довършена от тях, и приета — както вече казахме — от вселенската църква. Нареди на подчинените си да се подчиняват на заповедите на светците не по-малко, отколкото на неговите собствени, и на желанията им относно образованието на хората и съграждането на свети храмове за благочестиво събрание.

207—227 И тъй, всеки получи различна област и я прие за апостолска проповед. Великият Климент, след като избра за другар ревностния като него в думи и дела Наум — моя грижа досега и предмет на старанията ми, със силния блясък на ученията си, идващ от познанието на бога, озари след Моравия (?) — там именно беше провъзгласен за епископ[25] — Дакия, Мизия, Панония и сръбските земи чак до Илирия. Учеше на православната вяра и на богоугодни деяния с жив глас, а и с букви, подхождащи на езика на обучението. Проповядваше в българските предели, водейки със себе си като

---

[21] Има се предвид еретичното за православната църква допълнение filioque към символа на вярата, прието официално от Рим през 1014 г.

[22] II Тит 2,9.

[23] Ὡρολόγιον. Romae, 1937, p. 156.

[24] Мат. 28:2.

[25] В житийния текст се наблюдава известно преплитане на личностите на Методий и Климент — първият внезапно излиза от повествованието, без да става дума за смъртта му, а пък Климент се явява като моравски архиепископ.

съратник в големите дела и помощник божествения Наум — така както незабравимият Тимотей беше спрямо великия Павел или като един втори Тит или Силан. Когато в старост, мъки и тегла големи и в истински борби изчерпи всички сили на тялото си, ако и по воля на бога и на Светия дух до последния си дъх да младееше, Наум беше всичко за него — както някога Аарон за гледащия бога Моисей, заради бавния му език. Той отиваше бързо навсякъде и по божия воля подкрепяше хората, до които достигна гласът на тяхното учение. И докато Климент живееше най-вече в Охрид, той самият пребиваваше отвъд езерото в Девол[26], осветявайки го с лъчите на премъдрата вяра и отблъсквайки от всичките му жители голямата, от бащите наследена дяволска заблуда и пълното безумие, наистина показвайки им пътищата на вечния живот.

228—271 Понеже след много и неописуеми пътища и болки, които по-горе разказът ми обрисува като в неясна и тъмна картина, а и след още апостолски и мъченически безкръвни борби и подвизи, и Наум трябваше да се възнесе пред съдника, отмерващ възмездие по свободна воля и разположение, за да получи наградите за най-големите си подвизи и да се присъедини към своите предци (и преблаженият Климент в Охрид отдавна вече се е предал на съня, подобаващ на светците) — тъй и сега корабът, изпълнен със скъпоценности, натрупано скрито съкровище от вечни наслади, се отдалечава, и танцува душата на онзи, който беше спътник и съмишленик на светците, учителите, наставниците и изповедниците, танцува около трона на въздаващия Христос. Радва се тя и празнува с песен в истинска радост и веселие, водейки душите на тези, които той направи верующи като разкошен дар и радваща душата наслада — толкова великолепни и преславни, че изпълваха с ликуване небесните хороводи. Светия си прах обаче той остави на нас и на бъдните поколения като скъпоценен и неизчерпаем лек за онези, които идват без съмнение в сърцата пред неговия свят ковчег — пазител на здравето, гонител на болестите, за скърбящите — утешение, за радващите се — предупреждение, училище за младите, за старите — опора, за децата — безопасност, за голите — наметка, юзда за щастливите, за обезсърчените — вдъхновение, за душевния покой — дълготрайност, за осиротелите, овдовелите, голите просяци и безпомощните — лек, закрила, покровителство и грижа; за бащите и мъжете — топлина и помощ, убежище за неустойчивите; за постигнатите от затворничество и изгнание и от горчиви мъки, от огорчения и жестокости, от нападенията, набезите и пристъпите на явно и скрито идващо отегчение — постоянно облекчение, съпротивление, сила и непобедима защита и бърз избавител, неразрушима кула и най-сигурна опора. Защото ние сами познахме в много изпитания чудните подвизи на този светец чрез всички тези толкова големи превратности и внезапни вътрешни и външни промени, които нахлуха по различен начин в тоя наш злощастен, мъчителен и труден живот поради небрежното ни поведение. Когато имахме намерение, доколкото е възможно, да предадем писмено неговия живот, най-подробно, както се вижда, подпомагани в това начинание от бог, даващ човеку знание и мъдрост, светецът не ни изостави и докато живеехме на чужда, а не на своя земя и вкусвахме отредените ни тежки дни, ни подкрепяше при нужда. Щом като загубвахме и най-малката надежда — човешка имам предвид, той се явяваше в сънищата ни, когато в сърцата ни се натрупваше отчаяние, и пропъждаше много от малодушието с утешителни наставления, а денем наяве ни показваше

[26] Тук Пространното гръцко житие изяснява оспореното географско название τῆς Διάβυαν от Краткото гръцко житие на Наум.

правилността на онези добри сънища. Не винаги се явяваше сам, а често воден от справедливотворния Климент, който го насърчаваше за застъпничество спрямо нас, заповядвайки на зрелия мъж така, както на цветущия младеж, и той на драго сърце му се покоряваше.

272–280 Такива пазители, помощници, водачи и защитници, о, братя, чеда и отци ни е поставил господ, грижещ се и за последните между нас, и за чуждите нему, за да ни бъдат покровители и застъпници с неуморни и непрекъснати молитви. Дано да се смили над нас добролюбивият в ужасния ден на отплата за земния ни живот и да не ни отдалечава съвсем от близостта ни с тях и от собственото си застъпничество, и от добросърдечност спрямо нас да ни възмездява за вкусваните настоящи нещастия с облекчаване и изкупване на предстоящите наказания и със справедливо отмерен дял от вечната благодат.

281–316 О, отче, ти който имаш между непосветените име еднакво с божия знак на милостта[27], ти — грижа и украса на моето сърце, успокоение на болките ми от мъки и нещастия, опора на моята слабост, лечител на всевъзможните болести на душата и тялото ми, наведнъж моя утеха и ободрение; о, ти крила на стремленията ми за спасение, юзда на лошите помисли, подтик за праведност, гонител на леността, най-бърз защитник за верующите — приеми сега това слово, което започнахме за похвала и отлика на твоя богоугоден живот! Приеми хвалебствените песни като приятен плод и приятно кадене пред лицето на господа, приети чрез тебе и оттам отмерени ни обратно като богата отплата за скърбите и превръщането им в сигурно подобряване на живота, в постигане на духовно спасение, в облекчаване тежестта на моите прегрешения, в благосклонно приемано застъпничество пред престола на неподкупния и страшен владика, в пълно изкупление или поне в достатъчно облекчаване на въздаденото, във вразумяване и поправяне на онова, що е породено от лекомислие и небрежен живот, и от разкош и изнеженост, и що става причина за нещастна смърт — изкушенията и затрудненията, и скритите и явни язви! Изгони мъчещите ни страдания, в които ни хвърли вестителят на Сатаната (би могло по подобаващ начин да се употреби някое апостолско слово), пробождайки ни с жилото на греха — виждащ как безпощадно ни притеснява и изнурява!

Дай ни великодушно поне сила, за да не загубим похвалите, на които се надяваме заради нашето постоянство! Ако и ние преди сме се стремели благочестието да се съпровожда с нашите благодатни посредничества и очистващи молитви поради съчувствуващата нам грижа и силно застъпничество, то бихме сметнали за справедливо възвръщането ни при стадото, което получихме по жребий и спасихме, създавайки го с пот и мъки. Така, доколкото можем, в храма, пазещ благочестивия ти прах, ще те увенчаем с химни щастливи и великолепни и, като получим от теб способността, ще принасяме жертви на онзи, който те прослави — на господа наш Христос, истинския бог — жертви, благодатни за неговата слава и за великодушието на преславната му и непобедима мощ. А ти, който го прослави достойно и с подобаващо преклонение, ще ни откриеш, ако има някакъв проход през всички негови божествени заповеди, накрая и нашето очищение. Негово е и вечното царство и нему се дължи, и нему се принася похвала и непрестанна възхвала от всички, живели по неговите повели, нему и на небесните и свръхземни сили заедно с безначалния Отец и пресветия и животворящ Дух во веки веков! Амин!

---

[27] Срв. гръцкото τό νεῦμα — кимване, знак за одобрение.

317—322 Завърши тази книга собственоръчно Григорий Доместик (? доместика Георги[28]). Молете се за него и не кълнете! Грешки ако намерите — поправете ги, защото никой пишещ не е напълно сигурен, нито непогрешим, освен бог един. Не се колебаех, само преписах изложеното и го написах заради светеца, който се представя пред бога. Нека се смили, който притежава книгата! С бога свършвам. Амин!

В лето 1646, през месец май.

---

[28] Вж. Ив. Дуйчев. Пространното гръцко житие, 261—279.

УПОТРЕБАТА НА ТЕРМИНА τύπος У МЕЛИТОН САРДСКИ
(Опит за изясняване на значението му)

ЕЛЕНА ВЕЛКОВСКА

Известно е, че една от най-удивителните прояви на „гръцкото чудо" е раждането на науките от непосредственото познание, превръщането на ἐμπειρία в ἐπιστήμη. В особеностите на гръцкото мислене и гръцкия език, съществено различаващи се от съвременните им и дори от по-късни аналогични явления на Изток, се съдържат корените на онази секуларизация на знанията, на която дължим появата на философията, гносеологията, филологията. На равнището на езика преходът от знанието към науката, от мъдростта към философията, от поезията към риториката и филологията се изразява най-ярко в раждането на термина от думата, която губи битовата си живост и многозначност и придобива строга терминологична еднозначност[1]. Този процес винаги съпътствува появата на нова научна дисциплина — така става и на прага на средновековната християнска мисъл.

Първите няколко века на християнството преминават в напрегната интелектуална работа по превръщането на откровението в догматика, на писанието — в наука. Свещената книга — Библията, се характеризира с първичността на творческата енергия — от нея е трябвало да бъде изведена огромната постройка на вторичната наука екзегетика, основа на богословската мисъл. И тук естествено, не е могло да се мине без строга терминологизация на думите, главно на тези, които се срещат в Писанието.

Едно уточнение: става дума не за естествения процес на обновяването на дадена дума със значения, неизбежен в развитието на живите езици — християнството става източник за огромно множество неологизми и нови значения на вече съществуващите думи; става дума за терминологизация в тесен смисъл, за придобиване на научна еднозначност.

В класическия гръцки език τύπος принадлежи към тези удивителни за нас по своята парадоксалност думи, съдържащи в себе си своята противоположност, своя корелат. Τύπος — това е и удар, и следа от удара, и печат, и отпечатък от печата. Думата е свързана с глагола τύπτω, „удрям, бия" и първичното ѝ значение е удар и резултат от удара: от една страна, фигурата върху монета, релеф, печат, от друга — образът, отпечатъкът на този печат. Оттук произтича и не толкова конкретното значение: модел, образец, шаблон, който може да се реализира в много отделни примери — копия, и да бъде разпознат в тях. Ако продължим това абстрахиране, ще

[1] С. С. Аверинцев. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. — В: Новое в современной классической филологии. М., 1979, 46—53.

се получи и съвременната дума „тип“ като противоположност на единичното, случайното[2].

Очевидно всички тези значения са органично свързани с първичния смисъл на думата и семантичното гнездо около него е достатъчно компактно.

У християнските писатели основната маса значения се запазва, но със забележимо преобладаване на отвлечените, абстрактните. И тук τύπος е и оригинал, матрица, и възпроизвеждане, образ. Новото, което се появява едва сега, е терминологичното значение на думата, недостатъчно ясно формулирано в съвременната лексикография. Ще се опитаме да дадем кратко определение на термина.

Τύπος като термин означава предмет, лице, събитие в Стария завет, което по тайнствен, промислителен начин предвъзвестява и преобразува съответен предмет, лице, събитие в Новия завет.

Ще се опитаме да покажем, че именно в този смисъл употребява τύπος един от най-ранните християнски писатели, Мелитон Сардски (II в.). Понеже така формулираното значение е много конкретно и тясно и много отчетливо детерминирано от християнството, то високата честота на употребата му, при това в зората на християнската литература, е достатъчно доказателство, че то е терминологично. (Що се отнася до следващите векове, няма читател на византийската литература в оригинал, който да не е забелязал колко често τύπος има това значение.) В хода на изложението ще се опитаме да проникнем още по-дълбоко в неговата семантика, да изясним неговата специфика.

Всяка справка от подобен род изисква изясняване на значението на дадената дума в Новия завет — основата на християнската мисъл и идеология. Всяко изказване, което не е намерило санкция в Писанието, е неприемливо за християнина; всяко отклонение от буквата и смисъла на Писанието е ерес. И тъй в евангелията интересуващата ни дума се среща само веднъж (Йо. 20:25), при това със съвсем конкретно значение: следите от гвоздеите, с които е бил прикован Христос, са наречени с нея. Ред места в посланията обозначават с τύπος морален пример, образец за подражание (Фил. 3:17, I Сол. 1:7, 2 Сол. 3:9, I Тим. 4:12, Тит 2:7, Евр. 8:5, I Птр. 5:3). В книгата Деяния τύπος означава или изображение на идол (7:43), или образец (7:44), или вид (23:25); подобно значение се среща и в Рим. 6:17 — това е образът на учението на апостолите, на което са се предали учениците им.

Остават две места, които дават ключ към раждането на термина τύπος. „А това бяха [т. е. евреите в кн. Числа] τύπος за нас, за да не бъдем похотливи на зло, както те бяха похотливи“ (I Кор. 10:6). Тук неразривно са сплетени обичайното значение на τύπος като морален пример, образец, и новото, формулирано по-горе терминологично значение. Във втория случай терминът се употребява в чист вид: „Но смъртта царуваше от Адама до Мойсея и над несъгрешилите в съответствие с престъплението на Адам, който е τύπος на бъдещия“ (Рим. 5:14). Адам е τύπος на Христа в указания терминологичен смисъл и така ще бъде наричан в по-късната християнска литература[3].

Преминаваме към Мелитон. За по-голяма яснота трябва да се каже, че неговата пасхална хомилия, неотдавна открита и представляваща практически единственото изцяло дошло до нас произведение на сардския епископ, е построена върху постоянно съпоставяне и противопоставяне на старозаветната история за спасението на евреите от наказващия египтяните ангел чрез заколването на пасхалния агнец и помазването на праговете с

[2] H. G. Liddell and R. Scott. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1978.
[3] Chrysostomus. Homilia 10.1 in Rom.

кръвта му, от една страна, и евангелския разказ за спасението на цялото човечество чрез изкупителната жертва и кръвта на самия Христос[4]. Разглежданата дума се среща 15 пъти: тези случаи се разпределят в две групи. Първата от тях, която включва само две употреби, може да бъде представена със следния цитат: „От какво се смути, от жертвата на агнеца или от живота на господа? От кръвта на агнеца или от духа на господа?“ (32). А ето характерен пример за втората група: „И народът се лиши от значение, когато се въздигна църквата, и τύπος се разруши, когато се яви господ“ (43).

И така, τοῦ κυρίου τύπος, от една страна, и τύπος, противопоставен на κυρίου, от друга. В единия случай отношения на хипотаксис, подчинение — „тип“ на господа; в другия — паратаксис, независимост, противопоставяне. В първия случай τύπος означава образ — видимият образ на господа или по-скоро образът на смисъла на конкретния старозаветен предмет; защото жертвата на агнеца в книгата Изход, неговата кръв и смърт се съотнасят с не по-малко конкретните живот, образ и дух господен в Новия завет. Така че в първата група (32 и 33) τύπος е образът на бога, съотносим с неговия живот и дух. Такова значение на думата, доста общо, съществува в семантичното поле на нетерминологичните ѝ значения.

Остава втората, много по-обширна, група — τύπος тук почти винаги се среща в редица корелативни опозиции. Следващият пример е най-яркият: „И законът стана слово, и старият — нов, и заповедта — благодат, и „типът“ — истина, и агнецът — син, и овцата — човек, и човекът — бог“ (7). В съвсем аналогичен контекст, т. е. в противопоставяне с истината, ἀλήθεια, или с тукашния ѝ синоним ὕλη, терминът се среща общо 9 пъти (5, 7, 37, 38 — 4 пъти, 41 и 42). Няма нужда да се привеждат всички, те са почти идентични; към тях се отнася и приведеният по-горе пример (43), където на истината съответствува господ (впрочем истина е едно от имената божии). В най-меродавното съвременно лексикографско пособие по раннохристиянска литература[5] разделът, който третира терминологичното значение на τύπος, е даден под буква Д и включва следните рубрики: Д. образец, изображение, фигура, схващани като сходни или с модел, схема, или с образ — 1) за бъдещи неща; 2) за небесни неща; 3) особено — в противопоставяне на истината (. . .).“ Явно е, че значение № 3 не се мисли терминологически, то е твърде неопределено. Но както посочените от нас примери, така и приведените от авторите на речника съвсем точно покриват формулираното по-горе значение на термина.

В останалите три случая τύπος също недвусмислено се употребява като термин: „Чухте разказа за „типа“ и възмездието; чуйте и за приготовлението на тайната“ (46); „По такъв начин отдавна предвъзвестяваните страсти господни, които станаха видими чрез „типа“, днес се оказаха изпълнени“ (58). Това са още две потвърждения на строгата конкретност на термина, защото тук още веднъж се мисли мистичното прообразуване на Новия завет от Стария, при което Новият завет се явява истинно завършване, изпълнение на предвестника си. Третият случай ще бъде цитиран малко по-долу.

Речникът ни предлага два основни типа значения: *а)* образец и *б)* образ. Защо не можем да се съгласим с превода на τύπος като „образец, модел, схема“? В този семантичен ред, свойствен и на дохристиянската употреба на думата моделът се схваща като нещо първично и по-важно от копията му, които нямат самостоятелно битие. С други думи, в плана на оценката моделът стои

[4] The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardies with Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel, ed. by C. Bonner. London—Philadelfia, 1940, 86—167.

