Чобан митер.

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

пр 7

21

Ч I
БИБ

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

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

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. Къдрева* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *А. Рогачева* Код 28 9535322311 / 5068-7-88
Изд. индекс 11263 Дадена за набор на 12. XI. 1987 г. Подп. за печат на 10. III. 1988 г.
Излязла от печат на 20. III. 1988 г. 700×100/16 Тираж 550 Печ. коли 8,88 Изд. коли 11,51 82 Б (05)
Цена 2,98 лв. УИК 18,58 Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев" бл. 5
Поръчка № 2

Пр 4292/88

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 21 · СОФИЯ · 1987

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ — ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ЧИТАЛНА
БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

СЪДЪРЖАНИЕ

Донка Петканова — Апокрифни въпроси и отговори 3
Пейо Димитров — Петър Черноризец 26
Виктор В. Бычков — Эстетические представления в „Шестодневе“ Иоанна Экзарха 50
Имре Боба — Константин Багрянородни за Μδγάλν Μοραβία 67
Нина Георгиева — Житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак като отражение на следкосовския етап от развитието на култа към светеца 80

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Константин Тотев — Темата за Йоан Кръстител в литературата и изкуството на Българското средновековие 94
Мария Шнитер — За някои форми на взаимодействие между официална и народна литература и култура през Късното средновековие 101

ПРЕГЛЕД

Димитринка Димитрова — Кирило-методиевската литературоведска проблематика на Втория международен конгрес по българистика 108

Критика и рецензии

Милияна Каймакамова — Васил Гюзелев. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България (XIII—XIV в.). С., Народна просвета, 1985. 265 с. 110
Николай Дилевски — Петър Атанасов. Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII в. С., Наука и изкуство, 1986. 166 с. 114

БИБЛИОГРАФИЯ

Донка Илинова — Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през второто шестмесечие на 1985 г. 120
А. С. — Съдържание на книги 11—20 от поредицата „Старобългарска литература“. 137

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БИБЛИОТЕКА
СОФИЯ

ЧИ

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

АПОКРИФНИ ВЪПРОСИ И ОТГОВОРИ

ДОНКА ПЕТКАНОВА

Апокрифните въпроси — отговори намират широко разпространение в гръцката, славянската и латинската книжнина. Част от тях са напълно анонимни — разговарящите не са назовани, нито творбите се свързват с авторското име. Друга част съдържат имената на беседващите страни — обикновено отци на църквата. Има случаи, когато цялата творба се приписва на известна личност — Йоан Златоуст, Василий Велики, Ефрем Сирин, Кирил Философ. Възможно е някои отговори да са извлечени от съчиненията на посочените писатели, но обикновено се отнася именно за приписване на творбите на прочут автор, за да се придаде авторитет и достоверност на поднесените „факти“ и тълкувания. Отговорите изхождат от библейските книги, от агиографската литература и много често от апокрифната художествена проза — цитират се или резюмират отделни моменти от нея. Като се имат предвид изворите на тези творби, трябва да се смята, че жанрът възниква след V в. Въпросът за появата, предназначението и състава на първите творби на въпросно-ответната литература още не е задоволително проучен и заслужава специално изследване. Безспорно е, че в славянския свят тази литература е предимно преводна и че прониква рано наред с творбите на апокрифната художествена проза. Най-старите преписи на отделни произведения възлизат към XIII в. Много от преписите са южнославянски, а част от руските съдържат българизми. И при този жанр творбите се приемат най-напред в България и чрез нея се разпространяват в други страни. Тук няма да се занимавам с въпроса за появата и развитието на апокрифните въпроси — отговори, а ще ги разгледам в състоянието, в което ги намираме в достигналите до нас преписи.

Във вида, в който ги познаваме в славянската книжнина, произведенията от разглеждания жанр са толкова различни по обем, по подредба, характер и съдържание на въпросите и отговорите, че не бива да се разглеждат като редакции на една или на две творби. Голяма част от тях са отделни творби, които от своя страна дават варианти по отношение на подбор и подредба на въпросите и отговорите. Всички тези творби очевидно взаимно си влияят или имат общи, по-пространни извори, защото в отделни пунктове имат допирни точки[1]. Многобройните произведения на въпросно-ответната литература трудно

[1] Вж. Преглед на преписи, варианти, издание на текстове, историко-литературни бележки у: Н. Ф. Красносельцев. К вопросу о греческих источниках Беседы трех святителей. Одесса, 1890; В. Мочульский. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893; R. Nachtigal. Ein Beitrag zu den Forschungen über sogenannte Беседа трех святителей. — ASlPh, XXIII, 1901, 1—95; XXIV, 1902, 321—408; И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о новоза-

се поддават на класификация и точна характеристика не само защото са многобройни и всеки препис показва някакво различие, но и защото ги познаваме най-вече в късни преписи.

Известни са следните произведения, които при общи формални белези разкриват различно съдържание и поради това могат да се разглеждат като различни творби: „Въпроси и отговори на Григорий Богослов и на Василий“[2], „Беседа на тримата светители Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златоуст“[3], „Разумник“[4], „Слово за небето и земята“[5], „Указ на Господа наш Исус Христос“[6], „Слово на светия отец Ефрем“[7], „Въпроси от Матея на Йоан Златоуст“[8], „Евангелско тълкувание“[9], „Премъдрост на цар Соломон, син Давидов“[10], „Въпроси на св. Кирил Философ“[11], „Въпроси на Йоан Богослов към Авраам на Елеонската планина“[12] и др.

Наред с апокрифните въпроси и отговори се разпространяват и такива, които не се смятат за апокрифни и се използуват от църквата за догматическо и религиозно-историческо знание. Такива са например: „Въпроси на

ветных лицах и событиях. СПб., 1890, 113—135, 378—402; А. И. Яцимирский. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. Х. Апокрифические вопросы с ответами. — Изв. ОРЯС, т. 15, 1910, № 1, с. 25 сл.; Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970 (фотот. изд.), 257—272; К. Радченко. Zur Literatur der Fragen und Antworten. — ASlPh, 25, 1903, 614—620; A. de Santos Otero. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. — 2.Patristische Texte und Studien, Bd. 23. Berlin-New York, 1981, 196—222. Тук авторът изброява 120 описани преписа на „Беседа на тримата светители“, без да прави разграничение между редакциите, а и не всички творби трябва да се причислят към Беседата.

[2] Намира се в Симеоновия сборник, известен в руски препис от 1073 г. (Светославов изборник). Публикуван от И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о новозаветных лицах . . ., 117—119, също в изданията на Изборника.

[3] Три варианта издава И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 378—396, други вж. у Nachtigat. Цит. съч., и у Р. Вяземский. Беседа трех святителей. Памятники древней письменности. Т. 3, 1880, вып. 1, 88—123; други два текста у Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, II. М., 1963, 429—438. Творбата дава множество варианти и се явява под различни заглавия. Една версия под заглавие „Въпроси и отговори на някои старци за нещата“ издава G. Polivka. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. — Starine, 21, 1889, 197—201. Други издания: Г. Поливка. Цит. съч., 202—206 (превод на съвременен български език у мен — Апокрифи. С., 1981, 331—335), заглавие: „Сказание за премъдростта на Григория, Василия и Йоан Богослов“; А. Н. Пыпин. Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862, 169—174.

[4] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, 259—264 (по Ловчанския сб. от 1628 г.). Друга редакция у Н. Начов. Тиквешки ръкопис. — Сб. НУ, 8, 402—405. По-разширена у Б. Цонев. Опис II, 333—338 (по сб. от XVIII в.), St. Novaković. Bugarski zbornik, pisan prošloga vieka narodnim jezikom. — Starine, 6, 47—55.

[5] Ст. Новаковић. Примери књижевности и језика. У Београду, 1904 (3 попр. изд.), с. 526. По-обширен у Г. Поливка. Цит. съч., 208—211.

[6] Панагюрски сб. № 433, НБКМ, XVI в., л. 50—58 б. Превод с бележки у мен в: Апокрифи, 340—342, 411—412. По Ловчанския сборник откъс публикуват Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература. С., 1922, с. 363. По руски препис в Измарагд обнародвано от Н. Тихонравов. Памятники, II, 446—447.

[7] Ст. Новаковић. Примери . . ., 526—528. По-обширна редакция у: Н. Тихонравов. Памятники . . ., II, 448—454. Друго кратко у Г. Поливка. Цит. съч., 206—207.

[8] Н. Тихонравов. Памятники . . ., II, 454—457, същото в Ловчанския сб.

[9] Г. Поливка. Цит. съч., с. 212, по текст от XVII в.; К. Куев. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 392—400.

[10] И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 396—402.

[11] Б. Ангелов и М. Генов. Цит. съч., 362—363 (по Ловчанския сб. от 1618 г.).

[12] И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 311—314. Друг текст у Н. Тихонравов. Памятники . . ., II, 197—210. Трета редакция в Панагюрски сб., л. 117 и др.

Антиох княз и отговори на Атанасий Александрийски"[13], „Въпроси и отговори на Анастасий Синаит"[14] и др. Често апокрифните и неапокрифните въпроси и отговори стоят в сборниците редом един до друг, тъй като разлики между тях във формално отношение няма. Освен това и едните, и другите се свързват с авторитетни автори и третират библейски теми или „световни" проблеми. Някои творби и в науката са спорни, например едни учени смятат отговорите на Атанасий към княз Антиох за апокрифна творба, други — не.

В българската книжнина най-пълни сбирки с произведения от разглеждания жанр се намират в Иван-Александровия сборник от 1348 г. (тук са събрани творби с апокрифен и неапокрифен характер), в Панагюрския сборник № 433, НБКМ от XVI в. (изключително с апокрифен характер), в Ловчанския сборник от 1618 г. (с неизвестно днес местонаходище).

Във формално отношение въпросно-ответната литература показва единство. Направо, без повествователна част (в изключителни случаи с няколко встъпителни изречения), се започва с означение: *въпрос,* след който следва *отговор,* или: „(име) рече" — „име рече" (в смисъл отговори). В редки случаи въпросите и отговорите се означават с: „речи ми" — „рече"[15].

Редуват се въпроси и отговори обикновено без никаква система, без определяне на мястото или на времето на разговора. Всеки въпрос – отговор представлява завършена смислова цялост и в повечето случаи е абсолютно независима от предходната или следходната. Творбите представляват особен род диалози, при които няма действие, не се разкрива сюжет, нито отношение между разговарящите страни. Отделните смислови цялости (въпрос – отговор) не са свързани с последователност на времето, нито с едно събитие. Разполагаме с разсъдъчни творби, които поставят „проблеми", дават „знания" по отделни въпроси или обясняват алегории, изпробват бързината на ума. При всички случаи те действуват на разума и го обогатяват, затова може би една от най-интересните комбинации от въпроси и отговори бива наречена „Разумник".

Тези творби съществено се различават от други произведения, в чиято композиция важна роля играе въпросът, като например апокрифният Апокалипсис на Йоан Богослов или Тайната книга на богомилите. Там въпросите са свързани с цялостни действия, с обрисовка на един свят или с проследяването на историята на някакъв обект. Въпросите и отговорите в тях са момент от действието; въпросите играят роля на „подбудител" в разкриването на тайни, те са заинтригуващ композиционен похват за очертаване на картини и събития; отговорите обикновено дават един сюжет, разкриващ се последователно във времето.