[5] G. W. H. L a m p e. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

по-високо от реализацията си, а реализацията е зависима от модела. Това съвсем не подхожда в нашия случай, който по същество е противоположен: τύπος се намират в Стария завет, стоящ по-ниско на йерархическата стълба от Новия. Именно Новият завет се явява онази единствена, най-висока и несъмнена истина (ἀλήθεια), от която всичко предишно зависи, на която то е подчинено. Така че модел всъщност е Новият завет, а копията му са в Стария.

Да разгледаме втория случай: дали τύπος е образ и преводът на съответните места като „образ на истината" в противовес на самата истина е достатъчно правилен? От няколко места в разглеждания текст следва, че това не е така: „τύπος се лишава от значение, предавайки образа си (εἰκόνα) на истинната природа (42); „(Бог) създава τύπος на истината — ти жадуваш за него, защото чрез него виждаш образа (εἰκόνα) на бъдещето" (38); „Когато се яви това, за което е бил τύπος, това, което е носело бъдещето, ще се разсипе като безполезно, отстъпвайки на истинната природа образа (εἰκόνα) за себе си" (37); „Ако погледнеш този τύπος, ще го видиш чрез образа (διὰ τῆς ἐμφάσεως)" (58). Очевидно отношението на τύπος към εἰκών (ἔμφασις) не оставя място за съмнение в тяхната нетъждественост.

„Типът" е нещо, което има своя стойност, нещо различно от образа. Неговата собствена ценност е висока, макар и да е по-малка от ценността на прообразувания от него новозаветен обект („типът" не е противоположен на истината, а родствен"[6]). Поради старозаветната конкретност и старозаветната хронологическа предпоставеност на „типа" преводът „образ" е твърде общ, неточен.

Така ние още веднъж ставаме свидетели на удивителната диалектика на думата и термина в старогръцки текст из областта на зараждаща се нова дисциплина — богословието; τύπος — „образ" и τύπος като термин се намират един до друг в неголемия текст на Мелитоновата хомилия със забележим превес на терминологичната употреба.

В следващата християнска литература този термин се среща често. Целият Стар завет и отделните му детайли се преосмислят като „тип" на Новия завет („Старият [завет] беше „тип" на Новия"[7]). Целият обширен раздел I. — за бъдещи неща, в цитираната по-горе речникова статия в оксфордския речник се отнася всъщност към това тясно значение, почти всички приведени там примери използуват τύπος като термин; а заглавието на рубриката, „за бъдещи неща", оставя неотбелязано обстоятелството, че бъдещото събитие е практически винаги новозаветно, а предвъзвестяващото го типически — съответно старозаветно.

В заключение, в какво се състои основната семантическа промяна на термина τύπος в сравнение с думата τύπος? Първо, аксиологически приоритет има не τύπος, а αλήθεια, не Старият, а Новият завет, което не позволява превод с „образ"; в промислителен план, в плана на абсолютното божествено знание модел, независима първопричина всъщност е Новият завет, а отпечатъци, несъвършени копия на този модел са старозаветните събития. Това, което ги отличава от образите, е, че те са отпечатъци преди печата, копия на образец, който още не е съществувал в човешкото, земното време, репродукции на бъдещето.

Второ, за едно новозаветно събитие често има по няколко τύπος — например τύπος на Христос са Адам, Авел, Иаков, Исаак, Аарон. Това е естествено, защото цялата свещена история се явява като серия от повторе-

---

[6] Chrysostomus, Homilia 2.5 in 2 Cor. 4:13.
[7] Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Jos, prooem.

ния, постепенно подготвящи хората за онтологическата неповторимост на епохата на въплъщението на Христа, на първото пришествие. В тези черти се заключава строгата терминологическа обособеност на τύπος.

Що се отнася до превода, съзнавайки както принципната непреводимост на τύπος в това значение с една дума, така и необходимостта от такъв превод, достатъчно задоволителен изход, струва ни се, е думата „прообраз". В нейна вреда е смесването ѝ с неопределената и в случая подвеждаща дума „образ"; в нейна полза са естествеността ѝ (в традицията това е практически стандартният превод) и нечестата ѝ употреба, която позволява натоварване със специфично терминологично значение.

СТАРОБЪЛГАРИСТИЧНАТА ЛИТЕРАТУРОВЕДСКА ПРОБЛЕМАТИКА В РАБОТАТА НА ВТОРИЯ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА

Вторият международен конгрес по българистика (София, 23. V. — 3. VI. 1986 г.) потвърди отново важното място, заемано от старобългаристиката в общата българистична проблематика и в славистичната медиевистика. На нея бе посветена изцяло работата на секцията „Стара българска литература“ и симпозиума „Кирилометодиевистика“ и отчасти — работата на секцията „История на българския език“ и на колоквиума „Млади българисти“. Тук ще се спрем накратко на литературоведската старобългаристична проблематика — на докладите, четени в секцията „Стара българска литература“ и на съответните доклади от колоквиума „Млади българисти“. Ще отбележим и пленарните доклади, чиито наблюдения и изводи имаха връзка с изследването на старата българска литература[1].

Пленарният доклад на П. Динеков (НРБ) „Литература и народна съдба“ наред с наблюденията и размислите върху българската книжнина от различни епохи насочи вниманието и към въпроса за старата българска литература като отражение на народната съдба. Поставени бяха, макар и най-общо, важните и актуалните въпроси за нуждата от изучаване на специфичния „език“ на старата българска литература като средство за отражение на действителността, както и проблемът за единството на българската култура. Пленарният доклад на Р. Пикио (Италия) „Литературни и езикови аспекти на старобългарската традиция“ имаше изключително принципно-теоретичен характер. В него бяха поставени за обсъждане терминологични и методологически въпроси, свързани с общата работа на „българистите“ като продължение на старата, но още жизнена дискусия за характера и значението на старобългарската култура.

Секцията „Стара българска литература“ разпредели работата си в пет заседания (26—28.V.), на които бяха изслушани 31 доклада и едно научно съобщение, подготвени от двадесет български и дванадесет чуждестранни българисти от единадесет страни. Техните изследвания бяха свързани с въвеждането в науката на нови ръкописи, творби и преписи, с проблеми на текстологията и историята на текста, с обзор на ръкописната традиция на отделни творби, с проблеми на превода, палеографски проблеми и др. Наред с това важно място заемаха работите, посветени на комплексния анализ на отделни творби, жанрове или тематични групи, на характеристики на литературния процес през Средновековието, на отделни книжовни средища, а също на изучаването на специфичния „език“ на средновековната българска литература, на адекватното „разчитане“ на нейните текстове.

Докладът на Н. Шиваров (НРБ) „Исихиевата редакция. Съвременни изследвания и задачи с оглед на старобългарския превод“ бе посветен на анализа на т. нар. Исихиева редакция на библейските книги с оглед изработването на подход при изследването на старобългарските преводи, основани на многопластови в текстологично отношение гръцки образци, а също на изясняването на термините „редакция“ (като краен текст на една творба) и „рецензия“ (като вариант на редакцията). В своя доклад „Четири старобългарски превода на едно съчинение на Василий Велики и техните късни версии“ Фр. Томсън (Белгия) разгледа два старобългарски и два среднобългарски превода на съчинението „Как ляпо быти чръноризцу“ и славянската адаптация на първото

[1] Докладите от симпозиума „Кирилометодиевистика“ ще бъдат представени в следващата книжка.

от тях в Симеоновия (Светославовия) изборник от 1076 г. Съпоставката на гръцкия и славянските текстове, както и на славянските текстове помежду им предлага интересни наблюдения върху историята на българския език и техниката на превода по време на Първото и Второто българско царство. Проблеми на старобългарския литературен език като развиващ се в постоянен контакт с езика на византийската литература бяха поставени в доклада на Д. Фрайданк (ГДР) „Към характеристиката на езика на Григорий Цамблак". Споделени бяха наблюдения върху синтаксиса на Цамблак и по-специално върху техниките на изграждане на т. нар. „период". Изтъкнато бе богатството и разнообразието на синтактичните средства у този автор и бе проследен начинът на предаването им у по-късните преписвачи.

Докладите на К. Куев (НРБ) „Български ръкописи в Ягелонската библиотека в Краков, Полша", на Г. Данчев (НРБ) „Произведения на старобългарската литература в Архива на Папския ориенталски институт в Рим" и на Г. Михаила (СРР) „Радул Граматик — деец на българската и румънската култура през втората половина на XVI в." запознаха аудиторията с ръкописи, свързани с историята на старата българска литература, които се съхраняват извън страната. К. Куев се спря подробно на движението на ръкописите до попадането им в сбирката. Г. Данчев разгледа няколко руски ръкописа от XVI и XVIII в., между които Йерусалимски типик от XVI в., съдържащ пространна памет на Кирил Философ и упоменавания на други български светци. Подробно бе представен цикъл от религиозни стихотворения и молитви в ръкопис от XVIII в., в част от които авторът намира текстуални и идейно-тематични влияния от Молитвата към Богородица от Димитър Кантакузин. Г. Михаила представи два ръкописа на Радул Граматик от втората половина на XVI в. — средновековно евангелие от НБКМ в София и четвероевангелие на румънски език, писано с кирилица. Анализирайки обширните приписки към ръкописите от различно време, авторът изказва предположение за съдбата на книжовника и на самите ръкописи.

С голям интерес бяха посрещнати докладите на Пр. Матеич (САЩ) „Атрибуция на славянски ръкописи от XIV в. в сбирката на Хилендарския манастир" и на Р. Новак (Холандия) „Формализирана кодикография в практиката". На базата на сравнителен филиграноложки анализ на ръкописите, възникнали в Хилендар, и на такива с неизвестен произход Пр. Матеич стига до извода, че част от изследваните ръкописи с неизвестен произход могат с известна доза сигурност да се определят като произлезли от същия скрипторий. Като работна хипотеза той предлага: ако в един ръкопис има два или повече водни знака, идентични с тези на хартията, употребявана в даден ръкописен център в определено време, и ако няма противоречащи палеографски данни, можем да предполагаме възникването на ръкописа в същия център (валидно само за XIV в.). Изследването на Р. Новак бе представено като част от реализацията на големия международен проект, започнат през 1978 г. от М. Капалдо (Италия) и У. Федер (Холандия) в сътрудничество със СИБАЛ, за изработването на формализиран компютърен опис на всички славянски ръкописи, съхранявани в неславянски страни. Изложен бе в основни линии описният модел, конструиран през 1985 г. от проф. Хръйс (Неймеген, Холандия), след което моделът бе „попълнен" с данните на ръкопис, открит от Р. Новак в Университетската библиотека в Болоня, за да бъде демонстрирано „компактното информационно изобилие на модела". Към тази проблематика можем да присъединим най-общо и научното съобщение на Ж. Мищенко (НРБ) „Колко са писачите на Болонския псалтир?", който демонстрира резултатите от своя опит да използва допустимата индивидуалност в системата за съкращения, прилагана в даден ръкопис, за установяване броя на преписвачите на ръкописа. Според автора подобна атрибуция е напълно правомерна и данните от нея се потвърждават в 120 ръкописа от атрибуцията по други данни. Съгласно тази система Болонският псалтир има двама преписвачи, а не трима или повече, както е допускано.

Докладите на Е. Томова (НРБ), П. Бойчева (НРБ) и Л. Мончева (НРБ) бяха посветени на изследването на ръкописната традиция на цикъл творби или на отделна творба с оглед на културно-историческото им значение. В своя доклад „Агиографският цикъл за Иван Рилски в руската ръкописна традиция от XV—XVII в." Е. Томова се спря на въпроса за широкото разпространение на култа към Иван Рилски извън България — в Сърбия, Молдова и Русия. Тя сподели резултатите от издирванията си в 120 ръкописни сбирки от Москва, Ленинград и Лвов, направени с цел да се проучат закономерностите на проникването на този култ в Русия и ролята му за разпространението на българската литературна традиция извън страната. От 15-те творби, включени в агиографския цикъл за светеца, авторката установява проникването главно на Първото проложно житие и Житието на Скилица, които стават основа на руските преработки и съответните части в летописните сводове. В доклада

си „Нови данни за Житието на Филотея от патриарх Евтимий Търновски“ П. Бойчева съобщи за превод на румънски език на това житие, поместен в пролог от началото на XIX в., и го подложи на подробен литературен анализ като явление, отразяващо разпространението на съчинения на български книжовници (и на Патриарх Евтимий в частност) в земите около Дунав след обособяването на Влашкото княжество. Л. Мончева бе посветила своя доклад „Старобългарският Писмовник“ на едно сравнително слабо проучвано явление в старата българска литература — сборниците с образци за различни послания. Авторката се спря на историята на този тип съчинения, на различните типове писмовници — титулно-клаузулен и смесен — и анализира подробно най-ранния български писмовник от XVI в.

Няколко доклада засягаха по-общи проблеми на старата българска литература — въз основа на наблюдения върху определен жанр, период, творба или върху литературата като цяло. В доклада си „Химнографски школи в историята на българската литература“ Ст. Кожухаров (НРБ) изтъкна възможността за ново обобщение и осмисляне на старобългарското химнографско наследство благодарение на новооткрити творби и преписи, формулира своето определение за литературна школа и се спря на различните старобългарски химнографски школи. Изхождайки от характеристиката „единна идейно-естетическа платформа и единни художествени принципи“, авторът обособи четири школи в историята на старобългарската химнография (две с национално значение и две локални): 1. Преславско-Охридска, която обхваща цялата химнографска традиция от края на IX в. до 1018 г. — както отделните произведения, така и оформлението на сборниците с химнографски творби; 2. Търновска (разглеждана в два етапа — XIII в. и XIV в. — началото на XV в.), когато композицията от минеен тип се стабилизира, за да се стигне до нови форми и съвършенство в стилистично отношение; 3. Рилска, определена като локална школа от последната трета на XV в., свързана главно с култа на Иван Рилски, но притежаваща всички белези на школа, и 4. Софийска от XVI в. — поставен бе въпросът за съществуването ѝ, макар че засега към нея се причисляват само две творби — службите на Георги Нови и на Никола Нови, писани най-вероятно от трима автори — поп Пейо, инок Андрей и Матей Граматик. Термините „книжовна школа“, „книжовно средище“ и „литературна школа“ бяха коментирани и в доклада на Кр. Станчев (НРБ) „Литературният процес в България от края на XII до средата на XIV в.“, който обсъди проблема за съществуването на Търновската агиографска школа от XIII в. на фона на литературния процес от онова време. Обобщавайки съвременното състояние на проучванията върху XIII в. и анализирайки съпоставително творбите с търновски и нетърновски произход, Кр. Станчев показа, че може да се говори за Търновска литературна (агиографска) школа от XIII в., която се отличава със специфични идейно-тематични, жанрово-композиционни и отчасти езиково-стилни особености.

На общи проблеми на старата българска литература бяха посветени и докладите на Сл. Боянов (НРБ) „Жизнената правда и хуманизмът в старобългарската литература“ и на Д. Кенанов (НРБ) „Симеон Метафраст и старобългарската литература“. Развивайки мислите си предимно в съпоставително-обобщителен и теоретичен план, двамата автори предложиха формулировки, до голяма степен спорни, които показват необходимостта от съдържателно изясняване и прецизна употреба на термини от типа „хуманизъм“, „реализъм“, „реалистични моменти“ (у Сл. Боянов), „метафрастика“ (у Д. Кенанов — въведен като нов термин, практически равнозначен на „нормиране“), особено когато става дума за обобщително-теоретични изследвания. Подобни изисквания поставя, разбира се, и литературно-теоретичният анализ на отделни творби, какъвто съдържаше докладът на М. Байчева (НРБ) „Поетически образи в художествената практика на Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри“. В своето изследване авторката предложи интересни наблюдения върху „метафората-символ“ у Цамблак и Епифаний, върху традиционното и новото в нея, които обаче се нуждаят от известно прецизиране, от по-адекватно отчитане на спецификата на средновековната творба.

Няколко интересни доклада демонстрираха плодотворното съчетаване на задълбочена и прецизна работа с ръкописното наследство и умението да се обобщят данните от конкретното изследване, за да се изяснят отделни факти и страни на средновековния литературен процес, да се обогати представата ни за него. Д. Гонис (Гърция) бе посветил своя доклад „Свети Ромил от Житието на Ромил Бдински и монах Роман от Житието на Теодосий Търновски“ на изследване на идентичността на лицата, споменати съответно като „Роман“ (в Житието на Теодосий) и „Роман-Ромил“ (в Житието на Ромил Видински). Съпоставяйки данните за тях от анализа на приписките в два ръкописа — от Парижката национална библиотека (изследван и предатиран от Д. Гонис) и от Болонската библиотека, както и с данните от писмото на патриарх Калист до търновските исихасти във връзка с „нередно-

стите“ в Търновската патриаршия (предатирано от Д. Гонис), авторът установява убедително, че става дума за различни монаси и книжовници, работили по едно и също време и свързани с исихазма. Както бе посочено в дискусията след докладите, изследването на предевтимиевия период от утвърждаването на исихазма в България (в случая — уточняването на сподвижниците на Теодосий Търновски) е твърде важно и може да осветли проблема за съществуването на други книжовни средища, свързани с исихазма — например в Парория. Докладът на Б. Христова (НРБ) „Ролята на Владислав Граматик в развитието на българската култура от XV в.“ представи в съкратен вид резултатите от дългогодишно и плодотворно изследване, свързано с проучването и описването на Рилската сбирка, което Археографската комисия при НБКМ в София осъществи с активното участие на авторката. Изхождайки от богат и комплексно изследван материал, свързан с Владислав Граматик, Б. Христова очерта облика му на разностранен и водещ книжовник от XV в., последен истински продължител на книжовната традиция на XIV в. Докладите на Н. Дончева-Панайотова (НРБ) „Аджарският книжовен и духовен център през XVII в.“ и на Д. Караджова (НРБ) „Мястото и ролята на Котленския книжовен център в развоя на българската литература и култура през XVIII в.“ бяха основани също така на комплексно проучване на ръкописния материал, свързан със съответните средища. Н. Дончева-Панайотова представи резултатите от монографично изследване на същата тема, посветено на 15 ръкописа от Аджар, 11 от които са дело на местни книжовници, на книжовното дело на поп Йовко, даскал Недялко и сина му даскал Филип, както и на общите проблеми за Аджар (Свежен) като книжовен център през XVII в. — връзките му с предходната традиция, значението му за развитието на българската култура. На основата на палеографски и кодикологичен анализ на ръкописите от Котленското книжовно средище Д. Караджова го разгледа като междинно звено, свързващо традицията от XV—XVIII в. с тази от началото на XIX в. По-подробно тя говори за 13-те ръкописа на поп Стойко (бъдещия Софроний Врачански) във връзка с трите набелязани от нея линии в неговото дело: традиционна, църковнославянска и новобългарска и представи някои нови данни за личността на Йосиф Хилендарец.