Очевидно въпросно-отговорните творби са предназначени за четене. Те разчитат на любознателния читател, заангажират мисълта, при отделни случаи докосват и въображението и нямат нищо общо с театралните диалози, които през Българското средновековие не са познати.

Като се имат предвид типът въпроси, които ги характеризират, творбите въпроси — отговори могат да се класифицират по съдържание. Установяваме следните няколко основни групи творби: 1. Въпроси и отговори с богослов-

---

[13] И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 327—378. Намира се още в Симеоновия сб. от 1076 г. (руски препис), в Иван-Александровия (Лаврентиев) сб. и др. К. Куев. Цит. съч., 217—287 (преписи, издание на текста, бележки).

[14] К. Куев. Цит. съч., 295—321 (преписи, текст, бележки).

[15] Един такъв „въпросник" публикува М. Сперанский. Из области „вопросо-ответной" югославянской письменности. — Сборник в чест на проф. Л. Милетич. С., 1933, 356—357. Той смята, че гръцки текст е преминал на Запад и там под влияние на латинските въпроси — отговори е придобил по-различна форма.

ско-философски характер („Въпроси и отговори на Григорий Богослов и Василий“; „Въпроси на Йоан Богослов към Авраам“); 2. Въпроси и отговори с библейско-историческа тематика (вариантите на „Беседа на трите светители“); 3. Творби с алегорично-тълковно съдържание („Премъдрост на цар Соломон“, „Евангелско тълкувание“, „Въпроси на св. Кирил Философ)“; 4. Творби с културно-историческо съдържание („Указ на господа наш Исус Христос“ и др.); 5. Въпроси и отговори със смесено съдържание („Разумник“, „Слово за небето и земята“, „Слово на светия отец Ефрем“ и др.).

Всяка от известните ни богословско-философски творби от разглеждания жанр е посветена на една тема. „Въпроси и отговори на Григорий Богослов и Василий“ третира проблема за непостижимостта на божествените сили. „Въпроси на Йоан Богослов към Авраам“ поставя въпроси за мъртвите. Един от основните извори на тази творба е апокрифният апокалипсис на Йоан Богослов („Сказание на Йоан Богослов за пришествието господне на земята“). В нея неизвестният автор се интересува познават ли се душите на онзи свят, къде отиват праведните души, какво ядат праведните души, заради какво е дадено богатството на човека — за полза на душата или не, ако се случи на някой християнин да умре сред езичници, ще възкръсне ли заедно с християните, ще отговаря ли епископът за греховете на хората при страшния съд и пр. Този апокриф има множество редакции(български, сръбски, руски), в тях забелязваме съкращаване и разместване на въпроси и отговори, но общият профил на творбата се запазва, нови теми не се застъпват.

Извънредно популярно произведение с библейско-историческа тематика е „Беседа на трите светители“. Между многобройните издадени и неиздадени текстове не се срещат абсолютно еднакви. Въпросите са така комбинирани и подредени, че при всеки препис може да се говори за друга редакция, за нов вариант и дори за нова творба. Съответно с тази свободна редакторска и компилаторска работа е и разнообразието от заглавия. Всеки препис от Беседата се отличава от другите по брой на въпросите, по подредбата им, понякога по съдържанието на отделните въпроси или отговори. Възможността за вариране е заложена в природата на жанра. Казаното важи за всички творби на апокрифните и неапокрифните произведения във форма на въпроси и отговори. Поради отсъствието на логическа връзка между отделните смислови цялости (въпрос — отговор) те са много *лабилни* — могат да отпадат, да се разместват, в творбата могат да се добавят нови въпроси от други извори. Затова трябва да се предполага, че както на гръцка, така и на славянска почва всеки преводач или преписвач използува възможността за комбинации. В разнообразието от редакции и варианти Беседата обаче запазва основния си характер — въпросите са приблизително от един и същ тип, те изискват отговор, свързан преди всичко с героите и събитията на старозаветните и новозаветните книги. Въпросите и отговорите с друго съдържание са твърде малко.

Някои отговори на пряко зададените въпроси са лаконични, делови, категорични с претенция за достоверност. Други са по-обстойни, в отделни случаи представляват кратки разказчета. Често старозаветните и новозаветните книги не дават конкретен материал за отговор на поставените въпроси, затова те се вземат от апокрифната литература, която изобилствува с любопитни подробности. Личат следите на апокрифната Палея, на апокрифните евангелия, на апокрифния апокалипсис на Йоан Богослов, на разказа за откриването на „честния кръст“ от царица Елена и други творби на демократичната литература. Следователно подобно на повествователните апокрифи Беседата допълва „познанията“, които дават библейските книги, като поднася синтезирано, извлечено от няколко източника „знание“ по редица въпроси.

В някои от вариантите на „Беседа на тримата светители“ се намират алегорично-тълковни моменти. Обстоятелството, че са ограничени по брой и не дават облик на творбата, ни кара да мислим, че първоначално Беседата не е съдържала такива въпроси — отговори. По-късно в процеса на преписването ѝ, когато се разширява или търпи вътрешни разместванія, в нея проникват моменти, взети от друг тип творби, които съдържат само алегорични изрази и изискват тълковен отговор[16].

Ако си представим, че Беседата е използувана от двама души, единият от които е трябвало да чете въпросите, а другият да отговаря, или е в ръцете на учител, който поставя въпроси на учениците, тогава става ясно, че някои от въпросите изискват точен отговор в резултат на прочетена литература. При липса на правилен отговор писаният текст го дава и по такъв начин се проверяват и допълват познанията. Друга част от въпросите обаче са във форма на загадка и изискват от този, който ще отговаря, не само знания, но и досетливост и съобразителност. Те сякаш имат задачата да тренират отговарящия в находчивост и бързина на ума. Такива са например следните въпроси: „Кой град стои, а път към него няма? *Отг.* Ноевият ковчег, който стои върху водата.“; „Кой, като остаря, пак влезе в майчината си утроба? *Отг.* Адам от земя се взе и пак в земята отиде.“; „Гробът вървеше, а в него мъртвецът пееше. *Отг.* Пророк Йона в кита се молеше.“ Няколко от въпросите-гатанки не са свързани с Библията; на тях ще имаме възможност да се спрем по-нататък.

При някои моменти от „Беседа на тримата светители“ може да се установи намесата на славянски книжовник. Това е станало или при превода на творбата, или в процеса на разпространението ѝ. Например в една от редакциите се чете въпрос: „При которомъ царѣ Христосъ потяжатель бивъ, или в котwрой странѣ?“ Отговорът гласи: „Прї Августѣ царѣ: по всей земли не бѣ кто безъ работы, по всему царству тому: яко самъ владика при том царѣ потяжатель бывъ, въ денъ дни изыде владыка во Вифлиомъ, wбрѣ_те человека на пути, орюща на едину страну прелагаше землю, но wбхождяще землю окрстъ: и видѣвъ Господь яко провожаше и прїятъ Господь в руку свою рало, и устроивъ Господ :г: [3] бразды, и призвавъ, дасть ему рало: устроивъ Господь. W дивное чюдо како прї Августѣ цари тяжатель явися Господь.“[17]

Едно текстологическо сравнение с повестта на поп Йеремия за кръстното дърво, а именно с епизода „Как Исус орал с плуг“, показва съвпадение по съдържание, а на места и по език. Друга творба, в която се разказва за орача Христос, засега не е известна[18]. В такъв случай цитираният въпрос и следва-

---

[16] Че става дума за смесване на два типа творби от един и същ жанр, проличава и от следното наблюдение: обикновено формата на поставяне въпросите и даване на отговорите е: „Григорий рече“, „Йоан рече“, „Василий рече“. Тях можем да смятаме за присъщи на първичната редакция на творбата. При алегорично-тълковните моменти формата често се сменя: *въпрос—отговор* или *въпрос—тълкување*. Обяснението е, че въпроси — отговори механично са се пренасяли от един вид творби в други.

[17] И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 379—380 (текстът е без заглавие и без назоваване имената на разговарящите).

[18] За справка привеждам съответния момент от „Повест за кръстното дърво“: Тук се казва, че при Август цар, който прокарвал пътища и строил крепости „по цялата земя“, „ꙗко тогда не беше никто без работи. Въ то врѣмѧ ꙗко і сьмь владыка прїи томь цари потяжатель бѣ. Вь един же дьнь идеше Iсоусь вь Вытлѣwмь и wбрѣте человѣкъ wрѫща и на единоу странѫ землѫ улагающа и wбьходоуща землѫ. И видѣ господь, ꙗко дань провьждаеть, и приемь рало в рѫцѣ своеи и устроивъ .г. бразды и прогнавь дасть емоу. Wле дивное

щият го отговор в Беседата са свързани с „Повест за кръстното дърво“ от поп Йеремия. Това от своя страна показва, че са славянска вметка в преводния текст, направена след X в. (на българска или на руска почва). Този факт е твърде важен с оглед на делото на българския писател Йеремия. Той красноречиво говори за популярността на неговите творби[19].

Като се изхожда от характера на въпросите и отговорите, може да се допусне, че Беседата е служела освен като четиво, още и като средство за забава[20].

Между творбите от разглеждания жанр извънредно интересни от литературно гледище са и *алегорично-тълковните*. В тях могат да се срещнат въпроси от рода на тези в „Беседа на тримата светители“ — пряко поставени и свързани с определени моменти от библейската история, но отношението тук е обратното — тъкмо те са малко и не определят профила на творбата, а ред творби изобщо не съдържат такъв тип въпроси.

Тук част от изреченията, отбелязани като *въпрос,* нямат въпросителна форма. Те са образни алегории, които в *отговорите* се тълкуват. При това алегориите и тяхното тълкуване са свързани с най-различни въпроси: етични, философски, библейско-исторически, битови. Взети са от иносказателни разкази, от Евангелието, от мъдростите на Стария завет, стихове от Псалтира. Някои въпроси имат характер на забавни гатанки или на поучителни пословици не без връзка с фолклорното наследство.

Една алегорично-тълковна творба, известна днес в 24 преписа (вж. К. К у е в. Иван-Александровият сборник, 392—397), е „Евангелско сказание и тълкувание“. То се приписва ту на Василий Велики, ту на Йоан Златоуст не само поради широката известност на тези автори, но и поради популярността на творба като „Беседа на тримата светители“. Най-често обаче съчинението се разпространява анонимно (заглавията и тук предлагат разнообразие) и няма нищо общо с Беседата. В него се тълкуват евангелски притчи и изрази. Броят на тълкуваните алегории почти във всеки препис е различен. В издадения от Поливка текст те са 14; в друг препис (у К у е в № 8) притчите са 8; в трети срещаме 12 въпроса и тълкувания (у К у е в № 11) и т. н. Преписът в Иван-Александровия сборник предлага една от най-пълните сбирки с притчи и тълкувания — 19 на брой.

чудо, како пришедь господь не минѫ своихь луди, нѫ тегар ѩви сѧ!“ (по Берлинския сборник, V. J a g i c. Novi prilozi. . ., Starine 5, 1873, с. 78).

[19] Смятам, че във връзка с Йеремиевата повест стои и въпросът: „Кога Исус рече: „Блажени са, които ме видяха и повярваха, триблажени са, които ме чуха и повярваха“. *Отг.* „Когато Авгар княз, като чу за Исус, че прави големи чудеса в Йерусалим, изпрати своя пастир Лука . . .“ (И. Я. П о р ф и р ь е в. Цит. съч., с. 379). Целият пасаж и по съдържание, и по отделни изрази съответствува на Йеремиевата редакция на легендата за цар Авгар и Исус, а не на отделно разпространяващия се разказ „Послание на цар Авгар до Исус“, в който липсва: „Блажєнн вндѣвше мѧ. . .“ и сведението, че Лука напуска Авгар и става ученик и евангелист на Исус.