Работата на секцията показа постоянния интерес към проблематиката на апокрифите, на която бяха посветени няколко доклада. Сл. Вълчанов (НРБ) („Към въпроса за апокрифното начало в средновековната българска култура — специфика и аспекти“) се спря на ранното проникване на апокрифи сред славяните, на техния характер и на влиянието им през следващите епохи върху официалната българска култура. А. Милтенова (НРБ) („Апокрифните пророчества в средновековната българска литература от XI—XIII в.“) предложи апокрифните пророчества да се разглеждат в два цикъла: първи, възникнал през втората половина на XI в. (след 1041 г.), свързан с въцаряването на Петър Делян, който включва Сказание Исаево, Видение Даниилово и Тълкувание Даниилово, Наставление на Методий Патарски и Българския апокрифен летопис, и втори (от края на XII в. до 60-те — 70-те години на XIII в.), активизиран най-вече след падането на Константинопол (1204 г.), с две подгрупи: 1) Видение на пророк Даниил и Видение на пророк Исай — които продължават традициите от XI в., и 2) Сказание за Сивила, Пандехово пророческо сказание и Разумник-указ, потясно свързани идейно-политически с XIII в. Изследванията на Х. Гейлорд (Холандия) и С. Филоненко (Франция) бяха свързани с издирване източниците на конкретни произведения и с проблеми на превода на апокрифите на славянски език — от гръцки или от еврейски. Х. Гейлорд („Извори на хрониката на Мойсей“) проследи легендарно-фолклорните и литературните основи на т. нар. Хроника за Мойсей, позната в руски преписи главно от XIV в., която се свързва в науката с ранен руски превод от еврейски език в периода на книжовен разцвет на Киевска Русия. Сравнителният анализ на произведението с вариантите му в различните източници показва връзка с Еврейската библия, а не със Септуагинта, но става дума за християнска версия, поради което е необходимо по-подробно проучване на гръцката и южнославянската традиция — изтъкна авторът. В своя доклад „Някои бележки върху апокрифния текст на „Лествицата на Яков“ от XII в.“ С. Филоненко анализира 15 руски преписа на това съчинение, поместено в състава на Тълковната палея, в съпоставка с друг апокриф — Откровение Авамово, и с класически жанрове на еврейската литература. Въпреки явното влияние на еврейски оригинали авторката изказва предположение за наличието на гръцки медиаторен текст.

Наред с проблематиката на отделните жанрове и тематични групи вниманието на изследователите бе привлечено отново и от отделни произведения. Показателни за характера на медиевистичното изследване, което често борави с оскъден и труден за тълкуване материал, бяха двата доклада, посветени на едно многократно проучвано, но не и разтълкувано докрай произведение — „О писменех Чръноризца

Храбра", както и последвалата ги дискусия. В своя доклад „Сказание за буквите" от Черноризец Храбър и решенията на Преславския народен събор от 893 г." К. Мечев (НРБ) лансира отново тезата на Ив. Гошев, че заглавието на съчинението трябва да се чете „За буквите на храбрия Черноризец", т. е. „Черноризец" се отнася до автора на азбуката, а не до автора на съчинението и под него трябва да се разбира Константин-Кирил. Другата основна теза на доклада — че съчинението е било прочетено по време на Преславския църковен събор от 893 г. като негов „църковно-строителен манифест" — породи възражения при обсъждането на доклада, където бяха изказани пожелания да се коригират и някои твърде остарели тези в изложението на К. Мечев. Предложеният прочит на заглавието обаче срещна подкрепа, включително в изказването на Ц. Цанев (НРБ), което имаше характер на доклад по същата проблематика. Според Ц. Цанев „За буквите" е енциклопедическа статия за началото на славянската писменост, която се вписва естествено в „енциклопедизма" на Симеоновата епоха и вероятно е била включена в състава на сборник съчинения в защита на самостоятелността на славянската култура. Доклада си „Сказание за буквите" на Черноризец Храбър — рецепция и функции" Хр. Трендафилов (НРБ) бе посветил на вероятните функции на съчинението посредством анализ на неговите източници и на неговите рецепции — според преписите и вариантите на съчинението в книжовната традиция. Установявайки, че основен източник на автора са схолии към граматиките, които се определят като учебен жанр, Хр. Трендафилов приема тезата, че „За буквите" е въвеждащ коментар към друго съчинение — според него учебникарско пособие. Той не приема третирането на жанра на съчинението като апология и в подкрепа на своите тези анализира подробно различните му „рецепции" в книжовната традиция — „ръкописна, догматично-богословска и филологическа".

На изследването на отделно съчинение бе посветен и докладът на В. Бауман (ФРГ) „Цялостност и частичност в българската историография (Върху материал от Анонимната хроника)". Анализът на В. Бауман бе разположен на фона на голяма историографска дискусия във ФРГ за методите на анализ на историческите съчинения, за специфичното отражение на историческата истина в зависимост от мирогледа и наративните техники на автора. Предложеният от докладчика подход бе илюстриран от наблюденията му върху лексиката, синтаксиса и стилистиката на Българската анонимна хроника от XV в., върху отношението историческа истина — литературен топос и др.

Накрая ще отбележим няколко доклада с различна тематика, които насочиха вниманието към важния и актуален проблем на съвременната литературоведска медиевистика — стремежа към адекватен прочит на средновековния текст, към изучаване на неговия специфичен „език", на принципите на съотнасянето му както към християнските свещени текстове, така и към конкретната историческа и културна действителност. В доклада на Дж. Броджи-Берков (Италия) „Житието на Иларион Мъгленски от Патриарх Евтимий (Анализ на риторичните похвати)" бе изследвана сегментацията на житието на епизоди и маркирането им посредством риторични способи в интерес на едно по-сложно и богато внушение, подчинено на идеологията на исихазма като израз на „чистото православие". Авторката разгледа идеологически и стилистически обоснованата употреба на лексемната двойка „радовати се — веселити се" в отделните епизоди, реализираща темата за радостта в творбата като характерна за източнохристиянското мислене — за разлика от западнохристиянското. Изходна база за наблюденията в доклада на Х. Голдблат (Канада) „Сказание за буквите" на Константин Костенечки" бе анализът на библейските цитати, употребени в Сказанието на „структурно маркирани места" (които Р. Пикио нарича „тематични ключове"). Този анализ убедително доказва основната теза на творбата — връзката „правопис — православие", както и представянето на литературната и педагогическата дейност въобще и на самия Константин в частност — като продължение на сотирологичната мисия на апостол Павел и неговите подражатели. Т. нар. кратка редакция на Сказанието — „Словеса" — бе определена като самостоятелно произведение, съдържащо терминологични и идейни различия — теза, приета и от новите издатели на съчиненията на Константин Костенечки К. Куев и Г. Петков.

Докладът на Е. Сутнер (Австрия) „Света Петка като съединителна връзка между народите от Югоизточна Европа и като символ на тяхното самоутвърждаване" илюстрира възможността за изследване на връзката на средновековната творба с историческата действителност, на важната идеологическа и политическа функция на явления с подчертано религиозен характер. Анализирайки историята на култа към света Петка (Епиватска) и пренасянето на мощите ѝ в различни балкански средища (Константинопол — Търново — Белград — Яш) паралелно с историческата съдба на балканските държави, авторът стига до убедителния извод на връзката между култа на светицата и идеята за християнска столица (Константинополски модел) и за

пренасянето на тази идея, на функцията на православен център заедно с мощите на Петка.

Сред докладите, които ориентират към актуални и перспективни проблеми, можем да отнесем и доклада на А. Стойкова (НРБ) „Функционална обусловеност и типологично сходство на жанровете в старобългарската литература и фолклора", в който бе изтъкнато значението на функционалния подход при анализа на средновековната творба и на средновековната жанрова система като цяло. Авторката очерта в най-общ план една схема на типологична близост между фолклорната и средновековната литературна система и проследи някои сходни процеси в техния развой. Както показва съвременното развитие на медиевистичните проучвания (например върху западноевропейски и руски материал), сравнителното изучаване на средновековната литература и фолклора във функционален, вътрешно-структурен и комуникативен аспект е изключително перспективно и все още недостатъчно прилагано у нас — освен по линия на сравнението между отделни жанрове и тематични групи.

В своето заключително изказване председателят на секцията „Стара българска литература" проф. К. Куев обобщи нейната работа и подчерта високото научно равнище на докладите, плодотворния характер на дискусиите, както и големия интерес към работата на секцията в рамките на конгреса.

* * *

Старобългаристичната проблематика зае важно място и в секцията „Литература, фолклор, изкуство" от колоквиума „Млади българисти" (10 от общо 28 доклада).

В своя доклад „Разпространение и развитие на повестта за Акир Премъдри сред южните и източните славяни" М. Йонова (НРБ) представи резултатите от изследване на разпространението и битуването на тази повест в южнославянската и руската традиция, набелязвайки две основни тенденции при нейната рецепция: 1) възприемането ѝ като развлекателно белетристично четиво — сред южните славяни, където се включва последователно в сборници със смесено съдържание, и 2) тълкуването ѝ като сбор от „мъдри мисли" — в руската традиция, където се включва последователно в ръкописи, съдържащи произведения от типа на Пчела (първа редакция) и Мъдрости на Менандър. Докладът на Н. Георгиева (НРБ) „Наблюдения върху функцията на библейските цитати в агиографските творби на патриарх Евтимий" бе посветен на маркирането на основните аспекти от Евтимиевата агиографска концепция (независимо от типа светец) посредством библейски цитати. Авторката посочи ориентацията на Евтимий при техния подбор към определени места в Библията (главно ученията на апостол Павел), зависимостта на подбора от означението на жанра, както и възможностите за семантично-стилистично нюансиране в рамките на принципно идентична агиографска концепция — посредством избора на цитатите. В своя доклад „Жанрово-стилистични особености на апокрифните молитви, включени в требниците" М. Шнитер (НРБ) определи два типа апокрифни молитви: 1) неканонични, които съчетават повествователна структура с молитвено обръщение и се регистрират като отклонение от нормата (включени са в индексите), и 2) квазиканонични, при които структурата на официалната молитва е спазена и апокрифният елемент е трудно доловим — те се включват свободно в требниците. Литературнотеоретичните разсъждения на авторката върху втората група бяха подкрепени с анализ на конкретни молитви от два требника — от Рилската библиотека и от НБКМ в София. Два от докладите характеризираха агиографските произведения за светците-аскети от Рилско-Осоговско-Лесновския район — на В. Янкова (НРБ) „Аскетически житиен цикъл от XI—XII в. — някои текстологични аспекти" и на Е. Гергова (НРБ) „Стилистични особености на старобългарските „народни жития" от XI—XII в. В. Янкова обърна внимание на някои по-общи проблеми, които поставят житията на Иван Рилски (народното), Гаврил Лесновски, Прохор Пшински и Йоаким Осоговски поради факта, че разполагаме с единични преписи от тях, и то от различно време, както и на идейно-тематичните и функционални проблеми, свързани с времето на възникване и разпространението на култовете. Е. Гергова направи опит да обоснове термина „народно житие" с особеностите на текстовете на стилистично равнище. Тя подчерта „ниската риторичност" на народните жития, проникването на елементи от фолклорната стилистика и др. и определи техния стил не като „опростен", а, обратно, като „усложнен" в резултат на „наслагването на две системи — фолклорната и тази на средновековната литература". В доклада си „Химнографските произведения за Методий като исторически извор" М. Кучинска (ПНР) разгледа възникването и характера на службата като жанр и пътищата за трансформиране на историческите факти от житието в службата на светеца с типични за нея средства. Като конкретен материал авторката привлече Службата на Методий от Константин Преславски и Канона за Кирил и Методий. К. Мишчинска (ПНР)

(„Кирило-Методиевата мисия в сотирологичен аспект“) разгледа Моравската мисия на фона на историко-културни наблюдения върху тогавашната епоха, отбелязвайки политическите аспекти на основните религиозни конфликти — между иконоборци и иконопочитатели във Византия и между Римската и Константинополската църква. Тя представи християнското схващане за сотирологичната мисия на Христос — според евангелието и апостола и като резултат от христологичните спорове на няколко века, и анализира в този план произведенията за двамата братя (Житието на Методий и Похвалата за Кирил и Методий), където е прокарана идеята за перманентност на сотирологичната мисия и за Кирило-Методиевата мисия като част от нея. И. Тот (УНР) в доклада си „Въпросите на Кирило-методиевската библиография в Унгария“ обобщи резултата от библиографските си проучвания върху изследванията по тази проблематика от 1746 до 1984 г. Изработената от нея библиография съдържа 82 единици (предимно на унгарски език) с кратки анотации и представлява безспорен интерес за всички медиевисти. Докладите на Д. Тротенберг (ФРГ) „Литературната функция на историческите данни в Пространното житие на Кирил“ и Т. Шахадат (ФРГ) „Константин-Кирил като литературен образ в Пространното житие“ бяха посветени на принципите на изграждане на литературния образ в текста на агиографското произведение с оглед на жанрово-тематичната традиция и на наличието на исторически данни за светеца. Те демонстрираха още веднъж несекващия интерес към една класическа старобългарска творба, каквато е Пространното житие на Кирил.

В своето изказване върху старобългаристичните доклади председателят на секцията проф. Д. Петканова изтъкна научната стойност на изследванията на младите българисти, тяхното отговорно и задълбочено отношение към научната проблематика и изрази увереността си, че всички те ще превърнат българистиката в своя професионална съдба.

Нина Георгиева

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА ХАРАКТЕРИСТИКА НА СТАРИТЕ СЛАВЯНСКИ РЪКОПИСИ В ОПИСИТЕ

Хр. Кодов, Б. Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. С., Свят, 1985. 270 с.

Пред последните години публикуването на описи на славянски ръкописи върви в две главни насоки: сводни каталожни описания[1] и описи на отделни ръкописни сбирки[2]. И в двата типа описания особен интерес представя проучването на ръкописните фондове на манастирските библиотеки (Хилендар, Св. Пантелеймон, Ивирон, Троянски манастир, манастир Савина и др.), с което се продължава една стара традиция в славянската археография. Манастирските книгохранилища имат изключително значение за проучването на културно-историческите процеси в целия славяно-византийски православен свят, тъй като събираното в тях наследство е натрупано по естествен път за разлика от колекциите, които са случайни по състав. И по възникване, и по структура манастирските ръкописни фондове са пряк резултат от потребностите на културноисторическото развитие през средновековието, отражение на книжовния живот за даден исторически период, в който е съществувал и самият манастир. Такава е стойността и на ръкописите, запазени до днес в Зографския манастир: „Произхождащи от всички краища на православния свят — от българските, сръбските, руските и влахо-молдавските земи, — зографските ръкописи представляват първостепенен извор за проучването на историята на старите славянски езици, литератури и изкуство, на политическата и културната история на славянските народи, както и на гръцко-славянските и балканските книжовни връзки през вековете“ (с. 20). Няма съмнение, че появата на опис на ръкописите в Зографския манастир ще допринесе извънредно много за проучване на ролята на Зографския манастир — „един от най-активните и влиятелни български книжовни центрове през средновековието и епохата на робството“ (с. 7) — в създаването, съхраняването и разпространяването на славянската ръкописна книжнина.

Известно е, че все още не съществува една научна история на манастира, поради което представянето на наличните за Зограф данни с исторически и книжовно-културен характер в Увода на описа е било съвсем наложително. Заедно с мо-

[1] Д. Богдановић. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978; Б. Христова, Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1. С., 1982; Д. Богдановић. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVII века). Београд, 1982; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. Т. 1. XI—XIII вв. М., 1984 (Под ред. на Л. П. Жуковская).

[2] Б. Велчева, Е. Кочева, Ст. Кожухаров. Ръкописната сбирка на Троянския манастир. — Старобългарска литература, 1, 1971, 461—497. Д. Богдановић. Инвентар рукописа манастира Савине. — В кн.: Д. Медаковић. Манастир Савина. Београд, 1978, 89—96; Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., БАН, 1981; Кр. Станчев. Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека „Иван Вазов“, постъпили след 1920 г. С., 1982; The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos by A.-E. N. Tachiaos. Hellenic Association for Slavic Studies. Thessaloniki, 1981; M. Matejic. Slavonic Manuscripts from the Fecula Collection: ADescription. Columbus, Ohio, in Cooperation with CIBAL, 1983;

нографията на Ат. Божков и А. Василиев[3] тези сведения дават възможност Зографската ръкописна сбирка да се оценява в естествения културен контекст на нейното възникване. Днес тя обхваща около 320 паметника с хронологически обсег от XI до XX в. Както е известно, в нея се пази и един от старобългарските паметници — т. н. Зографски листове, фрагменти от старобългарския превод на Монашеските поучения на Василий Велики. В т. I са представени и описани 59 ръкописа (псалтири, евангелия и апостоли), но авторите посочват в Увода, че освен един изборен апостол от края на XII в. от български произход (№ 53) и Радомировия псалтир от XIII в. (№ 1) тук се пазят още Драгановият миней (XIII в.), прочутият Зографски сборник от края на XIV в. и др. Най-много са паметниците от XIV в. (около 45), от XV в. са запазени около 20 ръкописа, от XVI в. — 40, произхождащи от българските, сръбските и влахо-молдавските земи. С изключителна ценност се отличават някои ръкописи от XVIII в. (Зографската кондика, Зографската чернова на Паисиевата „История славеноболгарская", сборникът на монаха Яков от 1785 г.). От XIX в. са запазени около 40 псалтикийни сборника, важни за изследването на българската музикална култура през Възраждането. В тази сбирка беше идентифициран от Е. Вайер и Х. Миклас и един южноруски препис на Симеоновия изборник от XVII в.

С оглед на първия том можем да продължим този анализ: I дял (Псалтири) — посл. ч. на XIII в. до 1713 г., № 1—13 (XIII в. — 1 ркп., XIV в. — 2 ркп., XV в. — 1 ркп. (част от XVI в.), XVI в. — 5 ркп. (1 датиран), XVII в. — 4 ркп. (2 датирани), XVIII в. — 1 ркп. (датиран); II дял (Евангелия) — I пол. на XIII в. до края на XVII в., №№ 14—52 (XIII в. — 2 ркп., XIV в. — 14 ркп., XV в. — 4 ркп. (1 датиран), XVI в. — 17 ркп. (7 датирани), XVII в. — 2 ркп. III дял (Апостоли) — XII в. до 1630 г., № 53—59 (XII в. — 2 ркп., XIV в. — 1 ркп. (датиран), XV в. — 1 ркп., XVI в. — 3 ркп., XVII в. — 1 ркп. (датиран). За всеки ръкопис са подбрани и фотоснимки — 144 таблици, от т. 113 факсимилетата са цветни.

Този преглед на Зографската ръкописна сбирка според състава и датировката на ръкописите има отношение към изключително важния въпрос, който описът поставя — за обема и вида на информацията, която трябва да се дава при характеристиката на ръкописите. Трябва да се каже веднага, че авторите са се ръководили от принципите, залегнали в описите на Б. Цонев, но са се съобразили и с това, че в последно време във връзка с активното изучаване на славянското ръкописно наследство, бяха подложени на методологическо оглеждане, систематизиране и уточняване редица въпроси от апарата на описаниего. Проследяването на тези проблеми в описанията или в изследванията от по-общ характер показва, че централният въпрос, към който всички автори са били задължени да вземат отношение при представянето на ръкописите, е бил не само за обема на информацията, а и за критериите, по които тя трябва да бъде „подавана". Общо взето, схемата обхваща до 10—12 пункта и основната част от нея е безспорна (археографска характеристика, палеографски особености, украса, приписки), като в зависимост от типа на описа сведенията са по-сбити или по-обширни. Все още съществуват разлики в практиката — и различни мнения — по най-трудния въпрос: за езиковата принадлежност на ръкописа, езикова редакция, белези на тази редакция. От една страна се използува схема от рода на руски, български, сръбски извод (напр. в послсдния Своден каталог на ръкописите, съхранявани в СССР)[4], като авторите са решили въпроса по твърде опростен начин, докато в описа на А. Тахиаос е обърнато внимание и на условността на подобна класификация[5]. Все повече обаче се налага характеристиката на ръкописите по правописните принципи, които те отразяват, съчетана и с аналитично отбелязване на някои езикови особености, ако такива са свойствени на ръкописа. Този подход, макар и да изхожда от практиката на Б. Цонев (срв. и статията на Б. Райков и Хр. Кодов[6]), бе обоснован и приложен най-последователно от Кл. Иванова[7]. След

---

[3] Ат. Божков, А. Василиев. Художественото наследство на манастира Зограф, С., 1981.

[4] Вж. Сводный каталог. . ., с. 10: „Извод определен у всех рукописей (старославянский, древнерусский, среднеболгарский, сербский)." Срв. и бележките към тази точка от характеристиката в рецензията на Х. Роте. Ценен труд по описание на стари славянски ръкописи в СССР. — Език и литература, 1985, 4, 11—112.

[5] The Slavonic Manuscripts, p. 17.

[6] Хр. Кодов и Б. Райков. Принципи и методи на описване на славянските ръкописи с оглед на съставяне каталог на българските ръкописи от X до XVIII век. Исторически преглед и методически указания. — Изв. НБКМ, т. XIV (XX), 1976, 55—82.

[7] Кл. Иванова. Правописно-езикови проблеми при описването на южнославянските кирилски ръкописи. — В: Славянска палеография и дипломатика. Bal-

публикуването на нейния опис на българските, сръбските и молдо-влахийските кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин всяко следващо описание заслужава особено внимание по този пункт, за да може да се прецени ползата от този подход за изясняване на принадлежността на ръкописа към дадена народностна и национална културна традиция.

Ще напомним накратко причините, които поставят на обсъждане критериите за определяне на езиковата и национална принадлежност на старите славянски ръкописи и са довели до необходимостта от преразглеждане на използуването на термин „езикова редакция", съответно „извод" в смисъл на редакция. На първо място, това са извънредно широките хронологически граници и териториално разпространение на славянската ръкописна традиция в различна славянска езикова среда, но в рамките на единен културен ареал. Това, както е известно, е усложнило твърде много „нивата" в отделния ръкопис и включената в тях информация за историята и битуването на текста, локализацията на даден препис и пр., и пр. Тези специфични обстоятелства на съществуването на славянското ръкописно наследство, при което най-значителен дял представят преписите на даден тип книга, чийто текст е създаден като превод, компилация или оригинално съчинение в много по-ранен период (в рамките на Кирило-Методиевото дело и до края на старобългарския период), с особена острота поставят въпроса за произхода на ръкописа „в смисъл на езиковата среда, в която е възникнал ръкописът" (Кл. Иванова, с. 18). От друга страна, често езиковата редакция (в традиционния смисъл на този термин) се смесва с произхода на ръкописа и затова Кл. Иванова обръща внимание, че „многовековният общ книжовен живот на южнославянските православни народи е сложил отпечатък върху литературната продукция" (с. 19) и затова „в редица случаи никакви косвени данни не могат да ни помогнат да разделим ръкописите по националност" (с. 18). Това не значи, че трябва да се игнорира възможността ръкописите да се определят като български сръбски, руски, молдо-влахийски, но такава характеристика трябва да се изгражда върху повече компоненти, което не би било възможно при твърде схематичното отъждествяване на правописа с езикова редакция или извод. Така Кл. Иванова не употребява понятие „редакция" при отбелязването на произхода на ръкописа и в смисъл на правопис, не се използува понятието „извод" в значение на „редакция". Правописните и езиковите особености на всеки ръкопис се предават описателно заедно с особеностите на евентуалния му протограф („извод" се употребява именно в значение на „протограф"). В Описа на Зографската сбирка Б. Райков, Хр. Кодов и Ст. Кожухаров се ръководят от същия принцип. При правописната характеристика се следва схемата на издадените досега български описи, разработена от Б. Цонев — т. е. отчитат се особеностите в употребата на знаците за носовки, за еровите гласни, на ъ, ы, ѣ, є, йотацията, мекостта на съгласните, употреба и начертания на знака за африката *дз* и пр.

Спираме се по-подробно на тези положения, тъй като тяхното прилагане извлича на преден план няколко свързани едно с друго понятия като правописна система, скрипторий, извод (в смисъл на протограф). Информацията, която може да се получи при конкретния ръкопис чрез отговора на тези въпроси (невинаги обаче е възможно да бъде установен скрипторият или изводът), е далеч по-точна и по-богата от общите определения българска, сръбска, руска, влахо-молдавска редакция или извод. Несъмнено е също така, че сведенията, които ще ни даде по този път един опис за културната история на славянското средновековие, стават значително повече (средища, използувани правописни норми, разпространението на тези норми и пр.).

Целта на настоящия преглед е да се анализира и оцени първият том от Описа на ръкописната сбирка в Зографския манастир с оглед на използуваните от авторите термини за характеризиране на правописа и езика на ръкописите, тяхната мотивираност и информативност, резултатът от този подход за анализа на една възникнала по естествен път (а не като колекция) манастирска библиотека. Както при цитирания вече опис на Кл. Иванова, и тук за авторите остава в сила положението, че би било невярно и погрешно да се свеждат фонетичните белези на дадена правописна система (по-точно — определени съчетания от тях) до един определен славянски език и съответно — до принадлежност на ръкописа към този език. Несъмнено разпространението и възприемането на старобългарския книжно-ръкописен фонд в друга славянска езикова среда е довело до установяване на определени, различни от традиционните старобългарски, фонетично-правописни норми. При възникването си тези норми са отразили и определени, реални фонетични разлики между славянските езици и в този смисъл при руската редакция с основание се говори за руски фонетични особености, при сръбската — за сръб-

---

canica, III, 1980. 102—111. Вж. също Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи, 17—20.

ски и т. н. Всички изследвания обаче на правописа и на старобългарските, и на по-късните български, руски и сръбски преписи сочат, че в развитието на книжовната дейност и в създаването на системата на книжовния език правописните норми почват да се обособяват от породилите ги в началото живи фонетични особености, евентуално процеси на изменение (съответно — езикова среда) и да придобиват статуса на различни правописни системи или правила. Тези правописни правила вече не се ограничават само в определена езикова територия, макар че някои правописи остават действително характерни за една езикова област. При южнославянските ръкописи обаче поначало в периода след XII в. няма директна връзка между правописен и езиков тип, най-важните правописни системи се използуват без локални (народностни и национални) граници. Прилагането им в даден ръкопис се определя от скриптория и неговия авторитет, което може да се отрази върху избирането на извода, правописните навици на преписвача и пр. Докато юсовият правопис обикновено се среща в български и влахо-молдавски по произход ръкописи, безюсовият съвсем не е характерен само за сръбски ръкописи (т. е. възникнали в сръбска езикова среда) и има повече разновидности. Знае се, че особено разпространен по целия Балкански полуостров е бил ресавският тип. Сбирката на Зографския манастир е съставена както от ръкописи с юсов правопис (26 ркп.), така и от ръкописи с безюсов правопис (30) — за том I. Авторите са постъпили прецизно, като са се постарали да определят дали ръкописът е с търновски правопис (9 ркп.: 3, 9, 28, 30, 32, 35, 37, 46, 54), или търновският правопис съдържа отклонения, характерни за влахо-молдавските преписи (7 ркп.: 5, 6/I ч.), 33, 34, 38, 42, 55, без по-точно определение са 10 юсови ръкописа (1, 2, 4/IV п.), 15, 18, 20, 21, 22, 24, 53). При безюсовите ръкописи разделянето е на доресавски (1 ркп. — 29), ресавски (14 ркп.: 7, 10, 11, 12, 39, 40, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59; евент. 57), сръбски (6 ркп.: 16, 17, 26, 27, 31, 43); без по-точно определение — 8 ркп. (14, 19, 23, 25, 36, 41, 45; ркп. 6/II ч.). В последната група при ркп. 14, 19 и 25 (правопис безюсов, едноеров, само ь) се посочва съответно още „сръбски книжовен център“ (14), „сръбски преписвач“ (19), „от сръбска област“ (25), при ркп. 6 (II ч.) правописът е характеризиран като „двуеров, безюсов, характерен за западнобългарските краища“. При това подразделяне на правописните типове, отразено и в самите термини (ресавски, търновски, влахо-молдавски), е отчетена ролята на определен книжовен център за формирането и налагането на правописната система (не само Търново и Ресава, но и писарските центрове в Румъния).

С отбелязването на тези моменти и по-специално на отношението „правописна система — скрипторий“ може да се проследят книжовните и културните контакти на Зографския манастир с най-важните и авторитетни писарски средища в периода XIV—XVII в. От I том на Описа се вижда, че в тези средища са били използувани най-вече ресавски, търновски, влахо-молдавски и сръбски правопис. Авторите са се постарали да използуват тези данни и за по-точна локализация на ръкописите с оглед на техния български, сръбски или влахо-молдавски произход. При определянето на произхода (само където има достатъчно податъци) обикновено се привличат повече сведения (приписки, палеографски особености, украса, езиково-правописни особености по съвкупност): напр. при ркп. 33 — преписан „в румънските земи“, ркп. 38 — „произхожда от румънските земи“, ркп. 55 — има „безспорен влахо-молдавски произход“, ркп. 35 — „от влахо-молдавски писарски центрове“, ркп. 37 — „произхожда от влахо-молдавска писарска школа“; ркп. 43 — „произхожда от сръбските земи“, ркп. 47 — от „сръбски писарски център“, ркп. 14 — от „сръбски книжовен център“; при ркп. 2 се установява „западнобългарски произход на паметника“, ркп. 15 — „произхожда от западнобългарските краища“, ркп. 53 — „от западните български краища“, ркп. 45 — „от западнобългарските писарски средища“, ркп. 28 — „паметникът произхожда от Търновския книжовен център“, ркп. 50 и 51 — произхождат „от Етрополския книжовен център“, ркп. 52 „се свързва с паметниците от средногорския книжовен кръг“, ркп. 12 — от „средногорските писарски центрове“, при ркп. 57 — „някои белези свързват ръкописа с паметниците от рилския книжовен кръг“. При 5 ркп. е установена и атрибуция на писач: ркп. 10 — Аврам Димитриевич, 39, 41, 44 — Йоан Кратовски, 32 — същият писач, както на Скопския миней. Вижда се обаче, че най-често е възможна преди всичко локализация на правописната система според книжовното средище, евентуално и територията на нейното възникване. Оттук следва, че за ръкописите от XII до XIII в. правописната „редакция“ се проявя в а избирането и използуването на определев на правописна система, правопис, който не отговаря и не може да отговаря пряко на езикова принадлежност, още повече, че местните народни езикови черти рядко навлизат в преписа и никога не нарушават традиционната структура на текста. Произходът на ръкописа, т. е. в каква езикова среда — българска, сръбска и пр. — е възникнал ръкописът, може да се търси

при съчетаване с други, допълнителни сведения.

Интересна е информацията, която авторите са извлекли с оглед на протографа или „извода“ на част от ръкописите: ркп. 4 (II п.) — юсов извод; при ркп. 9 е посочено в приписката, че е използуван сръбски извод за българския („Търновски двуеров и двуюсов правопис“, книгата е писана в Зографския манастир от преписвач от молдо-влахийските земи); ркп. 18 „показва връзка с по-ранен български извод“ (въз основа на правописа, старинни форми в морфологията и речника); ркп. 19 — „личи, че книгата е писана от сръбски преписвач, но по български извод“ (характеристиката не е достатъчно обоснована от посочените данни); ркп. 20 — „по всички правописни и езикови белези личи, че книгата е писана в западнобългарски краища, но по източнобългарски извод“ (изцяло юсов, но с произволна употреба на носовките, едноеров (ь), случаи на вокализация, подчертана йотация, но при затвърдяване на ш, ж, з, африкат ѕ (затвърдял), случаи на удвояване на краесловния ь); ркп. 21 — „трябва да се предположи, че книгата е писана в западните български краища, но по източнобългарски извод“ (правопис двуеров и безюсов, безразборно писане на еровете); ркп. 23 — преписан „от стар български извод“ (правопис безюсов, едноеров (ь), старинни форми в морфологията); ркп. 24 — „вижда се, че книгата произхожда от западните български краища, но е преписвана по източнобългарски извод“ (правопис двуеров и двуюсов, но употребата на знаците е безразборна и непоследователна); ркп. 25 — „трябва да се предполага, че ръкописът произхожда от сръбска област, но е преписван по източнобългарски извод (правопис двуеров (ь), безюсов, отделни случаи на вокализация, рядко замяна на ы с н, йотация нормална, запазена мекост на ѓ, малко разклатена употреба на з, случаи на силен аорист); ркп. 29 — „в пряка зависимост от български извод“ (правопис едноеров (ь), безюсов, възхождащ към доресавската сръбска традиция; във втория основен почерк тук-там следи от юсов правопис, „които позволяват да се мисли, че ръкописът е в пряка зависимост от български извод“ — датировката на ръкописа е 50-те г. на XIV в.); ркп. 44 (на поп Йоан от Кратово) — правопис последователен ресавски, палатализирани форми по сръбски норми — „изглежда обаче, че книгата е преписвана от български юсов извод, тъй като на места се срещат съвсем изолирано носовки“ (четириевангелие от 1569 г.). Авторите, както може да се види, използуват термини „източнобългарски извод“, „стар български извод“, „български юсов извод“, „юсов извод“, „сръбски извод“. Най-често е използуван терминът „източнобългарски извод“, който обаче пренася изведнъж определянето на евентуалния протограф на твърде широка териториално-говорна основа. Така тази част от характеристиката се оказва в дисонанс с ориентираните преди всичко към даден правописен тип на даден ръкопис показатели. Вижда се, че при посочването на източнобългарски извод авторите са се старали да изхождат от цялостната картина на правописните и езиковите особености, които съдържа даден ръкопис, а при „български извод“ понятието е още по-неопределено. По всяка вероятност тук се има предвид наличието на юсов протограф и старинни елементи в езика. Тези данни обаче не могат да бъдат достатъчни, понеже текстовете са традиционни богослужебни книги — евангелие, псалтир, апостол, и няма нищо чудно, че една старинна особеност много дълго може да бъде запазена в битуването на текста независимо от различния правопис на преписите.

Включването на чисто езикови особености в характеристиката на ръкописите е умерено и е съобразено с някои отбелязвани по традиция в описанията морфологични явления (при формите на аориста, условното наклонение, неконтрахирани форми). Те обаче невинаги могат да свидетелствуват за старинност на ръкописа или на протографа и не са достатъчни за заключения в такава насока. Ценни са сведенията за употреба на единични членни форми в евангелските преписи (ркп. от нач. на XIV в. — 18, 19, 22), но за да се използуват тези данни по-нататък, необходимо би било да се посочи при примера и съответния евангелски стих (при ркп. 19 това е означено при образеца от текста).

Що се отнася до поставения тук на обсъждане въпрос за критериите на езиково-правописната характеристика, трябва да се изтъкне заслугата на авторите за постигане на по-пълно и диференцирано описание на правописните особености. С използуване на термини, при които се има предвид правописен тип, школа и скрипторий, се създава по-сигурна база за търсене на произхода на отделния ръкопис. Не на последно място такъв тип информация създава възможност и за компютърна обработка, т. е. възможност да се обобщят и приведат в система точно онези белези на всеки ръкопис, които най-трудно се поддават на схематизиране.