Може да се постави въпросът, дали в случая става дума за добавки в „Беседа на тримата светители“ въз основа на Йеремиевата творба, или за лично участие на поп Йеремия в редактирането и допълването на Беседата. Засега приемам първото предположение, защото в Погодиновия индекс не се цитира творба на поп Йеремия във форма на въпроси и отговори; не се споменава такава творба и в Киприяновия индекс. Списъкът на отречените книги в Кириловата книга (1644), в който въпросите и отговорите се приписват на Йеремия „болгарский“, е късен, затова не бихме могли безрезервно да му се доверим. На това известие трябва да се гледа като на свидетелство за популярността на Йеремия като създател на апокрифи.

[20] В научната литература е обръщано внимание на това, че един от подобните латински паметници носи заглавието „Монашески шеги“ (вж. И. Н. Ж д а н о в. Беседа трех святителей и Joca monachorum. — ЖМНПр, 1892, януари, с. 157 сл.).

Притчите не се тълкуват като цяло със своите основни поуки, а се раздробяват на елементи — във всеки предмет се вижда алегория. Ето една от най-кратките двойки въпроси — отговори за пример. „Защото тази секира лежи при корена на дървото. И всяко дърво, което не ражда плод добър, посича се и в огъня се хвърля. *Отг.* Коренът е вярата, а дървото са хората, секирата е смъртта, а огънят е вечната мъка“ (№ 8 по изданието на К. К у е в, с. 398).

Обширно и интересно по съдържание алегорично-тълковно произведение е „Премъдрост на цар Соломон, син Давидов“. Тук се тълкуват или обясняват алегории от библейски и извънбиблейски източници. Широко място се пада на въпросите-гатанки. Привеждам за образец няколко примера от творбата в превод: „*В.* Премъдростта си съгради храм. *Отг.* Премъдростта е Христос, а храмът Богородица“; „*В.* Сине, пий вода от своя кладенец, да не се излива твоята вода в чужди източници. *Отг.* Не твори блуд с чужди жени, за да не блудствува твоята жена с чужди!“, „*В.* Ще има в ливадата утеха за овцете. *Отг.* Ливадата е раят, утехата райската храна, а овцете верните, които работят на бога“; „*В.* Какво е: дървен ключ, меден катинар, заекът избяга, а ловецът потъна? *Отг.* Заекът е Мойсей, а ловецът цар Фараон.“[21]

Алегорията, която се тълкува, сама по себе си предизвиква любопитство, кара читателя да се замисля и да „открива“ скрития ѝ смисъл. Така е могъл да упражнява ума си или просто да се забавлява, защото при редица случаи не става въпрос за поднасяне на определено знание, а за остроумно намерена алегория-гатанка. Някои алегории през средновековието получават трайно съдържание и се превръщат в символи, които могат да се открият и в живописта, и в поучителната литература. Интересът в творбите въпроси — отговори към алегорията и символа отразява една от основните особености на християнското средновековие.

Гатанките в „Беседа на тримата светители“ и в тълковно-алегоричните творби са особено интересен момент, защото бележат една страна от *взаимодействието между фолклор и литература*. От въпросите-гатанки в тези произведения може да се отдели един слой, който има народен характер. Това са преди всичко онези, чийто отговор не е свързан с лица и събития от Библията и няма религиозна същност; по алегоричен начин се подсказва за неща от обективния свят, които обкръжават човека и с които той е тясно свързан. За отвлечени понятия се говори с познати, земни образи, взети от природата и ежедневието. По всяка вероятност народен произход има гатанката от „Премъдрост на цар Соломон“ за името на човека: „*В:* Що е: от земя невзет, от майка нероден, от баща не посят, а е човек? *Отг.* Името на човека.“ Въпросъс за човешкото име е една от постоянните загадки за човечеството. Типологически сравнения могат да се направят въз основа на запазените и употребявани днес гатанки, повечето от които са стари. Само в сборника на Ст. Стойкова „Български народни гатанки“ (С., 1970) в раздела „Абстрактни понятия“ срещаме 9 гатанки за името между няколко за времето и още няколко единични за други понятия. Сред българските народни гатанки не се намира подобна на книжовната, която цитирах, но от изобилието на фолклорни гатанки за човешкото име е ясно, че човекът се е замислял често за името. В такъв случай трябва да се смята, че името на човека е привличало вниманието от далечни времена и загадката в „Премъдрост на цар Соломон“ навярно има пряка връзка с народното мислене.

---

[21] По И. Я. П о р ф и р ь е в. Цит. съч., 396—402. Неправилно тази творба тук е поставена под заглавие „Беседа на тримата светители“, макар че тя си има заглавие и в нея не се споменава нито едно име на светителите.

От разгледаните произведения могат да се извлекат още няколко гатанки, свързани с предмети, които във фолклора неведнъж са били обект на внимание — небесните светила, месеците в годината, деня и нощта. Ето ги: „*В.* Какво е: двама стоят и двама се разминават? *Отг.* Небето и земята стоят, а луната и слънцето вървят и се разминават."; „*В.* Що е: котел, и ковяха в него 12 ковачи, и един друг не се чуваха? *Отг.* Котелът е годината, 12-те ковачи месеците в годината, единият на другия гърма не чува" (Порфириев. Цит. съч., с. 396); „*В.* Кои двама противници се борят? *Отг.* Денят и нощта"[22]

Напомня народната гатанка със своята образност и следният въпрос: „Що е: бял щит, а на белия щит бял заек, прелетя орел, взе заека, и го отнесе в небето, и остана на онова място сова? *Отг.* Белият щит е светът, заекът е правдата на земята, отиде правдата на небето, а кривдата — сова, остана на земята" (Порфириев, с. 400). Същата алегория с почти същото й тълкуване срещаме в един от разказите за Соломон в Тълковната палея. Персийският цар Дарий задава на Соломон „гатанка", а един от демоните на Соломон я тълкува[23]. Може би гатанката във въпросно-ответната литература е заета оттук, а може би и от друг източник. Интересното е, че се среща в различни по жанр книжовни творби. В разказа за Соломон тя има за цел да изпробва ума на противниковата страна. В нея се съдържат представи за животните, които се превръщат в символи както в приказките за животни. Отразена е и прастарата идея за белия цвят като символ на светлината и на красотата. Освен това срещаме идея, която импонира на изтерзания, огорчения човек — възгледът, че няма правда на земята, че на нея владее кривдата.

Впечатление на народни гатанки оставят и следните три въпроса в един от вариантите на „Беседа на тримата светители": 1. „*В.* Коя майка изяжда своите деца? *Отг.* Морето приема в себе си реките." В южнославянски варианти, а също така в „Разумник": „Коя майка суче децата си? *Отг.* Морето суче реките", което е още по-сбразно и точно като наблюдение. 2. „*В.* Един цар има много слуги, а неговите слуги нямат в себе си оръжие, само по една стрела в тялото; стрелят, а стрелите не събират? *Отг.* Царят е пчелата-майка, а неговите слуги — пчелите, имат в себе си по едно жило, което изпущат, но отново в себе си не го прибират." 3. „*В.* Стои дъб без вейки и без корен, дойде при него някой без крака и взе го без ръце, и го отряза без нож, и го изяде без зъби? *Отг.* Дъбът е човекът, смъртта идва при него без нозе и го заколва без нож" (Тихонравов, II, с. 437). Оттук се разбира, че смъртта е невидима и неосезаема, убива и яде не както хората — с нож и зъби. Подобна представа за смъртта се съдържа и в българските народни гатанки, без да говорим в случая за пряко влияние от страна на апокрифната литература, а за типологическа близост: „Не го видиш, не го чуеш, в трап те събаря."[24] Представата за унищожаване и изяждане без обичайните земни средства се съдържа в едно народно баене, но тук не става дума за умъртвяване на човека, а за унищожаването на ỳроки: „Торнала йе бяла Рада, та васьодна бяла коня, та утидя в равну поля, та фатила беляк зайка, без нож го заколила, без уста го е изяла и без огън го изпекла. . ."[25] Унищожаването на този ма-

---

[22] Polivka. Цит. съч., с. 198. Често се среща в Беседа . . ., а също така и в Разумник, напр. вж. у Б. Цонев. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, с. 338; тук в малко по-друга редакция — „Кои са два борца борат от века и до века? — Днъ и нощъ се борятъ."

[23] Цикълът разкази за Соломон са издадени от Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. М., 1863, 259—272. Въпросният разказ в превод у Д. Петканова: Апокрифи. С., 1981, с. 119.

[24] Ст. Стойкова. Български народни гатанки. С., 1970, с. 529.

[25] Сб.НУ, 14, с. 103 (от Смолянско).

гически заек е изразено по същия начин, както в горната гатанка, дори част от израза — „без нож го заколила“ — съвпада. Това българско народно баене по всяка вероятност е повлияно от апокрифните молитви, които от своя страна имат връзка със старовавилонските и асирийските заклинания. В една молитва против нежит намираме почти същите изрази — унищожаване без материални и човешки средства. Така е, защото се разчита на невидимите добри демони или на божествата, които имат по-силни средства от хората, или се има предвид силата на словото. Тези, които по необикновен начин унищожават нежита, са наречени „слепи пастири“; какво е точното съдържание на този образ, днес е трудно да се каже. А ето и самата молитва: „Нежит падна от небето, слепите пастири го видяха, без крака го гонеха, без ръце го уловиха, без въже го вързаха, без нож го заклаха, без огън го изпекоха, без уста го изядоха.“[26] Този тип нехристиянски представи трябва да са се създали в далечната древност. Устойчивите изрази, които срещаме в различни по жанр произведения, отвеждат към фразеологичната устойчивост на кратките народни жанрове.

Към народната гатанка насочва не само образността и съдържанието на цитираните *въпроси,* несвързани нито с историята, нито с философията на религията, но и формата им. В редица случаи те започват с типичното за гатанката начало: „Що е (**что есть**)“. Можем да предполагаме, че някои от цитираните гатанки са заети от фолклора и пренесени в книжовните творби във форма на въпрос и отговор — тълкуване. Заемането е най-простото отношение между фолклор и литература, което се осъществява постоянно в историята на духовната култура. В случая допускаме и друг тип по-сложно отношение на фолклора с литературата. Народната гатанка е много стар жанр. Когато възникват въпросно-ответните творби, гатанката е културно достояние на народите. Тя става модел за създаване на нови гатанки с ново съдържание, свързано с християнската образност и със сюжетите в Библията. Трябва да се предполага, че някои от гатанките в апокрифните въпроси — отговори се създават по този модел. Например: „Що е: от земята пет, а от морето две? *Отг.* Пет хляба и две риби благослови бог“ (П о л и в к а, Starine, 21, с. 200). Задържа вниманието още използуването на сравнения като заек — ловец (за Мойсей и фараона), уподобяването на Ноевия ковчег с град, към който няма път и пр.

Въпросите — гатанки показват наблюдателност, образно художествено мислене. Независимо от това, коя от тях е синтез от притча, коя е заета от фолклора и коя е създадена по подражание на народни гатанки, те несъмнено имат не само занимателно, в отделни случаи и познавателно значение, но притежават и художествена стойност.

Известно е, че повествователната апокрифна литература оказва силно влияние върху фолклора — както върху поезията, така и върху прозата. В народното творчество на много народи се откриват отделни апокрифни сюжети, епизоди, мотиви, идеи и представи. Апокрифната литература обаче оказва известно влияние и върху кратките фолклорни жанрове. Поставих вече въпроса за взаимните влияния и типологическите близости между баяния и апокрифни молитви[27], гадателни книги и народни гадания[28]. Не остава извън влиянието на апокрифите и народната гатанка. Този въпрос

[26] Намира се в сб. № 273, XVII в., НБКМ. Публикувана е от Б. А н г е л о в и М. Г е н о в. Стара българска литература. С., 1922, с. 368 (с паралелен превод).

[27] Д. П е т к а н о в а. Фолклорът и апокрифните молитви. — Бълг. фолклор, 1976, № 2, 28—40.

[28] Д. П е т к а н о в а. Гадателните книги и фолклорът. — Старобълг. лит., 18, 1985, 47—57.

възниква пред Л. Садник във връзка с изследването ѝ на южнославянската гатанка[29]. Тя забелязва, че в българските народни гатанки небето е представено: като лист — според нея първоначално се е мислело за пергаментен лист (Цит. съч., 30—33), който покрива земята; като таван (пак там, с. 71), плоча, кожа (пак там, с. 81), или риза (75—76), което води до апокрифни представи за небето като твърда покривка над земята или до идеята за божията мантия. В българската гатанка се среща и представата за звездите като неподвижно и здраво закрепени на небето. Тя според Садник също има съответствие в апокрифната литература (с. 71). Изследвачката има предвид апокрифите като цяло, но между тях и „Разумник", и „Беседа на тримата светители", където се откриват същите представи. Смятам, че това мнение е основателно. Не сме в състояние да установим от коя творба представите преминават в народното съзнание. Това обаче не е и нужно, тъй като апокрифната литература с многобройните си творби действува върху читателя и слушателя комплексно. Не можем да се съгласим само с твърдението, че уподобяването на небето със син вир (в гатанката „Син вир дъно няма") има също литературен произход (с. 32). То произхожда от живота. Приведените примери от Библията и от апокрифите, че небето и земята са станали от вода, едва ли могат да формират това сравнение.

Ако продължим изследването на въпроса апокрифи — народна гатанка, ще установим, че някои устно битуващи и записани в народна среда гатанки всъщност са заети от апокрифите. Те са малко на брой, затова може да се каже, че преливането на гатанки от литературата във фолклора е ограничено, но все пак е показателно. Както се заемат от апокрифите в народната поезия и проза мотиви и идеи (с промени или без съществени промени), така се усвояват от народа по книжовен път готови загадки и се вливат в народното творчество с малки промени. Засега открихме няколко примера. Гатанка от Банат гласи: „Еднаж се й родил, два пъти й умрял? — Лазар."[30] Не е трудно в нея да се види следният въпрос от „Беседа на тримата светители": „Кой два пъти смъртта вкуси? *Отг.* Лазар" (среща се в почти всички варианти). А следните две гатанки, записани в различни краища: „Не се е родил, а па е умрел."[31] и „Кой се е родил на овай свет без татко и без майка?"[32] (с отговор „Адам"), са народни редакции на въпроса от Беседата: „Кой не е роден от човек и кой не е умрял? *Отг.* Адам не е роден, а Илия не е умрял" (И. Я. Порфириев. Цит. съч., с. 393); в друг вариант: „Кой не е роден от майка? Отг. Адам."[33]

* * *

Заслужава да се обърне специално внимание на една алегорично-тълковна творба, която засега е известна само в един български препис — „Въпроси на св. Кирил Философ", поместена в Ловчанския сборник[34]. По съдържание тя е изолирана от „Премъдрост на цар Соломон" и други подобни творби. Онова, което прави силно впечатление в нея, е,че тук въпросите представляват алегорични сентенции — пословици, които се тълкуват в духа на христи-

---

[29] L. Sadnik. Südosteuropäische Rätselstudien. — Wiener slavistisches Jahrbuch. Ergänzungsband 1. Graz-Köln 1953, 185 S.

[30] СбНУ, 51, с. 340.

[31] СбНУ, 51, с. 341, от Банат.

[32] СбНУ, 9, с. 207, от Щип.

[33] Г. Поливка. Цит. съч., с. 205.

[34] Публикуван от Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература. С., 1922.

янската нравственост и идейност. Отговорите обикновено са неубедителни, понякога нелогични, представляват не особено сполучлив опит да се внушава християнска идеология с помощта на поетични алегорични изрази. Ако се изхожда само от тази творба и нейното „авторство", може да се мисли, че тя е оригинално българско произведение, създадено въз основа на българското народно творчество, защото част от пословиците имат безспорен фолклорен произход. Но въпросът едва ли стои точно така. Всички пословици в Ловчанския сборник се откриват в един обширен свод от въпроси и отговори, който по съдържание принадлежи към смесения тип въпросно-ответни творби и ми е известен в един препис без заглавие от Панагюрския сборник № 433, НБКМ от XVI в. (л. 52б—58б). Сравнението между двата ръкописа показва, че въпросите — пословици съвпадат напълно по форма. Творбата в Панагюрския сборник е или превод от гръцки, или българска компилация въз основа на няколко по-рано преведени творби. В такъв случай пословиците в нея са преведени или са вмъкнати в преводното съчинение от български преводач. Що се отнася до „Въпросите" на св. Кирил, те са *извлечение* от някой препис на по-обширната творба в Панагюрския сборник. Съставителят е подбрал *главно* въпроси-пословици и е създал алегорично-тълковна творба, каквато изворът му не е. Тъкмо той е приписал тази подборка *въпроси* на Константин-Кирил и това е показател за авторитета на славянския учител като мъдрец.

Натъкваме се на популярни навярно в целия Балкански полуостров пословици, някои от които и до днес са живи в народната реч. Ето по-ярките от тях: „Бързата кучка слепи ги ражда", „Всяко животно подобното си обича", „Два пъти мери, един път режи", „Който има много пипер, и в зелето си сипва", „Благо яде човекът, а горчиво излиза от него", „Викат свинята на желъд, а тя отива в лайната"[35].

Всички въпроси — алегории са с конкретна, взета от природата образност, присъща на фолклора. В някои от тях има дори натурализъм. По синтактична конструкция сентенциите съвпадат с народните пословици (очевидна е тяхната двучленност). В такъв случай имаме основания да твърдим, че повечето от сентенциите — алегории в творбата са заети от устната реч. Използувани са онези пословици, които са били разпространени през Средновековието и са приели характер на всеобща мъдрост. Следователно съчинението „Въпроси на Кирил Философ" и неговият извор се явяват едни от редките средновековни паметници със записани народни балкански пословици.

Във фолклористиката е изразявана неведнъж мисълта за устойчивостта на пословицата. Нейната устойчивост по форма и по съдържание се дължи на краткостта ѝ и на значителната мисъл, която изразява. Разгледаните творби са доказателство за това. Записаните преди XVI в. пословици запазват своята формална устойчивост до днешно време. Почти без промени намираме у П. Р. Славейков някои от тях: „Кучката бързо ражда, затуй слепи добива кучетата си"[36], „Дваж мери, веднаж режи" (с. 169), „Който има много пипер, той туря и на зелето си" (с. 261).

Пословиците в посочените ръкописи са интересен пример и за преосмислянето им в средновековен християнски дух, за възможността пословицата да се тълкува по различни начини. Това е една от причините за нейното дълголетие.

---

[35] Вж. приложението, въпроси № 53, 54, 57, 58, 61, 42.

[36] П. Р. Славейков. Български притчи или пословици и характерни думи. С., 1972, с. 275.

* * *

Свое място, без връзка по съдържание с други творби, заемат и въпросите — отговори с културно-историческа тематика. Тук най-напред заслужава вниманието на изследвача „Указ на господа наш Исус Христос", тъй като има основание да се смята за побългарена творба. Среща се в южнославянски преписи (самостоятелно или в комбинация с „Разумника"), а в един руски препис, издаден от Н. Тихонравов (по Измарагд от XVI в.), се натъкваме на българизми. Най-старият засега известен препис е сръбски от XV в.[37] Ако се изхожда от някои моменти от съдържанието, творбата трябва да се датира в края на XIII или в началото на XIV в.[38] Че творбата е минала през една българска обработка, проличава най-вече от съдържанието ѝ. Тук се поставят няколко въпроса за верите и народностите: кои са трите царства, кои са знаците на народите, кои са правоверните книги, как се заченаха правоверните народи, откъде се заченаха неверните народи. Навсякъде българите се посочват в най-благоприятен смисъл и се очертават като богоизбран народ, който заема предно място между православните народи. Три са царствата в света като света троица в небето: гръцко, българско и иверско (в някои преписи аламанско). В творбата са изредени правоверните и полуверните народи и са посочени знаците на народите. Тези моменти са интересни като исторически извор. Те са показател за знанията на средновековния българин за народите и представите му за тях. Тук са споменати почти всички славянски народи: сърби, руси, хървати, чехи, поляци; известни са балканските народи: гърци, албанци, власи , унгарци; споменати са и турците, които са заплаха за Балканите. На българския книжовник са познати ред древни народи, които през Средновековието продължават да играят политическа или културна роля: евреи, сирийци, египтяни, ивери (грузинци), арменци. От западноевропейските народи са известни главно германските: немци, аламани, саксонци, франки. Известни са и някои тюркски народи — кумани, татари, и още няколко неизвестни народа, може би с погрешно предадени названия.

Като всички творби от жанра на въпросите и отговорите и тази търпи промени. В различните преписи е различен броят на правоверните народи — 5 или 9; някъде те са наречени „правоверни"; другаде „православни"; различен е и броят на правоверните книги; различен е редът на народите или царствата. Често от творбата се преписват отделни части, които се разпространяват самостоятелно, разместват се местата на въпросите. Една бъдеща задача на научното проучване е да се установи първичният текст. Вариантът, който предлагам в „Апокрифи", е опит да се установи първоначалната форма на произведението, но не и първоначалният текст.

* * *

Най-интересни за широк кръг читатели са творбите въпроси — отговори със смесено, разнообразно съдържание. Като се изхожда от българската книжнина, трябва да се каже, че между тях най-важно място се пада на „Ра-

---

[37] Съединен е с други въпросно-отговорни произведения и е издаден от Н. Тихонравов. Памятники . . ., II, 439—442.

[38] В превод на съвременен български език вж. творбата в: Апокрифи. С., 1981, 340—342, бележки 411—412.

зумник„. Справедливо той се определя като „народна книга“ с „енциклопедически характер“[39].

Групата преписи, които могат да се подведат под названието „Разумник“ (съдържат един и същ кръг въпроси — отговори и в еднакъв смисъл, но в различен брой), носят различни заглавия: „Разоумник ѡ всем ѕпросе“ (Тиквешки сб.); „Разоумник се же есть оучитель въсѣм словесемь Господа нашего І҃с Х҃а“ (Букурещки сб., описан от А. И. Яцимирский. Славянские рукописи румынских библиотек. Спб., 1905, с. 845); „А се разѕмникь. Въпроси Іѡана и Василіа, и Грігоріа“ (Софийски № 309, НБКМ, XVI в.); „Въпрос ѿветъ великаго Василиꙗ, Григори Богослова, Иѡана Златоѵста ѡ васаком разѕме“ (ркп. №705, Б. Цонев. Опис II, с. 233, същото и на Новаковичев ркп. от XVIII в.). На Ловчанския препис не знаем точното заглавие, защото началото му липсва.