Осъществяването на все по-специализирани и целенасочени проучвания на славянското ръкописно наследство в това отношение несъмнено ще спомогне за утвърждаване, допълване и уеднаквяване

на този терминологичен апарат. Направеният от нас анализ на характеристиката на ръкописите, включени в I том на Описа на Зографската сбирка, показва, че е желателно да се потърси по-ясна йерархия на понятията и по-строго да се спазва еднотипността на формулировките, също така — да не се допущат отклонения от избрания подход.

Описът на ръкописите, съхранявани днес в библиотеката на Зографския манастир, съдържа още много ценни сведения за историята на славянската ръкописна традиция. Избраният от авторите подход за представянето на отделния ръкопис, терминологичният апарат на описването, структурата на организиране на информацията са много сериозно обмислени, в основата им лежи отлично и всестранно познаване на славянското ръкописно наследство. Именно поради това всички размисли и въпроси, породени от наблюденията на авторите и начина на тяхното представяне, обогатяват славянската археография и дават насоки за по-нататъшно усъвършенстване на критериите за описване на старите ръкописи.

Ангелина Минчева

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ. КНИГА 2. Г. ПОПОВ. ТРИОДНИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ (БАН. С., 1987. 722 с.)

Едва ли през последните години изследването на една книга по старобългаристика се е очаквала с такова нетърпение, с каквото наши и чужди изследователи чакаха книгата на Г. Попов. Нетърпението се обуславяше от това, че от 1978 г. насам Попов периодично поднасяше на палеославистиката открития, довели до значителни промени в представите ни за най-ранния период от развитието на старобългарската литература[1]. Нови произведения на Константин Преславски и Климент Охридски; нов (удвояващ по обем познатото досега) материал за историята на старобългарската поезия; нова светлина върху литературната дейност в България между 886 (идването на Кирило-Методиевите ученици) и 893 г. (официализирането на славянската азбука и на старобългарския книжовен език); нови представи за съотношението „преводно-оригинално“ в сферата на богослужебната литература — това са най-сумарно формулирани приносите на Попов, отразени (без най-новите му открития, съобщени през 1985 г.) в представяната книга. Приноси, достойни да отредят на автора място сред най-заслужилите слависти от следвоенния период, а на книгата му — сред най-забележителните постижения на палеославистиката в наше време.

В първата част на изследването — „Триодът и неговият старобългарски превод“ — авторът дава кратки исторически сведения за гръцкия текст на Триода (формиране, развитие, типове), които са необходими за изясняване историята на триодния текст на българска почва. След това са изнесени резултатите от досегашните изследвания върху старобългарския превод на Триода. След тези безусловно нужни обобщения на досегашния научен опит Попов излага своите открития за старобългарска част в текста на триода и за оригинален химнографски цикъл за Рождество Христово и Богоявление. Може би е необходимо да се припомни за какво точно става дума (ако не за информация, то поне за мотивировка на „панегирика“ в началото на рецензията): оригинален *цикъл от трипеснеци и четирипеснеци* за делничните дни на шестте седмици на великия пост — общо 36 канона, изградени от около 440 тропара (досега в ръкописите са засвидетелствувани цялостно или частично 34 канона с 402 тропара), инициалите на тропарите образуват *стихотворен акростих* със заглавие „Гранеса добра Константинова“, който се дели на 18 стиха; *цикъл дт седални и стихири* към съответните акростихови канони (общо над 70, отбелязани

[1] Г. Попов. За едно споменаване на триезичници в Битолския триод. — Старобългарска литература, 3, 1978; Новооткрита оригинална старобългарска част в текста на триода. — Бълг. език, 1978, № 6; Из текстологическата проблематика на славянския триод (Новооткрити творби на Константин Преславски). — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980; Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. — Бълг. език, 1982, № 1.

и от по-раншни изследователи, но без посочване на старобългарския им произход); *цикъл от 24 стихири* за службите преди Богоявление с акростих „*Хвална пѣнна Константинова*“ (всички изброени дотук произведения се отнасят към творчеството на *Константин Преславски*); *цикъл предпразнични трипеснеци* за Рождество Христово (7 или 8 на брой, досега са засвидетелствувани текстовете на 6) с акростих, съдържащ името на *Климент Охридски*; *цикъл стихири с азбучен акростих*, предназначени за Рождество Христово (общо 36, текстуално засвидетелствувани 22); *цикъл стихири с азбучен акростих* за службите след Богоявление (текстуално засвидетелствувани 16); *цикъл от 4 трипеснеца с акростих*, предназначени за предпразненство на Богоявление (акростихът изглежда е съставял *двустишие* с 12-сричен размер); *канон за Богоявление* на втори глас, *с акростих* (последните произведения засега остават анонимни).

Ако съобразно особеностите на старобългарската жанрова система приемем канона и цикъла от стихири за жанрови единици (както, разбира се, и самостоятелните силабични стихотворения, скрити в акростих), а тропарите (вкл. седалните) и стихирите за строфични цялости, то в количествено отношение откритията на Попов, включени в разглежданата книга, възлизат на *51 оригинални произведения на старобългарската поезия:* 45 канона (трипеснеци, четирипеснеци и един пълен, общо 520 засвидетелствувани тропара), 4 цикъла стихири (единият включва и седални, общо 132 строфични единици), стихотворението „Гранеса добра Константинова“ и едно силабично двустишие. При това по-голямата част от новооткритите творби принадлежат на Константин Преславски (общо 37 произведения) — а представата ни за неговото поетическо творчество досега се изчерпваше със Службата на Методий и спорната по отношение на авторството „Азбучна молитва“ (към това в последно време Ст. Кожухаров прибави и един Канон за архистратига Михаил с акростих, включващ името на Константин[2]. Благодарение откригията на Попов се проясни и обликът на Климент Охридски като поет[3] — доскоро това бе тема, изпълнена най-вече с хипотези. Впрочем, изяснявайки структурата на старобългарския триод, Попов предлага ново решение на въпроса за превода на Цветния триод (приписван на Климент Охридски по сведения на Теофилактовото житие). Той основателно смята, че двете части на Триода (постната и цветната) са преведени едновременно още след идването на Кирило-Методиевите ученици в България, а Климент по-късно може би е превел и добавил трипеснеците на Йосиф Песнописец за делничните следпасхални служби (с. 59—60).

Основавайки се на стилни сходства с идентифицирани творби на Климент Охридски и Константин, Попов допуска възможността те да са автори и на някои от новооткритите анонимни произведения (с. 52—53). Но на този етап на изследванията много по-важен ми се струва изводът, че новооткритите (както и някои вече известни) произведения са плод на организирано и последователно осъществявано съвместно химнографско творчество, „имащо за цел създаване на старобългарска богослужебна книжнина“ (с. 53). Изхождайки от редица културно-исторически факти и съображения, авторът мотивирано твърди, че тези произведения „са били създадени през 886 г. в българската столица Плиска или в околностите ѝ“ (с. 56) и че с провеждането и попълването на химнографски сборници е започнала книжовната дейност на Кирило-Методиевите ученици в България. Ранното възникване на химнографските цикли обяснява и наличието на лексикални моравизми в езика им, все още незасегнати от редакционните промени, извършвани по времето на Симеон.

Втората част на изследването е посветена конкретно на акростиховите канони на Константин Преславски (т. е. на оригиналния цикъл от трипеснеци и четирипеснеци, прибавени от него към превода на Постния триод), засвидетелствувани досега в 21 ръкописа. Проучени са общо 44 архивни единици, пръснати по цял свят (списък на ръкописите на с. 64—71). За задълбочеността и системността на извършената текстологична работа свидетелствува класификацията на типовете староизводни славянски триоди (с. 71—106), съпроводена от анализ на песнопенията по дни (така, както са разположени

---

[2] Ст. Кожухаров. Пѣтн достонть архистратига (Новооткрито произведение на Константин Преславски). — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983.

[3] Освен изнесеното в книгата Г. Попов е открил и други свидетелства за химнографското творчество на Климент. На IV международен летен колоквиум по старобългаристика в София (август, 1985) той съобщи за разчетен акростих с името на Климент в цикъл общи стихири, публикувани от Б. Ст. Ангелов (Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1978, № 3, 35—36; акростихът е в VIII и IX песен) и хипотетично отнесени от него към творчеството на Климент Охридски.

в текста на Триода). Тази част на изследването има изключително важно значение както като основа за всички бъдещи наблюдения върху Постния триод, така и като ясен ориентир за определянето на всеки новооткрит препис на Триода. Попов установява наличието на 4 основни типа староизводни славянски триоди — (А — Г). В ръкописите от първите три типа са засвидетелствувани акростихови канони на Константин Преславски. Триодите от тип Г (представени само от руски ръкописи) не съдържат акростихови произведения на Константин (пазят се само седални и стихири). В основата на този тип според автора „лежи старобългарски оригинал, в който са намерили отражение редакторските изменения в текста на Триода, направени през X в. в някой ръководен книжовен център на България (най-вероятно в Преславския книжовен център от времето на цар Петър)“ (с. 109). Последното предположение внася нов щрих към облика на българската литература от времето на цар Петър, когато настъпват значителни (и все още недобре разкрити) изменения в литературния процес у нас. В конкретния случай особено важно е отпадането на оригиналните старобългарски творби от богослужебните сборници и последователното „византинизиране“ на химнографските състави (срв. и с. 113). Последната част от изводите на Попов за историята на триодния текст засяга неговото преработване от светогорски български книжовници през първата половина на XIV в. И тук основа за наблюденията на автора са негови собствени открития, свързани с имената на неизвестните доскоро български книжовници Йосиф и Закхей[4].

Последните три глави от книгата са посветени на безспорно най-сензационното от откритията на Попов — стихотворението „Гранеса добра Константинова“, скрито в акростиха на триодния цикъл песнопения, създаден от Константин Преславски. Значението на тази творба е не само в това, че обогатява доста скромната група на старобългарските силабични стихотворения („Проглас към Евангелието“, „Азбучна молитва“, „Похвала на Симеон“, „Химн на св. Троица“), но и в това, че за пръв път ние разполагаме с *автентичния текст* на едно старобългарско стихотворение. Скрито в акростиха, това произведение на старобългарската поезия не е било подлагано на никакви съзнателни промени (освен транслитерирането на целия цикъл от глаголица на кирилица). Единствената беда е, че поради незапазеността на някои тропари на места се губи част от текста (най-осезателно в III—IV, XI, XII и XVIII стих). Но този недостатък не пречи най-после да бъдат поставени върху безспорна основа разсъжденията за старобългарското силабично стихосложение. Възстановявайки еровите гласни (които по обясними причини не могат да намерят място в акростиха), Попов предлага реконструкция на стихотворението (с. 128—129), в която преобладават дванадесетсричните стихове (с цезура след петата или шестата сричка), но се срещат и стихове с по 13, 14 и 15 срички (и с цезура след VII и VIII сричка). Наскоро авторът на настоящите редове предложи коригиране на традиционната формула „12-сричен стих с цезура след петата и по-рядко след седмата сричка“, считайки като по-адекватна и достатъчно теоретически мотивирана и практически засвидетелствувана формулата „12+1 (2) срички, цезура нормално след V, VI или VII сричка, по-рядко, но без да е нарушение, и след VIII“[5]. Реконструкцията на Попов подкрепя тази постановка, като налага още една корекция — че закономерното отклонение от идеалната 12-срична схема може да варира в рамките на 1—3 (а не на 1—2) срички. Тази корекция има и теоретическо оправдание: византийският ямбичен триметър, с който генетически е свързан старобългарският силабизъм, допуска — поне на теория — вариране в броя на сричките от 12 до 17 (практически до 15, петнадесетсричен е и оформилият се малко по-късно византийски политически стих).

Интересни проблеми поставя и анализът на отделните стихове на Константиновата творба. По повод на двустишието „по всем земли сверѣте се словѣнѣ // Христа же понте и славенте дръжаве“ (IX и X стих) Попов припомня подобни идейнотематични акценти в „Проглас към Евангелието“ и „Азбучна молитва“ и взима отношение към стария спор за авторството на тези две най-известни старобългарски стихотворения (с. 122—125). Трудно е да се приеме категоричността на становището, че „въпросът за авторството на Азбучната молитва трябва да се смята за окончателно решен“ (в полза на Константин Преславски), но действително на фона на откритията на Попов тезата, че автор на тази прочута творба е Константин Преславски, зазвучава с нова сила и вероятно отново ще получи

[4] Г. Попов. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — Бълг. език, 1978, 5.

[5] Кр. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, 71—72 (тезата бе развита за пръв път през 1981 г. на международния симпозиум „Преславска книжовна школа“ в Шумен).

превес в науката (което не ни освобождава от задължението да поставяме по една въпросителна при издаването на текста като Константинов — все пак преки доказателства липсват). Що се отнася до колебанието относно Кириловото авторство на Прогласа и до твърдението, че той е писан като предговор към превода на Четириевангелието, а не към началния Кирилов превод на Изборното евангелие, то тук има още много дискусионни въпроси. Но очевидно е, че новооткритият поетически материал дава нови възможности за сериозно изследователско връщане към тези традиционни за славистиката проблеми.

Недоизяснено е останало съдържанието на XV стих от „Гранеса добра Константинова": поштеннем сим ꙗсн страст отрпчꙗ. Попов е склонен да вижда във формата „ꙗсн" нерегистрирано досега съществително, означаващо някоя част от тялото, и да интерпретира стиха в смисъл, че „чрез поста претръпна (позатихна) болката (страданието)" в съответния орган (с. 126—127). Авторът счита, че в случая не може да става дума за прилагателното „ꙗсьнъ" (=открит, ясен), тъй като се получава „безсмислие при превода на стиха". Уважавайки съображенията на лингвиста, все пак изпитвам изкушението да си позволя една литературоведска „волност" в разчитането на този (и предходния) стих. Двустишието, което образува една смислова и синтактична цялост, гласи:

подажд мн снлж попратн врага
поштеннем сим ꙗсн страст отрпчꙗ.

Най-логичният превод (ако приемем „страст" в смисъл на „страст, страсти", а „ꙗсн" в смисъл на „ясно, открито, категорично") като че ли изглежда така:

дай ми сила да сразя врага
чрез този пост открито страстите
отхвърляйки.

Разбира се, всичко това подлежи на доказване, но самата логика на тази част от стихотворението (а и мястото ѝ в акростиховите канони) подсказва такъв или подобен смисъл (и съответно превод).

След постигнатия анализ и изясняването на някои литературни особености на стихотворението Попов отделя доста място за разглеждането му като старобългарски езиков паметник от IX в. Приведени са категорични доказателства, че оригиналният текст е бил написан с глаголица, и са обяснени някои по-особени случаи от графично-фонетично естество. Приложени са два индекса — на словоформите, от чиито начални букви е образуван акростихът, и речник-индекс към разчетения текст на акростиха.

Под скромната формулировка „Приложения" (с. 161—617) е дадено това, което осигурява на книгата научно „безсмъртие" — текстовият материал, възпроизведен със завидна прецизност и пълнота. Обнародвани са списък (инципитарий) на великопостните трипеснеци и четирипеснеци според различните типове старопроизводни славянски триоди, придружен от таблици за състава и разположението им в ръкописите; списък (инципитарий) на оригиналните седални и стихири в старобългарския превод на Постния триод и — най-сетне — издадени са акростиховите канони на Константин Преславски по всички засвидетелствувани преписи (на с. 378 авторът обяснява необходимостта да се прибегне именно до сводно издание на всички преписи). По този начин най-обемистата част от химнографското наследство на Константин Преславски (която е и най-мащабното дело в старобългарската химнография) става всеобщо достояние. Изданието е придружено от избрани снимки (с. 621—720) от различни преписи на Константиновите акростихови канони.

Истинската оценка за книгата на Георги Попов ще дойде с времето, след като могат да се видят и преценят понататъшните научни резултати от излизането ѝ. Но отсега можем да кажем, че тя е едно значително събитие за славистичната наука, за българистиката. Не можем да отминем без благодарност и полиграфическия труд, вложен в издаването на толкова обемист и сложен текст.

Красимир Станчев

БИБЛИОГРАФИЯ

ПУБЛИКАЦИИ ПО СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА, ИЗЛЕЗЛИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ПЪРВОТО ШЕСТМЕСЕЧИЕ НА 1985 г.*

КНИГИ

Ангелов, Димитър. Българинът в Средновековието. Светоглед, идеология, душевност. [Моногр.]. С., 1985. 339 с.

Ангелов, Димитър. 1100 години от смъртта на българския и славянски просветител Методий. С., Д-во за разпростр. на науч. знания „Георги Кирков", 1985. 30 с.

Аспарухов, Милко. Средновековни графити от Северозападна България. Изследване]. С., БАН, 1985. 315 с. с ил., табл.

Кн. е т. XI—XII на периодичния сборник „Интердисциплинарни изследвания. Офс. изд. Библиогр. след отд. глави.

Бакалов, Георги П. Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1985. 208 с.

Божков, Атанас. Българската икона. [Моногр.]. С., Българ. художник, 1985. 531 с. с репрод. Рез. на англ., фр., нем. ез.

Величието на Търновград. Сборник. Състав. Атанас Попов. С., Изд. ОФ, 1985. 432 с.[1]

Посв. се на 800-год. от възстановяването на българската д-ва и обявяването на Търново за нейна столица.

Гюзелев, Васил. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България през XIII—XIV век. [Изследване]. С., Нар. просвета, 1985. 267 с. с табл.

Библиогр. 256—262.

Данчева-Василева, Ани. България и Латинската империя 1204—1261. [Изследване]. С., БАН, 1985. 208 с., 5 л. ил., факс., к.

Димитров, Божидар. Петър Богдан Бакшев — български политик и историк от XVII век. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1985. 203 с.

Динеков, Петър. Славянский просветитель Мефодий. [Очерк]. С., София-пресс, 1985. 56 с.

Прев. е направен от ръкопис. Офс. изд.

Изд. и на англ., испан., итал., фр. и нем. ез.