От всички преписи най-обширен е издаденият от Новакович български текст, който съдържа 128 въпроса и отговора, при това последният му лист (или листи) е откъснат. В сб. № 705 въпросите са 106 (някои от Новаковичевия сб. липсват, но нови няма). Тези обширни текстове произхождат от по-стари, но онези преписи, които са съхранени, са по-кратки редакции. В Тиквешкия сборник не е ясно колко са въпросите, понеже два листа от творбата са изчезнали. В Ловчанския сборник въпросите са само 65. Те съвпадат, общо взето, по ред и смисъл с текстовете от XVIII в., но въпросите, следващи този за произхода на Ева (№ 65), са съкратени.

Засега най-старият препис на „Разумник“ е от XV в., представен в Тиквешки ръкопис. Във всички преписи присъствува думата „Разумник“ или „разум“, но в някои от тях, както се вижда, са посочени и имената на тримата светители. Това е показател, че „Разумник“ има генетическа връзка с Беседата. Към този извод води и фактът, че част от въпросите и отговорите от Беседата тук се повтарят.

„Разумник“ обаче показва различия, които са основание да не го разглеждаме просто като редакция на Беседата, а като самостоятелна и обмислена комбинация от въпроси и отговори.

1. Според наблюденията на Й. Иванов редакцията, която той публикува в препис по Ловчанския сборник, се отличава с много „правилна композиция“ и в това отношение надминава гръцките преписи[40]. В нейната постройка се забелязва логика, прегледност. Започва се със създаването на земята, след това се говори за сътворения свят през следващите дни, преминава се към историята на човешкия род и към общочовешки въпроси. Всъщност тази програма е поставена още в началото на съчинението. Тя липсва в Ловчанския сборник, защото липсва и началото на творбата, но е запазена в Новаковичевия ръкопис и в Тиквешкия: „В неделя бог заповяда и създаде небето и земята от морска пяна. В понеделник създаде слънцето и месеца. Слънцето е лопата божия. Във вторник насади рая. В сряда постави вода в морето. В четвъртък заповяда и се създадоха всички животни, гадове и птици. В петък създаде Адама. В събота му даде душа“ (Ст. Новакович, Starine, 6, с. 47; в Тиквешкия ръкопис с малки съкращения). И действително творбата отначало поставя въпросите за небесата, небесните светила, водите, след това за Адам, за дявола, за живота на първите хора в рая, за началния им живот на земята и за децата им, за важни моменти от историята на човешкия род. Не всички въпроси спазват библейската последователност; особено това се

[39] Е. Георгиев. Литература на изостреи борби в средновековна България. С., 1966, с. 229.

[40] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, с. 268.

вижда във втората половина на твобрата, която липсва в Ловчанския сборник. Тук отново има връщане към Адам (при това на няколко пъти, след като е имало вече въпроси за него), към ангелите; без никаква логика се вмъкват между старозаветните въпроси новозаветни. Тъкмо в тази втора част (позната ни най-пълно от Новаковичевия ръкопис и от № 705) най-много въпроси се покриват с известните ни редакции на „Беседа на тримата светители". Това създава впечатлението, че първоначалният вид на „Разумник" е била първата част до въпроса за произхода на Ева, а след това към нея се е присъединила някаква редакция на Беседата. Този въпрос обаче може убедително да се реши, след като се съберат и сравнят всички преписи, в които се явява думата Разумник, и се проследят хронологически и анализират критически.

2. Ред въпроси в „Разумника" по смисъл и насока се схождат с „Беседа на тримата светители", но не и с конкретното си съдържание. Отделни въпроси съвпадат, но се различават в отговора си.

3. В „Разумника" няма упоменаване на разговарящи лица при въпросите и отговорите, а само се отбелязва: *въпрос—отговор*. Тематиката му има по-широк обсег — обхванати са не само библейско-исторически, но и космогонични, природонаучни и културни въпроси.

4. В творбата въпросите-гатанки са изключение, а алегории с религиозен характер липсват.

Всички редакции на „Разумника" (обширни и кратки) имат южнославянски произход, повечето от тях са български. Това показва, че подборът на въпроси от Беседата, към който най-вероятно са се присъединили и други извори, възниква в България. Времето на появата му не може точно да се определи, но реално е да се мисли, че това е станало през XIII—XIV в., ако не и по-рано.

В „Разумника" има голяма група въпроси с „природонаучен характер", които липсват в разгледаните досега творби на въпросно-ответната литература, или се явяват в друга форма. Те показват наблюдение над природата, стремеж да се проникне в нейните закономерности, да се обяснят обективно съществуващите неща от материално и морално естество. Отговорите са любопитни, но повечето фантастични и наивни, отколкото научни[41]. Те имат своите корени в апокрифната литература и във фолклора.

„Разумник" се налага на вниманието със своята поетическа образност. Прави впечатление с размах на фантазията отговорът, от колко части е създаден Адам. Той се среща и в други творби — в „Беседа на тримата светители", в „Премъдрост на цар Соломон", а също така и в други произведения със смесено съдържание, например „Въпроси на св. Ефрем". Когато са подбирали и комбинирали въпросите за съставяне на една или друга творба или редакция, мнозина книжовници са били привлечени от този въпрос и на всички се е харесвал отговорът. В „Разумник" обаче му е дадена хубава поетическа редакция в стегнат израз заедно с обяснение за нрава на хората. Библейската идея, че човекът е създаден от пръст и в пръстта ще се върне, е песимистична и тъжна. Тя поддържа съзнание за временното човешко съществуване, за смирението. А според апокрифите в човека се събират природните и божии стихии, той е синтез на природата — продукт на земята, морето, вятъра, скалите, облака, росата, ангелската бързина. Заедно с това се дава обяснение за добродетелите и пороците и за различните типове хора.

Много поезия и полет на въображението има и в отговора за слънцето — божия сълза, пролята за божия син, който ще бъде предаден на смърт. Още

[41] С тази група въпроси „Разумник" показва близост с латинския „Луцидариус", но между двата паметника има и съществени различия, затова не може да се търси пряка връзка между тях.

повече изпъква този поетически отговор, ако се сравни с отговора на същия въпрос в „Беседа на тримата светители": „*В.* От какво е направено слънцето?— От ресните на ризата господня" (П о р ф и р и е в. Цит. съч., с. 385). Слънцето в „Разумник" е „красота на земята", месецът е „от божия престол", огънят е запален „от божията зеница". Фолклорна образност, идеща от народната приказка и легенда, предлага отговорът за сушавото и дъждовното време — има един воден цар, когато иде в морските глъбини, отиват с него и неговите воеводи и тогава настъпва суша. Когато отново излезе водният цар из глъбините с воеводите си, тогава „избликва вода от дървета и камъни, облаците я вземат и ръсят земята".

Прогресивна идея, различна от библейската, прозира в отговора, защо бог не създаде Ева от земя, а от ребро Адамово: „Рече господ: така направих, за да болеят един за друг." Не за да се подчинява жената на мъжа, и не да бъде негова безгласна сянка и робиня, а за да ги боли и двамата един за друг, защото са една плът.

В „Разумник" има въпроси, които навяват българска и еретическа атмосфера и това е още една причина да го смятаме за българска композиция от въпроси и отговори. В нея авторът не само подбира въпроси от гръцки извори, но и донейде лично се намесва. Й. Иванов обърна внимание на представата за създаването на земята от „сметана" (в Новаковичевия ръкопис е казано още „пяна морска"), която според него е богомилска (с. 270). Тази представа не е създадена от богомилите, по-скоро те я приемат от апокрифната литература. Истина е обаче, че идеята — земята произхожда от водната стихия — намира израз в творби, които стоят най-близо до богомилите — Тайната книга и популярния апокриф Тивериадско море. Според Тайната книга на еретиците земята е покрита с вода и ангелите на въздуха и на водите я подигат и тя става суха. Според Тивериадско море Сатанаил плува над водите, „обгърнат в морска пяна", а от дъното на морето изважда пясък, от който бог създава земята. Още по-близо до богомилските идеи стои отговорът на въпроса: от какво бог създаде дявола — от сянката си, отразена във водата, на която бог казва: „Стани брате, и бъди с мене!" Възгледът, че дяволът отначало е син или брат на бога, двамата задружно живеят и управляват небесата, е отразен в няколко извора за богомилското учение[42].

Като израз на еретически схващания е и встъплението на „Разумник", в което се говори за божиите творчески дни. Според „Битие", господ създава човека с тяло и душа в един ден, а според „Разумник" в два—в петък тялото, а в събота душата. Според „Битие" бог създава рая след като сътворява човека, създава го за него. В „Разумник" раят е създаден във вторник, веднага след създаването на небесните светила, преди възникването на животинския свят. Така е в Тивериадско море. След като бог създава рая, намисля да сътвори първия човек Адам. В цитирания откъс от началото на „Разумник" впечатление прави и това, че бог не почива на седмия ден. В „Битие" е казано ясно: „Бог благослови седмия ден и го освети, защото в него си почина от всички свои дела, що бе сътворил и създал" (2:3). В нашия „Разумник" през седмия ден, събота, бог продължава да работи — тогава той дава душа на Адам. Всички тези отклонения от Библията говорят за апокрифни еретически извори, но не за същински богомилски книги.

В „Разумник" има още един интересен въпрос, който липсва в Беседата и който говори за българска намеса в творбата. Това са въпросите, кой изнамери гръцката и кой българската книга с верния му отговор — Кирил Философ. Това място от „Разумник" има следния вид: „А кой създаде българската

[42] Повече у Й. И в а н о в. Богомилски книги . . ., с. 271.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

книга? *Отг.* Кирил Философ." Така е в Ловчанския ръкопис (И. Иванов, с. 262), в сб. № 705 (Б. Цонев, Опис II, с. 335) и в Новаковичевия (Starine 6, с. 50 — тук грешка, вместо Кирил се чете Кир). В Тиквешкия ръкопис и в сб. № 309 (НБКМ) този въпрос и отговор липсват, защото липсват листи, а в Букурещкия сборник нямах възможност да направя справка. Същият въпрос и верният му отговор се срещат в малко по-различна редакция в още едно произведение, което по съдържание е близко до „Разумник" — „Слово за небето и земята". Тук четем: „*В:* А славянската? *Отг.* Кирил Философ" (Ст. Новакович. Примери. . ., с. 526). В по-обширната редакция, издадена от Поливка, се чете почти същото: „А славянската книга кой изнамери? — Кирил" (Starine 21, с. 209). Може би в първичната редакция на въпроса е стояла думата „славянска" книга и в такъв случай тази първична редакция ще да е твърде стара. В „Разумник" сбаче винаги четем „българската" книга (или книги) и това отвежда към атмосферата в България, където култът към Кирил и Методий не само не е забравен, но се превръща в мощен съществен фактор. През XIII—XIV в. във връзка с патриотичния подем става пълно българизиране на делото на Кирил и Методий. Тогава в „Успение Кирилово" Кирил е наречен „българин родом"; тогава се вписва в Бориловия синодик славословие за двамата братя — български просветители. В началото на XV в. Константин Костенечки свидетелствува (в „Сказание за буквите"), че въпросът за Кирило-Методиевия език и азбука е дискутиран. Той дава едно ново и исторически невярно обяснение за делото на Кирил, но съобщава, че се говори за Кирил като преводач на светите книги, които той е написал на „български език". Очевидно е, че мнението за българския характер на книгите на Кирил и Методий през XIV в. е твърдо убеждение на мнозина. В „Разумник" прави впечатление и това, че въпросът за българската книга е поставен след този за латинската и гръцката, издигнат е до световен въпрос. Този момент напомня за „Указ на господа наш Исус Христос", където българската книга е поставена между трите правоверни книги на земята.