Кирило-Методиевска енциклопедия. В 3 т. Гл. ред. Петър Динеков, ред. колегия, Боню Ангелов и др. С., БАН, 1985.

1. А—З. Ред. Лиляна Грашева, Светлина Николова. 1985. 740 с. с ил.

Библиогр. 10—18 и след отд. статии.

Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. Георги Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. (Ред. колегия П. Динеков (отг. ред.) и др.). С., БАН, 1985. 722 с. с факс.

Посв. се на 1100-год. от смъртта на славянския първоучител Методий.

Кодов, Христо и др. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. Състав. Хр. Кодов, Б. Райков, Сг. Кожухаров. Науч. ред. Хр. Кодов. С., Изд. на Църк.-истор. и арх. инст. — София, Патриаршески инст. за патриотични проучвания — Солун, 1985. 272 с. с факс.

Офс. изд.

---

* По изключение се сочат по-ранни публикации, които фактически са отпечатвани през 1985 г.

[1] Сборникът е представен аналитично в раздел „Статии" само с материалите, публикувани за първи път.

Коцева, Елена. Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в. С., Наука и изкуство, 1985. 219 с. с факс.

Офс. изд.

Мавродинова, Лиляна. Скалните скитове при Карлуково. [Студия]. С., Бълг. художник, 1985. 112 с. с 4 бели и цв. ил. (Паметници на културата).

Прев. на фр. и нем. ез.

Манова, Екатерина. Българска стенопис XVI—XVII век. [Изследване]. С., БАН, 1985. 86 с., 32 л. репрод.

Мечев, Константин. Битка за самоопределение на славянството — първоучителят Методий и неговото дело. Беседа. С., К-т за култура, 1985. 20 с.

Офс. изд.

Преслав. Сборник студии по археология. [Т.] 3. Отг. ред. Тотю Тотев. 1984. 303 с. с ил., табл., пл.

Томът е посветен на акад. Кръстю Миятев.

Топенчаров, Владимир. Константин-Кирилл Философ — АБВ Ренессанса. [Истор. очерк] Пер. с болг. Ал. Федотова. С., София-пресс, 1985. 84 с.

Изд. и на итал. ез.

Топенчаров, Владимир. Първите [— братята Кирил и Методий]. [Очерк]. С., Нар. просвета, 1985. 56 с.

Тот, Имре. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI — начале XII вв. [Моногр.]. С., БАН, 1985. 360 с.

СТАТИИ

Ангелов, Ангел. И стекъл се народ български. Поглед върху писмените извори за въстанието на Асеневци. — Борба (В. Търново); Светлик, № 2, 23 февр. 1985.

Ангелов, Боню. На своя собствен език. Полски историк от XV век [Ян Длугош] за делото на Кирил и Методий. — Антени, № 13, 27 март 1985, с. 7.

Ангелов, Димитър. Апостол на славянството. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, 1, 6.

Ангелов, Димитър. Време на всенароден героизъм и духовен подем. — Септември, 1985, № 6, 139—149.

800 г. от въст. на Асен и Петър.

Ангелов, Димитър. Всеотдаен апостол на знанието. — Зем. знаме, № 82, 5 април 1985.

1100 г. от смъртта на Методий.

Ангелов, Димитър. Въстанието на Асеновци и възстановяването на българската държава. — Сп. БАН, 1985, № 4, 70—78.

Ангелов, Димитър. Историческото дело на Методий. — Ново време, 1985, № 5, 73—85.

С библиогр.

Ангелов, Димитър. Обетованата земя. Делото на Методий в България. — Нар. култура, № 9, 1 март 1985, с. 1, 5.

Ангелов, Димитър. Светла страница от националната ни история. — Зем. знаме, № 57, 8 март 1985.

Ангелов, Димитър. Славянският свят през IX—X век и делото на Кирил и Методий в книжовната традиция. — Старобългаристика, 1985, № 2, 3—28.

С библиогр.

Андреев, Йордан. Делниците на Търнов и жителите му. Археологически и писмени паметници разказват за бита на населението в средновековната столица през XII—XIV в. — Отеч. фронт, № 12 080, 12 082, 26, 28 февр. 1985.

Андреева, Виолина. Старобългарската изповедна молитва от Синайския требник и нейното старонемско съответствие Сант-Емерамската молитва. Сравнително-стилистичен анализ. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 85—97.

Байданов, Христо. Първият паметник на Кирил и Методий. — Нар. култура, № 10, 8 март 1985, с. 1.

Паметна плоча от 1885 г. в църковния двор на с. Керека, Дряновско.

Балджиев, Петко. Градивното дело на св. братя Кирил и Методий. (Отзвук в Българското възраждане). — Църк. вестник, № 3, 19 ян. 1985, 5—6.

Балтийска, Б. С почит към делото на Методий. — Пробл. култ., 1985, № 4, 107—108.

Благодатната почва. — Антени, № 13, 27 март 1985, 8—9.

Среща—разговор в редакцията на вестника с участниците в създаването на Кирило-Методиевската енциклопедия.

Богданов, Иван. Солунските братя и българската култура. — Лит. мисъл, 1985, № 6, 17—28.

Божилов, Иван. Българските Асеневци в световната история. — Труд, № 179, 31 юли 1985.
С продълж.
Божилов, Иван. Родът на именитите българи. — Учит. дело, № 10, 6 март 1985, 1, 8.
Божилов, Иван. Цар Калоян (1197—1207). — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 56—73.
Божков, Атанас. Грандиозно, необхватно дело. — Веч. новини, № 67, 19 март 1985.
Разговор за най-новите му проучвания върху изображенията на Кирил и Методий. Подп. Цанка Кацарова.
Божков, Атанас. Изображенията на Кирил и Методий. Тяхната еволюция през вековете. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, с. 3.
Божков, Атанас. Преклонение и патриотичен патос. За изображенията на Кирил и Методий в старото българско изкуство. — Отеч. фронт, № 12 142, 24 май 1985.
Босилков, Светлин. Първоучителите във възрожденската графика. София, 1985, № 5, 8—9.
Бошнаков, Димитър. В прослава на първосъздателите. — Веч. новини, № 122, 24 май 1985.
Буковски, Христо. От век или от единадесет. — Отечество, 1985, № 9, с. 31. Приносът на Франтишек Славски за развитието на българистиката в Ягелонския университет в Краков.
Важна научна проява. Продължава симпозиумът в Регенсбург, посветен на 1100-год. от смъртта на Методий. — Раб. дело, № 110, 20 април 1985, с. 5.
Василев, Борислав. Вечният проглас на първоучителя. — Учит. дело, № 19, 8 май 1985, с. 10.
Великов, Димитър. Живи ли са въглените. Делото на Кирил и Методий в оценката на чехословашкия учен А. Щепан. — Пулс, № 21, 21 май 1985, с. 5.
Велков, Владимир. „Видни българи с чадата си прекараха деня с песни". Празникът 24 май преди Освобождението. — Отеч. фронт, № 12142, 24 май 1985, с. 8.
Велчев, Велчо. Велико съзидателно дело. — Веч. новини, № 81, 4 април 1985. 1100 години от смъртта на Методий.
Велчев, Велчо. „Ето, брате, ние орахме една бразда. . ." — Кооп. село, № 82, 5 април 1985.
1100 години от смъртта на Методий.
Верешчагин, Евгений. Дело непреходно. — Труд, № 81, 5 април 1985. Интервю по повод честв. 1100 г. от смъртта на Методий, взето от Райчо Радулов.
Врачу, Аритон. Приносът на яшките слависти в изучаването на старобългарския език. — Старобългаристика, 1985, № 2, 104—111.
Вълчанов, Славчо. Уводът на Пространното житие на св. Методий (характер и идеи). — Духовна култура, 1985, № 6, 5—12.
Вълчев, Александър. Сред най-светлите имена на европейската цивилизация. — Зем. знаме, № 20, 24 ян. 1985.
1100 години от смъртта на Методий.
Генов, Николай и Добрин Памуков. Зографският манастир. — Поглед, № 22, 3 юни 1985, 8—9.
Генчев, Николай. Възкресението на Асеновата столица. — Отечество, 1985, № 5, 28—29, 37; № 6, 27—28.
Продълж. от № 4. Следва.
Георгиев, Илия. Средновековните църкви по река Луда Камчия. — Черноморски фронт (Бургас), № 13 143, 4 май 1985.
Георгиев, Павел. Дворцовата църква в Плиска и църковното строителство във връзка с покръстването (864—870). — Векове, 1985, № 3, 53—62.
С библиогр.
Геров, Георги. Стенописният календар от църквата „Петър и Павел" в Търново. — Изкуство, 1985, № 3, 31—39.
Горазд, архимандрит. Просветителят Методий и българската писменост. — Турист, 1985, № 5, 20—21.
Грашева, Лиляна. Боню Ст. Ангелов. — Лит. мисъл, 1985, № 2, 129—134. По повод 70-год. му юбилей.
Грашева, Лиляна. За първи път в славистиката. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 10, май 1985, с. 12.
За значението и облика на Кирило-Методиевската енциклопедия.
Грашева, Лиляна. Най-ранното изследване за Константин Преславски. Из архива на В. М. Ундолски. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 117—130.

Грашева, Лиляна. Послание с много адреси. Кирило-Методиевска енциклопедия. — Зем. знаме, № 70, 22 март 1985.

Интервю, взето от представител на вестн. Светлана Тихова.

Гюзелев, Васил. Триптих за „Кирил" — апостола на почти всички славяни. — Нар. младеж, № 123, 26 май 1985.

Дело — демократично и революционно. [Уводна]. — Раб. дело, № 95, 5 април 1985, с. 1.

1100 години от смъртта на Методий.

Дело — начало на вековни традиции. Междунар. научна конференция, посветена на 1100-год. от смъртта на великия славянски първоучител. — Нар. младеж, № 119, 22 май 1985, с. 2.

Дело — пример, дело — начало на вековни традиции. Междунар. научна конференция [посветена на 1100-год. от смъртта на великия славянски първоучител]. — Зем. знаме, № 122, 22 май 1985, 1, 3.

За Междунар. научна конференция, състояла се в София от 21—23 май 1985 г.

Джун-итиСато. Ново в старобългаристиката в Япония. — Пробл. култ., 1985, № 4, 116—117.

Джурова, Аксиния. Миниатюри от Томичовия псалтир. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 232—242.

Джурова, Аксиния. Още веднъж за Манасиевата летопис. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 243—248.

Джурова, Аксиния. Първоизточници на глаголистическата орнаментика [в ръкописната книга на Първата българска държава]. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, с. 3.

Джурова, Аксиния. Сбирката от славянски ръкописи във Ватиканската апостолическа библиотека. — В: 1300 години българско изобразително изкуство. Сборник. С., 1985, 57—60.

Джурова, Аксиния. Триезичната догма и Кирило-Методиевото дело. — Пробл. култ., 1985, № 2, 30—37.

Рез. на рус., англ. ез.

Джурова, Аксиния. Украсените ръкописи от XIV век, излезли от Търново и околностите му. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 254—260.

Димитров, Божидар и Красимир Станчев. Бронзов кръст енколпион със старобългарски надпис. — Нумизматика, 1985, № 1, 40—43.

Рез. на фр. ез.

Димитров, Божидар. Българската поправка. — Отечество, 1985, № 14, 32—33.

800 год. от въст. на Асен и Петър.

Димитров, Божидар. Мисията на Методий в Полша. — Зем. знаме, № 82, 5 април 1985.

Димитров, Божидар. Произходът на Асеновци. — Общество и право, 1985, № 6, 30—32.

Димитров, Божидар. Страхота — Методий, или един живот за България. — Импулс, № 14, 9 април 1985.

Димитрова, Елена. 1100 години от смъртта на Методий. — Зем. знаме, № 75—77, 28—30 март 1985.

Динеков, Петър. Голямата традиция. — Нар. култура, № 7, 15 февр. 1985, 1, 5.

1100 години от смъртта на Методий.

Динеков, Петър. Личността на първоучителя Методий. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 3—29.

Динеков, Петър. Личността на първоучителя. — Студ. трибуна, № 28, 2 април 1985.

Динеков, Петър. Първоучителят Методий. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 10, май 1985, с. 8.

Динеков, Петър. Свързан с България за всички времена. [Интервю]. — Поглед, № 13, 1 април 1985, 1, 5.

1100 години от смъртта на Методий.

Динеков, Петър. Святата наша писменост. [Интервю]. — Ехо, № 6, 8 февр. 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Динеков, Петър. Славянският първоучител Методий. — Пробл. култ., 1985, № 4, 3—8.

Рез. на рус. и англ. ез.

Динова-Русева, Вера. Образите на Кирил и Методий. — Читалище, 1985, № 4, 12—13.

Добрев, Иван. Кирил и Методий — борци за славянска писменост. — Нар. армия, № 11 010, 24 май 1985.

Добрев, Петър. Етногенезис и култура на прабългарите. Гносеологически проблеми — Пробл. култ., 1985, № 2, 50—60.

Дограмаджиева, Екатерина. За степента на гръцкото влияние върху старобългарския синтаксис. — В: Славистичен сборник. С., 1985, 124—129.

Дончев, Димитър. Всеславянският първоучител Методий. — Нар. просвета, 1985, № 5, 75—78.

Дончева-Панайотова, Невяна. Някои наблюдения над „Книга Григория Цамблака". — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 261—273.

Драгова, Надежда. Методий — строител и воин на славянската книга. — Лит. фронт, № 14, 4 април 1985, с. 1, 10.

Дуйчев, Иван. Въпрос на престиж. Проучване на българското писмо — научното дело на проф. д-р Васил Йончев. — Антени, № 27, 3 юли 1985, с. 3.

Дуйчев, Иван. Дело — славянско, общоевропейско. — Зем. знаме, № 124, 24 май 1985.

Интервю за проучванията му върху Кирило-Методиевите проблеми и историята на старобългарската книжнина.

Дуйчев, Иван. Книжовник и просветител с ореола на безсмъртие. — Труд, № 81, 5 април 1985, с. 1.

1100 години от смъртта на Методий.

Дуйчев, Иван. Неуморен книжовен труженик. Проф. Боню Ангелов на 70 години. — Антени, № 3, 16 ян. 1985, с. 3.

Дуйчев, Иван. Принос към проучването на най-древната славянска книговедска терминология. — В: В чест на 80-год. на проф. Тодор Боров. С., 1984, 253—257.

Дуйчев, Иван. 1185, Освобождение! — Ехо, № 4, 25 ян. 1985.

800 год. от въст. на Асен и Петър.

Дуйчев, Иван. Юбилей на видна австрийска славистика и българистика — Линда Садник. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 531—534.

По повод нейната 70-годишнина.

Дылевский, Николай М. Рылский монастырь — „Великая лавра славянского племени". — Etud. balk., 1985, № 2, 28—44.

С библиогр.

Епохална просветителска и демократична линия. Междунар. научна конференция, посветена на 1100-год. от смъртта на великия славянски първоучител Методий [в София, 21—23 май 1985 г.]. — Раб. дело, № 142, 22 май 1985 1—2.

Епохално културно-книжовно дело. Тържествено събрание, посветено на 1100-год. от смъртта на славянския и българския просветител Методий. — Нар. армия, № 10 970, 6 април 1985, 1—2.

Съдържа встъп. думи на др. Георги Йорданов и доклада на акад. Ангел Балевски.

Жеков, Людмил. Кирило-Методиевото предание на Балканите. Периодизация с графичен модел. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 14—16.

Златкова, Мария. Сто години от честването на хиляда години от смъртта на Методий. — Векове, 1985, № 3, 41—52.

С библиогр.

Иванов, Иван. Кирил и Методий в изобразителното изкуство. — Библиотекар, 1985, № 5, 25—29.

Иванова, Вася. „И осени с дъха на разума българите". — Нар. младеж, № 81, 6 април 1985.

Заслугите на Климент Охридски за българската култура.

Иванова, Вася. Проблеми на индивидуалния стил в похвалните слова на Климент Охридски. — Ез. и лит., 1985, № 4, 23—36.

Иванова, Климентина. Литературни и текстологически наблюдения върху житието на св. Иван Рилски от св. Патриарх Евтимий. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църковно-истор. и арх. инст., Център. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 145—161.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Иванова, Климентина. Преводачът Методий. — Учит. дело, № 14, 3 април 1985, с. 1, 10.

Иванова, Климентина. Принос за начало на нова цивилизация. — Строител, № 14, 3 април 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Иванова, Климентина. Словоносците. Дейността на учениците на Методий. — Нар. култура, № 14, 5 април 1985, с. 3.

Иванова-Мирчева, Дора. Кирило-Методиевата традиция в развоя на българския език. [Интервю]. — Труд, № 122, 24 май 1985.

Иванова-Мирчева, Дора. С букви и книги видя бъдещего. — Отеч. фронт, № 12 140, 22 май 1985, 1—2.

Икономова, Анастасия. „Сказание за буквите“ [от Черноризец Храбър] и неговото проникване в старата руска литература. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 131—132.

Илиев, Илия Г. Славянският първоучител Методий и началото на българската просвета и книжнина. — Полит. просвета, 1985, № 2, 76—83.

Историческо, общославянско и общочовешко дело. Голям международен симпозиум в Регенсбург, посветен на 1100-год. от смъртта на Методий. — Раб. дело, № 109, 19 април 1985, 1, 7.

Каймакамова, Милияна. Безсмъртието на едно велико дело. — Нар. младеж, № 100, 28 април 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Каймакова, Милияна. Скъпоценен дар за народ и държава. — Нар. младеж, № 120, 23 май 1985.

По случай празника на Кирил и Методий.

Кайнарова, Мария. Чужди пътеписи за България и за Балканите през XV—XIX век. Евристика и документация. — В: В чест на 80-год. на проф. Тодор Боров. С., 1984, 258—265.

Каменова, Дора. Изобразителният език на стенописите от XVII век. — В: 1300 години българско изобразително изкуство. С., 1985, 94—98.

Канева, Калина. И ще оставиш спомен. — Антени, № 14, 3 април 1985, 1, 7.

1100 години от смъртта на Методий.

Канева, Калина. Тайните на древния Херсонес. По местата на Кирил и Методий. — Антени, № 12, 20 март 1985.

Караславов, Слав Хр. Изворът на нашето слово. — АБВ, № 20, 21 май 1985, с. 9.

Интервю за Кирило-Методиевата тема в творчеството на писателя.

Караславов, Слав Хр. Солунските братя в българската вечност. [Интервю]. — Веч. новини, № 5, 7 ян. 1985.

Кирай, Петер. Делото на двамата братя е епохално. [Интервю]. — Нар. култура, № 21, 24 май 1985, с. 8.

Подп. Борис Спиридонов.

Кирай, Петер. „И с радост го приех“. [Прев. от унг.]. — Антени, № 12, 20 март 1985.

Кирай, Петер. При Коцел край Балатон. [Становището на унгарските учени за дейността на славянските апостоли в Панония.]. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 10, май 1985, с. 6.

Изказването на проф. Петер Кирай пред в. „За буквите“ записа Калина Канева.

Киров, Димитър. Апостоли на светото православие. — Църк. вестник, № 6, 14 февр. 1985, с. 4, 6.

За светите братя Кирил и Методий.

Киров, Димитър. Св. Методий — основоположник на Моравско-Панонската църква. — Църк. вестник, № 8, 13 март 1985, 4—5.

Кожухаров, Стефан. Методий — книжовник и писател. — Родолюбие, 1985, № 4, 42—43.

Кожухаров, Стефан. Наум Охридски. Песни за възхвала на просветителния подвиг. — Родолюбие, 1985, № 1, 46—47.

Съд. и „Канон за апостол Андрей“ от Наум Охридски, прев. от автора за първи път на новобълг. език.

Кожухаров, Стефан. Прослава на Методий в старата българска литература. — Родолюбие, 1985, № 5, 38—39.

Коларов, Михаил. Българи — вселенски патриарси XV—XIX век. Първа част. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 179—191.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Коларов, Михаил. Кирило-Методиевото дело. — Стеногр. преглед, 1985, № 1—2, 42—44.

Коледаров, Петър. Велико Търново в старинните карти. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 382—394.

Коледаров, Петър. Установеното и все още неизяснено. — Наша родина, 1985, № 4, 10—12.

1100 години от смъртта на Методий.

Колесов, Владимир. Плодоносно зърно. — Антени, № 24, 12 юни 1985, с. 7.

Интервю за дейността на Йоан Екзарх и неговите ученици.

Константинов, Петър. Вечният учител. — Веч. новини, № 83, 7 април 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Константинов, Петър. Делото на Методий. — Наука и техн. за младежта, № 5, 1985, 13—16.

Константинова, Елка. Похвално слово за първоучителя. — Зем. знаме, № 80, 3 април 1985.

Константинова, Нина. „Болгарский роспев“ и второто южнославянско влияние. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 169—178.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Копецки, Милан. И всички други да разберат. Особености на чешката кирило-методиевска традиция. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 10, май 1985, с. 6.

Коцева, Елена. Особености в календара на Енинския апостол. — Старобългаристика, 1985, № 1, 104—110.

Кочев, Николай. Делото на светите братя в културния контекст на епохата. — Църк. вестник, № 12, 22 април 1985, 2—3.

Кочев, Николай. Житийни гръцки текстове в български превод през XI—XII в. — Духовна култура, 1985, № 1, 25—31.

Кочев, Николай. Към въпроса за житието на Константин Философ—св. Кирил, като историко-философски извор. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 30—43.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Кръстанов, Трендафил. Документация във връзка с честването в България на 1000-годишнината от смъртта на св. Методий през 1885 година. — Духовна култура, 1985, № 5, 16—20.

Кръстанов, Трендафил. Хилядолетна прослава. Почитта към Кирил и Методий сред славянобългарите. — АБВ, № 12, 26 март 1985, с. 7.

Кръстев, Ангел. Българинът Ефрем и избирането му за патриарх на сръбската православна църква. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 162—168.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Кръстев, Ангел. Делото на солунските братя през погледа на трима възрожденци. — Църк. вестник, № 13, 3 май 1985, 3—4.

Съобщава се за оценки на Любен Каравелов, Христо Ботев и Райко Жинзифов.

Кръстев, Ангел. Почитта към светлите братя Кирил и Методий сред западните славяни. — Църк. вестник, № 7, 1 март 1985, 4—5.

Кръстев, Петър. Скъпи образи. — Кооп. село, № 82, 5 април 1985.

Куев, Куйо. Делото на солунските братя на фона на Средновековието. — Нар. младеж, № 121, 24 май 1985.

Куев, Куйо. Кирило-Методиевото дело през вековете. — Научен живот, 1985, № 3, 2—4.

Куев, Куйо. Проложните жития за Кирил и Методий в ленинградските книгохранилища. — Старобългаристика, № 1, 1985, 8—36.

Лауреат на Международна награда „Братя Кирил и Методий“ — Петер Кирай. — Раб. дело, № 143, 23 май 1985.

Летопис на българските хаджии. — В: Книга за българските хаджии. С., 1985, 295—322.

Литаврин, Генадий. Първото най-ярко огнище. — Пулс, № 14, 2 април 1985, 6—7.

1100 години от смъртта на Методий.

Лихачов, Дмитрий С. Най-съвършената азбука. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, с. 1, 7.

Подг. за печат Калина Канева.

Маркишка-Мишлякова, Дарина. За вечни времена. Руският вестник „Всемирная иллюстрация“ от 1885 г. за честването на хилядагодишнината от смъртта на Методий. — АБВ, № 12, 26 март 1985, с. 2.

Материали за връзката на българите с Ерусалим. — В: Книга за българските хаджии. С., 1985, 325—331.

Мела, Е. О. Опыт описания семантического преобразования староболгарских слов в русском литературном языке. — Болг. русист., 1985, № 3, 53—60.

Мечев, Константин. Второто начало на българската държава. — Орбита, № 1, 5 ян. 1985, с. 7.

Мечев, Константин. Животописът на Методий — достоверен исторически извор. — Библиотекар, 1985, № 4, 2—5.

Мечев, Константин. За датировката на Методиевото пространно житие. Според данни, съдържащи се в самото произведение. — Духовна култура, 1985, № 2, 12—17.

Мечев, Константин. Някои историко-литературни бележки към „Беседа против богомилите" от Презвитер Козма. — Изв. Бълг. Петриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 109—120.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Мечев, Константин. Първостроител на славянобългарската култура. — Септември, № 4, 1985, 5—14.

1100 години от смъртта на Методий.

Мечев, Константин. Родените по-късно помнят. Пред 800-год. от въстанието на Асен и Петър. — Веч. новини, № 152, 30 юни 1985.

Мечев, Константин. „Славянин от историята. . ." — Учит. дело, № 17, 24 април 1985, с. 12.

1100 години от смъртта на Методий.

Мечев, Константин. Славянский первоучитель Мефодий. — Болг. русист., 1985, № 3, 3—6.

Мечев, Константин. Слушайте сега словото всички славяни! — Отеч. фронт, № 12 139, 21 май 1985.

Мечев, Константин. Със свое писмо и свой език. . . — Орбита, № 14, 6 април 1985, с. 16.

1100 години от смъртта на Методий.

Мечев, Константин. Учител на славяните. Около времепоявата на Методиевото пространно житие според данни, съдържащи се в самото произведение. — Зем. знаме, № 49, 27 февр. 1985.

Милтенова, Анисава. Велик просветител на българския народ. — Социал. търговия, № 13, 3 април 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Милтенова, Анисава. Куйо Куев. — Лит. мисъл, 1985, № 2, 124—128.

По повод 75-год. му юбилей.

Милчев, Атанас. Светите братя Кирил и Методий, създатели на славянската азбука, писменост и книжнина. — Църк. вестник, № 13, 3 май 1985, 1—2.

Минев, Емил. Паметникът на Климент. — Отеч. фронт, № 12 123, 26 април 1985, с. 4.

Минчев, Георги. И на вси славяни. . . — Пулс, № 21, 21 май 1985, с. 5.

Минчев, Георги. И ръкописите имат своя съдба. 67 кирилски ръкописа от Берлинската сбирка след 40-год. странствуване са отново достъпни за изследователите в Ягелонската библиотека в Краков. — Антени, № 12, 20 март 1985, с. 16.

Мирчева, Елка. Четири среднобългарски преписа от протоевангелието на Яков. — В: Славистичен сборник. С., 1985, 130—135.

Мицева, Виолета. Свидетелства за взаимност. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, с. 6.

Информация за постиженията на чехословашките археолози във връзка с Кирило-Методиевите традиции.

Младенов, Момчил. 800 години Велико Търново. — Отечество, 1985, № 13, с. 25.

Младенова, Маргарита. Върху едно мнение относно местоположението на Методиевия диоцез. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 30—38.

Мощен подтик към знанието и разума. Тържествено събрание по случай честването 1100 години от смъртта на славянския и българския просветител Методий [състояло се в Народния театър „Иван Вазов"]. — Раб. дело, № 96, 6 април 1985, с. 1, 2.

Съдържа и доклада на акад. Ангел Балевски „Революционно дело, родено от историческата съдба".

Муцопулос, Николас. Открит е гробът на Самуил. [Интервю]. — Борба (В. Търново), № 62, 18 май 1985.

Мушанов, Никола. Опазването на Роженския манастир като архитектурно-художествено явление. — Архитектура, 1985, № 3—4, 32—37.

Рез. анг., фр., нем. ез.

Начев, Венцеслав. Отец на наший говор мил. — Родолюбие, 1985, № 3, 36—37.

1100 години от смъртта на Методий.

Наченки на българската пътеписна литература (XIV—XIX в.). — В: Книга за българските хаджии. С., 1985, 335—379.

Неделчев, Йоан. Мемориал на св. Методий. — Църк. вестник, № 11, 11 април 1985, 4—5.

Немировский, Е. Л. Сводный каталог старопечатных изданий кириллов-ского и глаголического шрифтов. Теорет. и метод. основы. — В: В чест на 80-год. на проф. Тодор Боров. С., 1984, 199—211.

С библиогр.

Нешев, Георги. Четвърта комплексна българо-италианска конференция. [„България, Италия и Балканите. Обществено-исторически и културно-естетически взаимоотношения XV—XX в.“ София, май 1984 г.]. — Истор. преглед, 1985, № 1, 99—102.

Николов, Нино. Професор Кирай (Унгария) — новият лауреат на Международната награда „Братя Кирил и Методий“. — Нар. култура, № 21, 24 май 1985, с. 8.

Николов, Петър. Константин Философ-Кирил и Методий и славяните. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 9—29.

Рез. на англ. ез.

С библиогр.

Николова, Вяра. Арнолд Тойнби за българската средновековна история. — Кръгозор, 1985, № 2, 282—292.

Николова, Светлина. Делото на великия славянски просветител Методий. — Лит. мисъл, 1985, № 6, 3—16.

Николова, Янка. Книжовно-просветно средище от втората половина на XIV в. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 353—357.

Значението на Килифаревския манастир за създаването на Търновската книжовна школа.

Овчаров, Николай. Художественият образ у Йоан Екзарх и в Преславската рисувана керамика. — Пробл. култ., 1985, № 2, 38—49.

Рез. на рус., англ. ез.

С библиогр.

Павлов, Иван. Искрено преклонение. — Нар. армия, № 10920, 6 април 1985, с. 3.

1100 години от смъртта на Методий.

Павлова, Румяна. Неотбелязано съчинение в Берлинския сборник. — Старобългаристика, 1985, № 2, 120—121.

Съдържа пълния текст на втория препис на „Словото на Петър за поста и молитвата за устава и църковния чин“.

Панайотов, Веселин. Авторитет или имитация? — Лит. фронт, № 10, 7 март 1985, с. 2.

Бележки за някои публикации на преводи в т. 3 на „Стара българска литература“, 1984.

Панайотов, Филип. Поп Богомил и Презвитер Козма. Из историята на старобългарската публицистика. — В: В чест на 80-год. на проф. Тодор Боров. С., 1984, 125—133.

Паникян, Аида. Художествено-стилни и езикови похвати в „Похвално слово за Кирил и Методий“. — Родна реч, 1985, № 5, 3—7.

Панчовски, Иван Г. Канонът на св. Великомъченик Димитрий Солунски от св. Методий Славянобългарски. — Духовна култура, 1985, № 4, 8—15.

Панчовски, Иван Г. Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 44—108.

Рез. на нем. ез.

Бел. 99—108.

Паскалева, Костадинка. Ктиторският портрет в българската стенна живопис през XV—XVI век. — В: 1300 години българско изобразително изкуство. С., 1985, 50—56.

Пашов, Петър. Като воин на своя пост. — Нар. армия, № 10 970, 6 април 1985, с. 1.

1100 години от смъртта на Методий.

Пейковски, Иван. Следи на първоучителите в Залавар. Славянската азбука и нейният досег с унгарската култура. — Отеч. фронт, № 12 097, 21 март 1985.

Пейчев, Божидар. Държани под стража. Една хипотеза: изписано от ръката на Методий или на негов ученик. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 10, май 1985, с. 7.

Пейчев, Божидар. Имената на Методий, Кирил и учениците им в „Книгата на побратимените монаси от Райхенау“. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 136—140.

Пейчев, Божидар. Методий — всеславянски апостол и учител. „Слънчев светлик на изтока, възсиял към запада“. — Ез. и лит., 1985, № 3, 1—14.

Пейчев, Божидар. Първоучителят Методий. — Читалище, 1985, № 4, 6—7.

Пейчев, Божидар. Славянският учител Методий — съратник на Константин Философ и продължител на неговото дело. — Филос. мисъл, 1985, № 5, 8—17.

Пенев, Пенъо Ст. Основни проблеми около появата на първия старобългарски превод на Апостола и неговата по-нататъшна съдба. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 98—116.

С библиогр.

Петканова, Донка. Житието на Методий като паметник на ранната славянска агиография. — Бълг. ез. и лит., 1985, № 2, 2—10.

Петкова, Лилия. Чуждестранна литература по кирилометодиевистика от XIX век в Университетската библиотека. — Библиотекар, 1985, № 5, 30—36.

Петров, Петър. Високо отличие. Проф. д-р Петер Кирай, лауреат на Международната награда „Братя Кирил и Методий". — Лит. фронт, № 22, 30 май 1985, с. 6.

Петров, Стоян. Гений на славянската литерагура. — Бълг. музика, 1985, № 4, 66—71.

1100 години от смъртта на Методий.

Петров, Стоян. Заря изгрява зарад народа. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 10, май 1985, с. 10.

Кирило-Методиевата традиция в областта на музиката.

Петров, Стоян. През вековете. Български похвали и химни за Кирил и Методий. — Нар. култура, № 14, 5 април 1985, с. 3.

Петрова-Капитанова, Ани. С вековете светлината по-ярко блести. — Родолюбие, 1985, № 5, 40—41.

За братята Кирил и Методий.

Пехливанов, Илия. Българският начин е проверен: комитет. (Кирило-Методиевският вестник „За буквите" гостува на в. „Пулс"). — Пулс, № 14, 2 април 1985, 6—7.

Попконстантинов, Казимир. Разпространение на старобългарската писменост през IX—XI век. По епиграфски данни. — Старобълг. литература, № 17, 1985, 39—69.

С библиогр.

Попконстантинов, Казимир. Старобългарската епиграфика през последните години (1974—1984). — Археология, 1984, № 4, 33—46.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Попов, Атанас. Находки от „Великата лавра". — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 362—365.

Попов, Атанас. Пръстен и глаголически писмени знаци. — Векове, 1984, № 6, 72—74.

Попов, Атанас. Търновската „Велика лавра" св. Четиридесет мъченици. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 344—349.

Попов, Георги. В паметта на славянството. — Нар. култура, № 8, 22 февр. 1985, 1, 4.

1100 години от смъртта на Методий.

Попов, Георги. Живот и безсмъртие в Мораво-Панония [на Кирил и Методий]. — Родна реч, 1985, № 4, 3—6.

Попов, Георги. Морава — име на надежда. В Чехословакия — конференция за Методий и славянския принос. — Нар. култура, № 21, 24 май 1985, с. 8.

Попов, Харитон. Супрасълският манастир. — Църк. вестник, № 9, 21 март 1985, 6—8.

Поулик, Йозеф. Легенди и действителност. [Студия]. Превод от чешки Димитър Тилев. — Антени, № 14, 15; 3, 10 април 1985.

За дейността на Методий във Велика Моравия.

Поулик, Йозеф. Неугасваща светлина във вековете. — Раб. дело, № 142, 22 май 1985, с. 6.

Интервю с чехословашкия учен и археолог, взето от Георги Монев.

Прашков, Любен. За Търновската живописна школа и хронологията на нейните паметници от края на XII до края на XVI век. — В: 1300 години българско изобразително изкуство. С., 1985, 41—49.

Преклонение пред епохалното дело. — Лит. фронт, № 22, 30 май 1985, с. 1, 8.

Информация за поклонение пред гроба на Константин-Кирил в „Сан Клементе".

Продев, Стефан. Нашият Страхота. — Нар. култура, № 14, 5 април 1985, с. 1.

1100 години от смъртта на Методий.

Продев, Стефан. Предтеча на Европейския ренесанс. [Интервю]. — Лит. фронт, № 21, 23 май 1985, 1—2.

За братята Кирил и Методий.

Прохоров, Гелиан Михайлович. Да бъдеш винаги. [Прев. от рус.]. — Раб. дело, № 144, 24 май 1985.

За непреходното значение на делото на Кирил и Методий.

Първев, Георги. Кирило-Методиевата проблематика в полската историография. — Векове, 1984, № 6, 57—62.

С библиогр.

Пърличева, Олга. Към светла бъднина. Български училища и читалища с имената на Кирил и Методий. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 10, май 1985, с. 11.

Също и в „Средношколско знаме", № 12, 2 април 1985, с. 3.

Радева, Юлия. Първоучителят. — Кооп. село, № 75—76, 29 март 1985.

Рачев, Никола. Анастасий библиотекар и делото на св. Кирил и Методий. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 12—14.