Тук е мястото да се спра и на още един текст — въпроси и отговори без заглавие, който се намира в Панагюрския сборник от XVI в. (№ 433, НБКМ). За тази творба споменах вече по повод на „Въпроси на Кирил Философ". Тя е новооткрита в смисъл, че не е привличана към научното изследване, не е и отбелязана в описа на Б. Цонев. В сборника е поставена между две творби от същия жанр, които имат свои заглавия: „Указ на господа наш Исус Христос" (л. 50—51) и „Указ за всички дарове църковни, въпроси и отговори" (л. 58 б сл.). Въпросната творба е разположена на л. 52б—58. Пред заглавната ѝ скромна буква е отбелязана цифрата лв (32), което показва, че започва нова творба.

Тя е от смесен тип с разнообразно съдържание. Също бележи връзка с „Беседа на тримата светители", но като „Разумник" не сочи разговарящите лица. Освен това част от въпросите не се срещат в издадените редакции на Беседата, нито на „Разумник". Някои от тях — пословиците, за които вече говорих, имат фолклорен характер. Тук има и въпроси—гатанки, несрещани в други известни ни творби. Например: „*В.* Един взема, друг крие? *Отг.* Който взема, това е смъртта, а който крие, това е земята." В творбата се съдържат повече алегорични изрази отколкото в извлечението „Въпроси. . ." Ето още една пословица: „Опилият се роб от господаря не се бои."

Новооткритият текст показва свои особености в реда на въпросите, броя, състава, затова не може да се смята като редакция на някоя от известните ни творби от този род, а като самостоятелна комбинация от въпроси.

Като имам предвид значението на изданията на подобни текстове за проучване на историята на въпросно-ответната литература, публикувам като приложение към настоящата статия творбата по Панагюрския сборник.

* * *

Самата природа на въпросно-ответните творби улеснява комбинирането, пропускането и добавянето на двойки въпрос—отговор. Жанрът е „отворен" в същинския смисъл на думата. Той създава възможност за възникване на множество редакции и варианти. Затова в ръкописната традиция при него отсъствува стабилност. Същата причина създава възможност, както видяхме, и за извлечения на определен кръг въпроси от по-обемиста творба и оформяне на нов тип творба; още за разпадане на една творба на части или за механично свързване на няколко творби в една. Например в един ръкопис към „Въпроси на Йоан Богослов към Авраам" е присъединено без заглавие обширно алегорично-тълковно съчинение[43]. Друг сръбски текст, издаден от Н. Тихонравов под общото заглавие „С богом починаем Разумник . . ."[44], представлява компилация от „Указ на господ наш Исус Христос" с част от непозната редакция на алегорично-тълковно произведение и част от „Разумник".

Какви функции са изпълнявали творбите въпроси—отговори?

Прегледът на съдържанието им показва, че те претендират за научност, имат главната задача да дават знания, да разясняват и учат, но в същото време отделни въпроси напомнят игра за упражнение на ума, средство за изпробване на ума, занимателна форма на обучение и заедно с всичко това те са любимо четиво, което отговаря на много загадъчни въпроси, разкрива интересни подробности, действува и на въображението със своята образност. Затова трудно е да се каже всяка творба, за какви точно цели е съставена и следователно какви функции е имала. Навярно според случая и средата, която ги е възприемала, произведенията от този жанр са използувани по най-различен начин: и като научна литература, и като училищна литература, и като забавна игра, и като художествено четиво.

ПАНАГЮРСКИ СБОРНИК № 433, XVI в., НБКМ.
АНОНИМНА НЕОЗАГЛАВЕНА ТВОРБА
ОТ ЖАНРА ВЪПРОСИ—ОТГОВОРИ С АПОКРИФЕН ХАРАКТЕР

Принципи на издаване: номерирам двойките въпрос—отговор, като ги изнасям на нов ред за по-удобни сравнения и по-лесно цитиране на отделните въпроси по различни поводи. Слагам главна буква в началото на въпроса и на отговора, както и на личните имена. Разделям думите, свалям надредните букви, оставям титлите неразгърнати. Разночетенията са по „Въпроси на св. Кирил Философ".

52 а Каннь егда оубнть брата своего прьво, ѕ҃а ѿврьже сѧ, .в҃. ѿца wпечѣлн, .г҃. мтрь wбезьдѣтн, .д҃. брата нзгоубн, .є҃. крьвь пролнѧ, .ѕ҃. земж wсмрадн, .з҃. ада наследн.

1. Въпрос: Когда оумрет .д҃. чжс?

   Ѿвѣт: Егда оубнт Каннь брата своего.

2. Въпрос: Колнко врѣмень створн Адамь в рай?

   --: Нѣкто велнть ѿ соутра до пладне, азь рѣх .л҃. лѣт, якоже сьгрѣшн.

[43] И. Я. Порфирьев. Цит. съч., 317 сл.
[44] Н. Тихонравов. Памятники . . ., II, 439—444.

3. Въпрос: Кто роднѣ сѫ сьстарѣ и пакн влѣзе въ чрѣвѣ мтерь своѫ?

Ѿвѣт: Адамь ѿ земѫ родн сѫ и въ земла вынде.

4. Въпрос: Кто двѣ стожщи и двѣ стожщи?

--: Нбо и землѣ двѣ тежщи. сланце и мсць дньнощь.

5. Въпрос: Еднь въземлет, а дроугн крнеть.

Ѿвѣт: Еже възнмата, то є̃ смрть, а еже крнет, то ѥ̃ землѣ.

л. 53 а 6. --: Що лн ѥ̃: двѣ неwсѫдньѣ?

Ѿвѣт: Wгнь и вода.

7. Въпрос: Коѥ дрѣво разоумно?

Ѿвѣт: Гнѣ писанїе іавн, не оупрашанте.

8. Въпрос: Где сѣде Адамь, нзшедь нз раа?

--: Въ земли маднамьстѣы.

9. Въпрос: Где възет гь прьсть и створи члвка?

Ѿвѣт: Въ земли маднамьстѣы, то ѥ̃ мѣсто Єрсмь срѣдо Нбоу и земли, где крьсть ѥ̃, іакоже рече пророкь, еднь бь нашь.

10. Въпрос: Кон мсць іавн сѫ потопь?

Ѿвѣт: Марта .з. дньи пакн марта wсѫче.

11. Въпрос: Кто прьвое створи жрьтвѫ бгоу?

Ѿвѣт: Ное нзшед нс ковчега.

12. Въпрос: Кто родн Єлнма?

Ѿвѣт: Вноукь Ноевь, снн Снмовь.

13. Въпрос: Кто жнвь вынде въ гробь?

Ѿвѣт: Натарат, егда wсѫдн пророкы, знѫ земѣ и погльнѫ его.

14. Въпрос: Кто жнвь на нбса вьзнде?

--: Нлнн пророкь.

15. Въпрос: Что ѥ̃ внсїна нбснаа, рофеи wбѣстрань в ржкѳ его?

л. 53 б Ѿвѣт: Аспн іавн Афарь егда альчѣше. Двдь прнде въ домь гнь, тон іаде съ ннмь.

16. Въпрос: Где землѣ оутврьдн сѫ?

Ѿвѣт: На водах.

17. Въпрос: Како wзнвѫт сѫ родителїе Монсewвн?

Ѿвѣт: Мелхнседекь и Авраам.

18. Въпрос: Блжень мѫжь, еже не ндет на свѣт нечестнвнхь.

Ѿвѣт: Бгоу вьсегда іако сн рече.

19. Въпрос: Колико лѣт створи Нзль въ поустнии?
Отвѣт: .М. лѣт.
20. Въпрос: Где створїхж июдеие паскж и азимо?
--: На полн Танewсѣ, якоже рече пророкь, въ Єгиптѣ Фanewсѣ.
21. Въпрос: Откждоу сж наоучи Каинь оубити брата своего Авела?
Отвѣт: Дияволь томоу повѣсть.
22. Въпрос: Кто бѣхь снове бжи, видѣвше и взжша дщерж человомь?
Отвѣт: Снове Сиимови бесплътна смѣшениа, женн нх раждахж оумн
54 а смѣшажщи сн.
23. Въпрос: Защо видѣ Монсен нс кжпиии wгнемь горящa и newполажщж?
Отвѣт: За wсьжденнa радн юденска, понеже пророкь рече имь.
24. Въпрос: Защо разоумно законь дас бь?
Отвѣт: За темна ада просвѣтатсж, то є дарь га ба нашего.
25. Въпрос: Откждоу разоумѣет человкь и прнемлеть дхь бжии?
Отвѣт: Єгда повѣсть емоу агль гнь въ чрѣвѣ матернѣ, тогда възиграетсж велми.
26. Въпрос: Где, когда, како брьзажть агли?
Отвѣт: Въ врѣме крьщенїиа гнѣ словесемь гниимь дивлѣхж сж.
27. Въпрос: Когда страх зыджж агли?
Отвѣт: Єгда прѣведе гь род евренскы и маннж даiаше имь iасти,
вѣдѣхж бо аглы распѧти Хотжт га, того ради влѣхж сж.
54 б 28. Въпрос: Како разоумѣет дша и не блазиит сж, въ нна места не гождет?
Отвѣт: Якo агньцы wвчи лжчени на оутрие греджт всѣка въ своя
сн, тако и дша знаеть и въ свое походить.
29. Въпрос: Что ѥ гора агльскаia истинна?
Отвѣт: Прѣстоль гнь.
30. Въпрос: Что ѥ дѣло нбсное испрьва крѣпос?
Отвѣт: Нѣс немальнаа прѣд прѣстоломь гниимь.
31. Въпрос: Како помѣноужть нас, где лы прихождат дша?
Отвѣт: На стыхь помѣноужть нас, того ради помѣноуемыхь.
32. Въпрос: Что ѥ невидимо дѣло на прнетне дшамь?
Отвѣт: То ѥ дша человѣ, скровно мжщиис за ха, напрасно дѣло
благо wбыавит сж.

33. Въпрос: Кон грѣх непрощен є҃ прѣд бг҃омь?

Wтвѣт: Прѣдавець, тон бо наречет сѧ Нюда.

л. 55 а 34. Въпрос: Кон грѣхь є҃ тьчен всѣхь?

Wтвѣт: Родителѣ непочитающе боле и не быс.

35. Въпрос: Коя заповѣдь прашать чл҃вкомь высѣкь грѣх?

Wтвѣт: Не wсьжданте да не wсьжденн бѫдете.

36. Въпрос: Звѣздн имаать ли кореніе или нѣ?

Wтвѣт: Пророк рече: лоунѫ и звѣздн оутвръднвн.

37. Въпрос: С҃лце что є҃ оутвръжденіе томоу?

Wтвѣт: Нищо нѫ w҃ а҃гль носитсѧ.

38. Въпрос: Како wзнвѫт сѧ Монсею родителіе?

Wтвѣт: W҃ць Аврамовь, м҃тн его Хавель.