Рачев, Никола. Регенсбургският процес срещу св. Методий. — Църк. вестник, № 2, 11 ян. 1985, 6—7.

Рашев, Рашо. Конникът в старобългарското изкуство. — Археология, 1984, № 2—3, 60—71.

Рез. на фр. ез.

С библиогр.

Рашков, Иван. Ранни образи на светите братя Кирил и Методий в християнската иконография. — Църк. вестник, № 2, 11 ян. 1985, 5—6.

Робов, Мирко. Църквата „Св. Димитър" в своята 800-годишнина. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 339—343.

Свинтила, Владимир. Образът на Методий в изобразителното изкуство. — Нар. армия, № 10 970, 6 април 1985, с. 3.

Севданова, Николина и П. Блъсков. Професор Петер Кирай. — Отеч. фронт, № 12 142, 24 май 1985.

Севданова, Николина. Вековете на епохалното дело. — Отеч. фронт, № 12 138, 20 май 1985, с. 1, 4.

За Международната научна конференция в София, 21—23 май 1985.

Северняк, Серафим. Равноапостолов. — Труд, № 81, 5 април 1985.

1100 години от смъртта на Методий.

Селян, Едуард. Мовсес Хоренаци за прабългарите. — Филология, 1984, № 14—15, 124—126.

Симеонова, Лиляна. Къде е създадена глаголическата азбука? — Отеч. фронт, № 12 141, 23 май 1985.

Скоморохова-Вентурини, Лиля и Александър Наумов. Баницкое евангелие как богослужебный памятник. — Старобългаристика, 1985, № 1, 73—101.

Смилов, Б. Ст. Образите на светите братя в българската художествена литература. — Църк. вестник, № 1, 2 ян. 1985, 3—4.

Смирнов, Саввагий В. Петр Иванович Прейс. К 150-летию начала преподавания славяноведения в университетах России и СССР. — Старобългаристика, 1985, № 2,41—55.

С библиогр.

Сокеров, Теофан. Творбата — това е авторът. 800 години от въстанието на Асен и Петър. — Зем. знаме, № 166, 12 юли 1985.

Интервю за работата на художника при стенописването на Патриаршеската църква на хълма Царевец във Велико Търново. Подп. Димитър Любенов.

Сотиров, Георги. Живот, отдаден на велико дело. — Истор. преглед, 1985, № 3, 30—37.

1100 години от смъртта на Методий.

Сотиров, Георги. Корените на едно общочовешко дело. Мисията на Солунските братя във Великоморавия и Панония. — Нар. младеж, № 27, 1 февр. 1985.

Станчев, Красимир. Кирило-Методиевите традиции в старобългарската литература. — Учит. дело, № 9, 27 февр. 1985, с. 10.

Станчев, Красимир. По право възхваляваме славянското писмо. — Отеч. фронт, № 12 088, 8 март 1985, с. 12.

Станчев, Красимир. При изворите на писмеността. Кирило-Методиевите традиции в средновековна България. — Нар. младеж, № 43, 20 февр. 1985.

Станчев, Красимир. Прослава на Методиевото дело. — Веч. новини, № 54, 5 март 1985.

Стемпняк-Минчева, Ванда. За особеностите на някои глаголни форми в „Описанието на светите места", поместено в Бдинския сборник от 1360 г. — Старобългаристика, 1985, № 2, 116—119.

Стефанов, Павел. Сопот в българската книжовна традиция XVI—XIX век. — Изв. Бълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Центр. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 192—221.

Рез. на англ. ез.
С библиогр.

Стефова, Лидия. Стб. Лоза и семантично свързани с нея думи в Шестоднева на Йоан Екзарх. — Бълг. ез., 1985, № 2, 115—121.

Стоев, Генчо. Българската посока. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, №. 10, май 1985, с. 11.

Стойнев, Анани. Пространствени модели и дървото на света у българските славяни. — Пробл. култ., 1985, № 3, 78—88.

Струмски, Георги. Нетленно революционно дело. — Нар. армия, № 10 970, 6 април 1985, с. 1.
1100 години от смъртта на Методий.

Тахов, Росен. Ликовете на първоучителите. — Нар. младеж, № 29, 3 февр. 1985.

Тахов, Росен. С апостолско призвание. В катедрата по кирилометодиевистика при СУ „Климент Охридски". — Нар. младеж, № 21, 25 ян. 1985.
1100 години от смъртта на Методий.

Темелски, Христо. И го рекоха. — Студ. трибуна, № 28, 2 април 1985.
1100 години от смъртта на Методий.

Темелски, Христо. Към въпроса за Тревненската живописна школа. — Векове, 1985, № 1, 27—32.
С библиогр.

Тзавелла, Христофор. Вечно човеколюбие. — Нар. армия, № 10970, 6 април 1985, с. 3.
1100 години от смъртта на Методий.

Тодоров, Николай. Епоха в европейската цивилизация. — Раб. дело, № 95, 5 април 1985, 1, 5.
1100 години от смъртта на Методий.

Томов, Димитър. Следовници на хуманното дело. — Раб. дело, № 95, 5 април 1985, с. 5.

Информация за дейността на Кирило-Методиевския научен център във връзка с честването 1100 години от смъртта на Методий.

Топенчаров, Владимир. Общочовешки принос. [Интервю]. — Отеч. фронт, № 12142, 24 май 1985.

Топенчаров, Владимир. Първите. — АБВ, № 20, 21 май 1985, 1, 6.
За делото на Кирил и Методий.

Топенчаров, Владимир. Хиляда и сто години от смъртта на Методий. — Раб. дело, № 77, 79, 81; 18, 20 и 22 март 1985.

Тотев, Константин. Към въпроса за култа на Йоан Кръстител през Второто българско царство. — Векове, 1985, № 2, 13—17.

Тотев, Петко. Неделим съюз. — Раб. дело, № 144, 24 май 1985.
За делото на Кирил и Методий.

Тотев, Тотю. Дворцовият манастир в Преслав. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 70—84.
С библиогр.

Тютюнджиев, Иван. Бележки върху българската анонимна хроника от XV в. — Векове, 1985, № 3, 24—28.

Тъпкова-Заимова, Василка. Борбата с Византия и култът към св. Димитър. — Учит. дело, № 20, 15 май 1985, с. 8.

Тъпкова-Заимова, Василка. Българо-византийските отношения и концепциите за „втория" и „третия" Рим. — В: Величието на Търновград. Сборник. С., 1985, 283—295.

Тъпкова-Заимова, Василка. Всеобщо освободително дело. — Веч. новини, № 170, 21 юли 1985.
800 години от въстанието на Асен и Петър.

Филипова, Г. и Сл. Бърлиева. Международна конференция по въпросите на славянското ръкописно наследство в Рилския манастир [септ. 1984 г.]. — Старобългаристика, 1985, № 1, 120—123.

Христов, Иван. Да нарисуваш пророческата дързост. — Веч. новини, № 122, 24 май 1985.
Портретът на братята Кирил и Методий, нарисуван от Иван Д. Христов.

Христов, Христо. Делото на Кирил и Методий в образуването и утвърждаването на Българската народност и нация. — Земя и прогрес, 1985, № 4, 7—12.

Христова, Боряна. Ръкописната сбирка на П. А. Сирку в Ленинград. — Изв. Нар. Библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 253—282.
Рез. на рус. и англ. ез.

Христова, Боряна. Славянският първоучител Методий. — Веч. новини, № 78, 1 април 1985.

Цончева, Мара. Художествени школи в изкуството на Първата българска държава. (VIII — нач. XI век.). — В: 1300 години българско изобразително изкуство. С., 1985, 25—40.

Чолаков, Горазд. Тържество на тържествата. Как е честван празникът на славянските просветители от възрожденските българи? — Ехо, № 21, 24 май 1985.

Шаламанов, Благой. Към словообразуването на сложните прилагателни по данни от среднобългарските кирилски приписки. —Ълг. ез., 1985, № 2, 122—128.

Шиваров, Николай. Папският примат и унията в България от 1204 година. — Изв.Ълг. Патриаршия, Църк.-истор. и арх. инст., Център. църк. историко-археол. музей, 3, 1985, 121—144.

Рез. на англ. ез.

Шош, Агнеш. Или прави едно нещо като хората, или не се захващай. — Антени, № 13, 27 март 1985, с. 7.

Популяризирането на Панония — мястото, където е работил Методий в Унгария.

Angelov, Dimitar. L'œuvre de Méthode en Bulgarie. — Bulg. histor. rev., 1985, Nr. 2, 6—8.

Boba, Imre. Constantine-Cyril, Moravia and Bulgaria in the Chronicle of the Priest of Dioclea. — Paleobulgarica, 1985, Nr. 1, 59—72.

Brezeanu, Stelian. La Bulgarie d'au-delà de l'Ister à la lumière des sources écrites médiévales. — Etud. balk., 1984, Nr. 4, 121—135.

С библиогр.

Dinekov, Petar. The great tradition. — Bulg. histor. rev., 1985, Nr. 2, 3—5.

1100 години от смъртта на Методий.

Džonov, Bojan. Die althochdeutsche Übersetzung des altbulgarischen Beichtgebets aus dem Euchologium Synaiticum und ihre Verbreitung. — Филология, 1984, № 14—15, 3—7.

Рез. на нем. иълг. ез.

Kočev, Nikolaj. De certains aspects des relations ecclésiastico-politiques dans la Péninsule balkanique aux XIVe—XVe s. — Etud. balk., 1984, Nr. 4, 51—61.

С библиогр.

Miltenova, Anisava. A dedicated scholar of old bulgarian literature. — Etud. balk., 1985, Nr. 1, 146—148.

За делото на литературоведа-старобългарист Куйо Куев.

Stajnova, Mihaila и Raja Zaimova. Le thème ottoman dans le théâtre de l'Europe occidentale du XVIIe s. — Etud. balk., 1984, Nr. 3, 95—103.

С библиогр.

Steinke, Klaus. Der Philothea-Stoff in der Bearbeitung des Euthymius von Tirnovo sowie des Joasaphus von Vidin. — Paleobulgarica, 1985, Nr. 2, 56—70.

С библиогр.

Tatarli, Ibrahim. La culture ottomane du XVIIe siècle et ses rapports avec la culture des pays européens. — Etud. balk., 1984, Nr. 3, 75—94.

С библиогр.

Večerka, Radoslav. Tschechische Terminologie der ältesten slavischen Schriftsprache. — Paleobulgarica, 1985, Nr. 1, 102—103.

РЕЦЕНЗИИ

Абагар на Филип Станиславов. Рим 1651 г. Представен от Божидар Райков. Фототипно изд. С., Нар. просвета, 1979.

Рец.: Петър Динеков. Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 535—537.

Ангелов, Боню. Старобългарско книжовно наследство. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Анисава Милтенова. Страници из труда на старобългарските писатели. — Старобългаристика, 1985, № 2, 132—134.

Ангелов, Димитър. Българско средновековие — идеологична мисъл и просвета. [Статии]. С., Народна просвета, 1982.

Рец.: Zdravko Pljakov. — Bulg. histor. rev., 1985, Nr. 2, 109—110.

Атанасов, Петър. Яков Крайков. Книжовник, издател, график. XVI в. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1980.

Рец.: Лидия Драголова. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 538—541.

Баришко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век. Подг. за печат с увод и коментар Екатерина Дограмаджиева и Божидар Райков. С., БАН, 1981.

Рец.: Ангелина Минчева. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 542—545.

Бешевлиев, Веселин. Първобългари. История. [Моногр.]. С., Изд. ОФ, 1984.
Рец.: Христо Димитров. — Истор. преглед, 1985, № 1, 86—90.
Божилов, Иван. Цар Симеон Велики 893—927. Златният век на Средновековна България. [Изследване]. С., Изд. ОФ, 1983.
Рец.: Ани Данчева-Василева. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 144—149.
Николова, Вяра. Опит за разкриване философията на една историческа епоха. Филос. мисъл, 1985, № 2, 102—105.
Божков, Атанас. Художественото наследство на манастира Зограф. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1981.
Рец.: Владимир Свинтила. Нов труд върху Зографския манастир. — Пробл. изкуството, 1984, № 4, 53—54.
Данчев, Георги. Страници из историята на Търновската книжовна школа. [Сб. статии и студии]. С., Наука и изкуство, 1983.
Рец.: Константин Мечев. — Лит. мисъл, 1985, № 5, 156—157.
Данчева-Василева, Ани. България и Латинската империя. 1204—1261 г. [Изследване]. С., БАН, 1985.
Рец.: Борислав Попов. Летопис на съдбоносни години. — Веч. новини, № 134, 9 юни 1985.
Дограмаджиева, Екатерина. Обстоятелствените изречения в книжовния старобългарски език. [Изследване]. С., БАН, 1984.
Рец.: Angelina Minčeva. Ein Beitrag zur Erforschung des altbulgarischen Syntax. — Paleobulgarica, 1985, Nr. 2, 124—126.
Дуйчев, Иван. Кирилометодиевска библиография 1940—1980. С., 1983.
Рец.: Татяна Янакиева. Нов принос в кирило-методиевската библиография. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 142—144.
Йоан Екзарх. Шестоднев. Прев. от старобълг., послеслов и коментар Николай Пв. Кочев. С., 1981.
Рец.: Ванда Стемпняк-Минчева. Екзарховият „Шестоднев" в новобългарски превод. — Старобългаристика, 1985, № 1, 134—137.
Кирило-Методиевска енциклопедия. В 3 т. Гл. ред. Петър Динеков. Ред. колегия Боню Ангелов и др. С., БАН, 1985.
Рец.: Михаил Василев. Труд-поклон пред първоучителите. — Отеч. фронт, № 12 138, 20 май 1985.
Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., БАН, 1984.
Рец.: Красимир Станчев. Велико епохално дело. — Раб. дело, № 73, 14 март 1985.
Стойкова, Ана. Новая серия в области палеославистических исследований. — Старобългаристика, 1985, № 2, 127—131.
Куев, Куйо. Иван Александровият сборник от 1348 година. [Моногр.]. С., БАН, 1981.
Рец.: Лиляна Грашева. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 546—548.
Литаврин, Генадий Г. Как са живели византийците. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1984.
Рец.: Йордан Митев. С оглед на подробностите. — Отеч. фронт, № 12 061, 30 ян. 1985.
Петканова, Донка. Черноризец Храбър. [Изследване]. С., Нар. просвета, 1984.
Рец.: Пламен Панчев. Популярно и научно. — Учит. дело, № 6, 6 февр. 1985, с. 6.
Писахме да се знае. Приписки и летописи. Състав., коментар и бел. Венцеслав Начев, Никола Ферманджиев. С., 1984.
Рец.: Владимир Балчев. Послания към нашето време. — Балк. знаме (Габрово), № 35, 22 март 1985.
Сводный каталог славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР (том первый) XI—XIII вв. Ред. колл. Л. П. Жуковская и др. М., 1984.
Рец.: Ханс Ротe. Ценен труд по описание на стари славянски ръкописи в СССР. — Ез. и лит., 1985, № 4, 106—113.
Симетрия на времето. Срещи и разговори с акад. Дмитрий Лихачов. Записа и подготви за печат Калина Канева. С., Нар. младеж, 1984.
Рец.: Татяна Янакиева. Размисли за една книга и една професия. — Библиотекар, 1985, № 4, 37—38.
Супрасълски или Ретков сборник. В 2 т. Увод и коментар на старобългарския текст Йордан Заимов. Подбор и коментар на старогръцкия текст Марио Капалдо. С., БАН, 1982—1983.

Рец.: Елка Мирчева. — Бълг. език, 1985, № 2, 183—185.

Топенчаров, Владимир. Константин-Кирил Философ — АБВ на Ренесанса. 1100 години от смъртта на Константин-Кирил Философ. 14 февр. 1969 г. Исторически очерк. 2 доп. изд. С., Нар. младеж, 1984.

Рец.: Константин Мечев. Историческият мащаб на Кирило-Методиевото дело. — Учит. дело, № 4, 23 ян. 1985, с. 8.

Fučić, Branko. Glagoljski natpisi. Zagreb, 1982.

Рец.: Екатерина Дограмаджиева. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 140—141.

Váňa, Zdeněk. Die Welt der alten Slaven. Praha, 1983.

Рец.: Станислав Станилов. — Археология, 1984, № 2—3, 131—133.

Zettler, Alfons. Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch. Frühmitt. Studd. Jahrbuch des Inst. für Mittelalterforschungen der Univ. Münster, 17, 1983, 280—297.

Рец.: Боян Джонов. — Старобълг. литература, 1985, № 17, 133—135.

ЗАЩИТЕНИ ДИСЕРТАЦИИ

Карачорова, Ивона Велчева. Редакции на старобългарския текст на псалтира X—XIV век. Науч. рък. Ив. Добрев. [Рец. Ангел А. Давидов, Ангелина Минчева]. С., 1984, 467 л. машинопис, автореферат 16 с. Библиогр. в края на текста.

Защитена пред СНС по езикознание на 24. I. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 2 от 28. II. 1985.

Кискинова, Маргарита Стойнова. Йосиф Симоний Асемани и неговият труд Kalendaria ecclesiae universae като извор за българската история до X век. (Науч. рък. Иван Дуйчев). [Рец. В. Тъпкова-Заимова, Ник. Цв. Кочев]. С., 1984, 307 л. машинопис, прил. 247 л., автореферат 25 с. Библиогр. в края на текста.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история, археол. и етнография на 30. XI. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 1 от 15. I. 1985.

Райчинов, Сергей. Матей Граматик — български писател от XVI век. (Науч. рък. Боню Ангелов). [Рец. Куйо Марков, Божидар Райков]. С., 1983, 242, 34 л. машинопис, автореферат 1984, 110 с. Библиогр. в края на текста.

Защитена пред СНС по литературознание на 17. XI. 1984. Утв. от ВАК с прот. № 7 от 27. XII. 1984.

ЕДИНИЧНИ ЛИСТОВЕ

За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 10, май 1985. С., Съюз на бълг. журналисти, 1985. 16 с.

Донка Илинова

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.