39. Въпрос: Воль оумираеть, гаврань радует сѧ.

Wтвѣт: Чл҃вкь оумираеть, адь радует сѧ. л. 56

40. Въпрос: Татѣ виделѣхь прѣжде wнь мене виделѣ.

Wтвѣт: Дїаволь прѣжде тебе виделѣ тако.

41. Въпрос: Що не виднши видыть тѫ, чюеть что г҃лешн.

л. 55 б Wтвѣт: Г҃ь видить що строншн и что г҃лешн дѣла твоя.

42. Въпрос: Свинѫ зовѫ на желѫдь, а wна в лапна градеть.

Wтвѣт: То є҃ грѣшнн чл҃вкь, заповѣдн дѫть емоу, wнь же градет вь злое и неслышит.

43. Въпрос: Дроугн имат звонь, а нинь извинет.

Wтвѣт: Г҃ь сьтворн чл҃вка, грѣхн емоу приносить дїаволь.

44. Въпрос: Коурва глет, а тѣло ен кличеть.

Wтвѣт: Чл҃вкоу грѣшноу велѫт постисѫ, а тѣло емоу не дават постн сѧ.

45. Въпрос: Wрель ѥсть, а врань глѣт.[1]

Wтвѣт: Wрель є҃ Адамь, вь рай гледаше, а Євга не тако.

46. Въпрос: Изѣдьца коуратоль нигде того рѣчи не лнпсѫть.

Wтвѣт: Жена блѫдна всѣкого мѫжа любит.

47. Въпрос: Изѣдь гнѣваеть сѧ и нензѣдь гнѣваеть сѧ. л. 57

Wтвѣт: Грѣшникь бонть сѧ мѫки вѣчнѫ, праведникь бонт сѧ б҃а.

л. 56 а 48. Въпрос: Раб wпив сѧ г҃дарѣ не бонт сѧ.

Wтвѣт: Твореще дѣла б҃жнѧ дїавола не бонт сѧ.

[1] а врана гледает.

49. Вьпрос: Стара мж створи, велнкж мн 8хнлж[2] рече.

Ѿвѣт: Праведнык егда вь грѣх вьстжпит.

50. --: Носи що гл҃ешн, гл҃н що носишн.

Ѿвѣт: Хрыстнаннь сн, хрыстнаньскн дрьжн.

51. Вьпрос: Гдѣ гостѣ нмашн, нн вь заемь вьземн.

Ѿвѣт: Wбрекшн сж бг҃оу, не прѣстжпан оброкь.

52. Вьпрос: Вндѣх плѣшнва, нж пакн моу сж мозокь не вндитн.

Ѿвѣт: Вндѣх прѣдавца, нж не ꙗко Нюдж.

53. Вьпрос: Коучка брьзажщи слѣпо раждаеть.

Ѿвѣт: Брьзажщи нюдене, сѣме свое погоубнша.

54. Вьпрос: Всѣкнн скоть прилнка сн любит.

Ѿвѣт: Агл҃н н чл҃вцн н апл҃н нерене нарнчжт сж.

55. Вьпрос: Загоунне дѣлн бь҃ землж.

Ѿвѣт: Грѣхы створи бь҃ на чл҃вка како кто строит.

л. 56 б 56. Вьпрос: Стронть wць рѣчн, мт҃ы длль ѥ.[3]

Ѿвѣт: Строи тѣло, а дш҃а пашать.[4]

57. Вьпрос: Двацн мѣри, едно рѣжи.

Ѿвѣт: Дрьжи бд҃ь вь срд҃цн своемь, грѣха не бои сж.

58. Вьпрос: Кто нмат пнперѣ много, и в зелне сн снпет.

Ѿвѣт: Праведнык где хощет т8 жӣвет.

59. Вьпрос: Где жнвж, нпде же лѣгамь.

Ѿвѣт: Чл҃вкь вь цр҃кви стонть, а w грѣсѣ мнслить.

60. Вьпрос: Гь҃ дадѣ жнвот[5], а врагь врѣтнще взе.

Ѿвѣт: Гь҃ нюдеж питѣаше маннож, wни же его распешж.

61. Вьпрос: Бл҃го ѥсть чл҃вкь, а горько нсходит w҃ него.

Ѿвѣт: На семь свѣтѣ жнвет чл҃вкь без разбора, а на wномь свѣтѣ нзгараеть.

62. Вьпрос: 8чителїе кон 8чжт, а сами не дрьжжт.

Ѿвѣт: Болен ѥ҃ емоу не родитн сж.

л. 57 а 63. Вьпрос: Аще ерен безаконо стронть, право ли ѥ҃ его wсѫждатн?

Ѿвѣт: Неправо ѥ҃ того wсѫждатн, нж дроугн ерен да го карат вь

---

[2] хоулж.

[3] маты дѣль даваеть.

[4] дш҃а плаща.

[5] жито.

таннѣ, аще го не чюеть вь таннѣ, прѣд глотж да срамнт
его аще ли го не карать, и тон і̃е таковы.

64. Въпрос: Аще кто неправедноу попоу исповѣсть сж?
Ѿвѣт: Пророкь рече: слѣпь слепа водит, wба вь пропасть вьвалнта сж.

65. Въпрос: Дш̄егоубець како і̃е?
Ѿвѣт: Дш̄егоубца понмажть его аглы сь гнѣвомь вь wгнь потаплѣжще и бижще и глащще: почто вьзель есн дшж, кож нѣ сн далъ?

66. Въпрос: Защо створн бь̄ дрѣвїе днвїе?
Ѿвѣт: Створн бь̄ дрѣвне днвне да і̃е на мас̄ть пнтомоу wвощню.

67. Въпрос: Конмь wбразом хощеть бь̄ сждт всемоу мироу?
Ѿвѣт: Wбразомь и лѣпотж прѣкраснаго Hwснфа.

л. 57 б 68. Въпрос: Конмь хощеть бь̄ сждт мироу ѧзнком?
Ѿвѣт: Снрнаньскнмь ѧзнком.

69 Въпрос: Шого рад[н] і̃е велнк петкь по велнкьдн̄ь парѣн всѣх днен?
Ѿвѣт: Егда распешж г̄а б̄а нашего Нс Ха̄, тогда вндѣ слце и стоя .г. часа, такожде и вьсегдн велнкн пж̄к прѣдстаеть, того рад[н] по-велнкь дн̄ь і̃е парѣн вьсѣх днен.

70. Въпрос: Почто кланѣжт сж л8дне на вьстокь гледажще?
Ѿвѣт: Понеже бь̄ сждеть на прѣстолѣ w̄ вьсточнж странж сждтн мироу.

71. Въпрос: Когда і̃е радос чл̄вкоу?
Ѿвѣт: Егда брата своего вндт.

72. Въпрос: Почто wзнветь сж Нѧковь брать гнь?
Ѿвѣт: Егда быс рождество г̄а б̄а нашего, тогда сн̄ове Hwснфовн w̄рекошя са г̄а. Нѧковь рече: сен і̃е брат мон н сн̄ь wц̄а моего, азь мож час дома раздѣлж с нмь, того рад нарнчьт са брат гне.

л. 58 а 73. Въпрос: Почто рече г̄ь Hwанноу: се мт̄ы твоя, бц̄н рече: се сн̄ь твон?
Ѿвѣт: Hwан бѣше его же люблѣше і̄с, блговѣщенїе родн са w̄ стаго дх̄а.

74. --: Что і̃е аллїлуя, како гл̄ет?
Ѿвѣт: Аллїлуя евренскы хвалнте г̄а.

75. Въпрос: Что ѥ̃ землѣ пльна водн?

Ѿвѣт: Ꙗко вь тѣлѣ[6] тако н земн вода.

76. Въпрос: По морю вода камо вьходнт?

Ѿвѣт: Всѣкн звѣрь крьвнж Храннт сж, тако н морю Храна ѥ̃ вода.

77. Въпрос: Како ѥ̃ морю сланость?

Ѿвѣт: Како ѥ̃ тоукь скотоу н звѣремь, тако н морю сланость ѥ̃.

78. Въпрос: Како да сьХраннт сж чл҃вкь ѿ дндвола?

Ѿвѣт: Постомь сьХраннт сж чл҃вкь ѿ дндвола, егда бо ѥ̃ посннк чл҃вкь, дндволь не нмат емоу нницю сьтворнтн.

л. 58 б 79. Въпрос: Коемоу пророкоу г҃ь ѕподобн сж?

Ѿвѣт: Пророкь Нwна быс трн днн вь срдцн кнтовѣ, тако н г҃ь нашь внндe вь срдце земн н прѣбыс трн днн, ꙗко Нwна вьвѣрн Невгн град, тако н г҃ь нашь І҃с Х҃с вьвѣрн мнрь крстнаньскн.

80. Въпрос: Рецн мн wче, кое ѥ̃ по-добро, еже ан ѕпрашает, нлн еже оучнт?

--: Еже оучнт ѥ̃ ꙗко н wгннво, стоудено лежнт, егда ѕдржть его ѿ камыкь, поустнт нскрн вьнмжт сж вь трждь н вьзьгорнть. Ащe хощете н вїе дрѣвне пожежете. Ащe wгннвоу тржд не бждет, не вьмнет, того рад по-добро ѥ̃ еже оупрашаеть.

---

[6] Тук очевидно е изпусната дума, затова смисълът е неясен. В Разумник се среща същият въпрос. Отговорът е: „Ꙗкоже тѣло ест пльно крьвы, такождe н землѣ ѥс пльна воды“ (Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, с. 262).

ПЕТЪР ЧЕРНОРИЗЕЦ

ПЕЙО ДИМИТРОВ

Изследванията върху творчеството на Петър Черноризец датират от началото на XX в., но все още не излизат извън границите на биографично-археографския интерес. Известните засега, надписани с името му поучителни слова изследователите свързват главно с монашеската практика и църковно-религиозните нужди на християнизираните славяни в първите векове след покръстването. Издирванията и наблюденията на А. А. Соболевски[1], Й. Иванов[2], Б. Ст. Ангелов[3], Е. Георгиев[4] и Р. Павлова[5] за установяване личността на автора, разпространението и броя на произведенията му и времето, в което живее, са ценен принос и надеждна основа за по-нататъшна работа, но все още с оглед на проблематика, език, индивидуален облик и историко-социална обусловеност в контекста на определен литературен развой не е правен конкретен анализ. Причината за това до известна степен се крие в невъзможността за цялостен поглед; липсата на пълно издание на словата стеснява интереса към личността и епохата на писателя.

На средновековния читател творчеството на Петър Черноризец не е било неизвестно. За популярността му говорят руските, сръбските и българските преписи с хронологически граници от XII до XVIII в. Смята се, че за първи път авторът е бил забелязан от руския библиограф Силвестер Медведев[6], който в списъка си от XVII в. лаконично е отбелязал „Петръ руский“[7]. Знанията на Медведев са почерпани от книгите, които е чел; възможно е многократните срещи със словата да са го навели на мисъл за руски народностен произход на книжовника. Но да се установи за кой Петър се отнася библиографското известие на Медведев е трудно, понеже към името му не е прибавено заглавие на негово произведение. Интересът

---

[1] А. И. Соболевский. Слова Петра Черноризца. — Изв. ОРЯС, 13, 1908, 3, 314—321.

[2] Й. Иванов. 1. Български старини из Македония. С., 1970, 383—394; 2. Стара българска литература. С., 1935, 156—158.

[3] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. 1. С., 1958, 51—68.

[4] Е. Георгиев. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, 17—29.

[5] Р. Павлова. Към въпроса за книжовното наследство на Петър Черноризец. — Старобълг. лит., 9, 1981, 76—81; Учитульные слова Петра Черноризца. — Старобългаристика, 1979, 4, 51—63.

[6] Е. В. Петухов. Материалы и заметки из истории древней русской письменности. — Изв. ОРЯС, 20, 1904, 4, с. 150.

[7] В. М. Ундольский. Сильвестр Медведев, отец славяно-русской библиографии. — Чтения ОИДР, 1, 1846, 3.

към творчеството му в действителност се появява след отпечатването в „Православный собеседник“ на Слово святыхъ отьць о постѣ и о востании церковного чина[8] по два преписа от Соловецката библиотека. Понеже в наслова им липсва името на писателя, като съди по съдържанието, авторът ги отнася също към неизвестен руски книжовник и изказва предположение, че „такого рода поучения не могут принадлежать другому времени, как только XI и XII векам или не далее половины XIII века“[9]. Интересът към това слово сбито е предаден от Е. В. Петухов: „В. А. Яковлев, найдя в составе исследуемого им „измарагда“ то же поучение, присоединился к этому замечанию первого издателя и тоже отнес его „к относительно древней эпохе русской литературы по елементарности главной его содержания и совершенной простоте изложения“. Затем проф. Пономарев, перепечатав в своем сборнике текст „Православного собеседника“ также разделяет мнение о принадлежности этого поучения „к первым векам християнства на Руси.“[10] Пръв попада пак на същото произведение, но на препис с името на автора и точното му заглавие Петра недостойнаго сказание о постѣ и о молитвѣ, устава и чина церковнаго Е. В. Петухов[11]. Сборникът, в който го намира, е пергаментен от XII в., № 12 от Троицко-Сергиевата лавра. Освен че дава името на автора, преписът потвърждава и старинността на произведението. Непълният текст и липсата на други сведения не позволяват на Петухов да стигне до по-резултатни обобщения, но той открива името на нов, неизвестен славянски автор и събужда научния интерес към произведенията му.

По същия, открит от Петухов, препис печата откъс от словото и А. А. Соболевски, който идентифицира личността на писателя, а кратката му и съдържателна статия определя насоката на по-късните търсения. В сравнение с Петухов Соболевски проверява по описи и сборници за други слова, които носят авторово име Петър Черноризец, и отделя група сходни по съдържание и похвати на изграждане произведения, надписани „Петра недостойнаго“, „Петра някоего“, „Петра черньца“ и „Петра черноризца“. Общите им белези и взаимозаменяемостта на имената в различните преписи му дават право да заключи, че под различните варианти на авторското име се крие един и същ книжовник. Вещ познавач на древноруския и старобългарския език, той обръща внимание на езиковите особености — единствена твърда основа за определяне на народностния произход на книжовника. Редките лексикални употреби небонъ, мѣнити, пошибение, характерни за старобългарския език от X в., го отвеждат в родината на неизвестния писател — България. След локализацията на творчеството му, като търси исторически податки за автора, Соболевски узнава, че цар Петър е бил известен през средновековието и като книжовник. Наличието на служба за него, сведенията, че е бил монах, който след смъртта си е бил канонизиран, наклоняват везните в полза на предположението, че загадъчният автор на новооткритите произведения е синът на цар Симеон. При датировката и отнасянето им към най-ранна епоха, освен съдържанието на словата, решаващ се оказва и ранният препис от XII в. от Троицко-Сергиевата лавра

---

[8] Вж.: Памятники древнерусской письменности. — православный собеседник. 111858, 141—168.

[9] Пак там, с. 139.

[10] Е. В. Петухов. Цит. съч. с. 150 и сл.

[11] Пак там, с. 150 и сл.

Със своите съображения и изнесени сведения Соболевски[12] фактически става откривател на творчеството на Петър Черноризец. Сам той няма възможност да подкрепи схващанията си с повече южнославянски материал, но статията му привлича вниманието на българските изследователи и става основа за проучванията им.

Й. Иванов, който пръв тръгва по следите на Соболевски, публикува най-напред службите за цар Петър и уточнява сведенията за монашеството му. Противоречието между българските и византийските извори той разрешава съвсем естествено с предпочитание към българските. Службата в Драгановия миней е писана от възпитаник на монаха цар Петър и се явява свидетелство на съвременник, а освен това българските извори са почти единодушни в своите сведения, а византийските си противоречат. В тази публикация Й. Иванов бегло засяга и творчеството му. „Освен това има цяла група религиозно-нравствени поучения, чийто автор ще да е бил сам цар Петър, който там е назован различно: Петръ нѣкъ, Петръ нѣкой, Петръ чр'норизьць, Петръ недостойны и пр. Руският славист Соболевски право се досети, че тоя писател ще да е бил българският цар Петър. В едно от тези слова, ръкопис от Рилския манастир, XIV в., се четат размишления, които силно наумяват психиката на кроткия царствен владетел и политическото състояние на България."[13] Тази бележка на Й. Иванов дава и първото сведение за южнославянски препис на негово слово. В курса лекции „Стара българска литература", издадени по записки на студенти, Й. Иванов отново се спира на Петър Черноризец. Интересна е характеристиката на творчеството му: „От подобен *аскетично—религиозен* характер са и другите негови слова. Във всичките му слова все смирение и монашеско отчуждение от житейското благо."[14] Ръкописни записки за Петър Черноризец са запазени и в архива на Й. Иванов. По всяка вероятност те са част от университетския му курс лекции. Понеже отразяват най-пълно наблюденията му за книжовника, въпреки обширността им като цитат смятам за свой дълг да ги публикувам без съкращения:

„До последно време никой и не подозираше, че Симеоновият син цар Петър, безславен в държавните и военните дела, ще е свързал името си със старобългарската литература. А българската история дори и не знаеше, че Петър е причислен в лика на светците (Виргинска грамота, в някои синаксари под 30 януари, в Синодика на Дринова и пр. Срв. Иванов. „Български старини", с. 82; Дричов, Съчинения. 1, с. 402), че той е бил монах, като това узнаваме от кратката служба на същия, запазена в Зографския Драганов миней от XIII в. .,. Петра нѣкаго бывшаго цр҃ѣ бльгаромъ. От стихирите на тази службица узнаваме, че е бил погребан в манастира, дето преминал монашеския си живот (вероятно нейде в Преславско) и там му е била съчинена службата от монасите, с които той се е подвизавал в покаяние.

Но ето, че Соболевски ни изненада и с други вести, които поставят цар Петра в реда на българските писатели (Слова Петра Черноризца в Известия, 1908, XIII, 314—321).

В един сборник от сбирката на Ундолски, XIV в., се посочва между другите творения и едно на Петра царя рече. Да не будѣть вста твоа двери злымъ, рѣчемъ, ни азыкъ твои не износнтъ лнха глаголанїа, ни гортань твои путь непоставныхъ рѣчен. Пък имаме и изрично свидетелство, оставено от известния издател и печатар, софиянецът Яков, който в един сборник „Различниіи потребіи", във Венеция през 1672 г., забелязва следното: Сѣи нзъводь wбрѣтохь аз Јаковь к книгахь Петра цр҃а бльгарского беше томоу настоградь —

[12] А. И. Соболевский. Цит. съч., 314—321. Във всички досегашни публикации не е отбелязана статията на Н. Галковски „Слово св. отец о посте устава церковнаго" с издание на текста и текстологическо изследване. Вж.: Н. Галковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, 141—163.

[13] Й. Иванов. Български старини . . ., с. 385.

[14] Й. Иванов. Стара българска литература, с. 157.

великии Преславь и умрѣть въ великии Римь (И. Каратаевъ. Описание..., с. 181). Любопитно е, че в един български летопис „Сказанието на Исай пророка" от XI—XII в. за цар Петра намираме, че умира в Рим: а Петръ царь бльгарскы, праведны мужь оставн царьство и бѣжа на западь в Римь, и тоу сконча житїе свое (Споменик III, 192). Същото известие и в един апокриф за св. Богородица (Starine, 18, с. 179. Пет. 55—56, 295). Не остава следователно съмнение, че цар Петър, подобно на баща си Симеон е писал книги.

Въпрос е обаче кои именно съчинения, които в старите ръкописи са посочени като дело на „Петра Черноризца", Петра нѣкоего, „Петра недостойнаго", „Петра инока", принадлежат на нашия цар Петър. Познатите с автор „Петър инок" или „Петър Черноризец" са слова и поучения. Едни от тях се намират в руските библиотеки, но тяхното южнославянско потекло личи от старобългарския словесен материал, като: небонъ, мѣнити (мисля), слѣдникъ, пошибение (безумие) и др. Но освен посочените слова от Соболевски в Русия, имаме същите или други такива поучения и в южнославянските ръкописи в Рилския манастир, в Белград и др. От сравнението на ръкописите, които съдържат еднакви слова, узнаваме, че напр. „Петър някой", „Петър Черноризец" и „Петър инок" са едно и също лице. Ето прочее тези слова:

Петра нѣкоего сло о врѣмѣ жн. Начало: Възьв'дн дше моа хотещи възыскати себѣ добра (Спространов, Рилски опис, 46, срб. редакция). Същото е запазено в един сръбски сборник от XVIII век (Акад. опис 44. под заглавие: Н слово wт фер. кѣ. Слово Петра ннока w временнтом семѣ житню.) Начало: Проверн се н пробудн, w човече, w себы овде за своега сн живота...

Същото слово в руските преписи от XIV, XV в. (Соболевски, зам. 315—316): Слово св. Петра Черноризца о временнѣмъ житьи. Начало: Возбни душе, хотащи взыскати себѣ добра въ семъ житїи...

Слово св. Петра черноризца на богатїе и убогїе. Начало: w богатїе вы кои сте заслѣпнлы з благом а с правнцом н ерло wбснромашнлн (Акад. библ. 98, XVIII в.). Същото в руски ръкописи гласи: Слово Петра Черноризца на богатыа и убогна. Начало: О богатїи слѣпїи, убозїи правдою... (Соболевски зам, 316. Този израз виж и в W врѣмѣнѣмъ житїи.)

Соболевски посочва още 4 други подобни поучения и обнародва едно изцяло: Петра недостойнаго съказанне о постѣ н о молитвы, уставя н чнна црьковнаго. Начало: Подобаеть всемоу крьстыанoу чловкоу (Соб., 320). Във всички поменати слова вее крайно смирение и монашеско отчуждение от житейските блага. Това вече ни упътва да предполагаме за техен автор именно цар Петра, който е бил познат с религиозните си наклонности, бе истински монах, а и тогава, когато царуваше, бе жаден да се види и говори с отшелници, както е случаят със св. Иван Рилски. По положително е светителското достойнство, давано на автора на словата; то вече пряко свързва св. цар Петра с писателя св. Петър Черноризец, защото друг светец и Петър Черноризец, освен Симеоновия син, не познаваме. Тука е мястото да прибавим, че от Петра е запазена и една молитва в чест на света Богородица: Молитва свѣтаго Петра Чрьнорнзца къ прѣстѣи Бцн... Тя е печатана в молитвослова на Викентий Вукович във Венеция (Каратаев, Описание, 115).

С това прикритата истина се разбулва, българската литература приема в своето лоно още един забравен книжовник. Остава да се проучат неговите дела, като се взрем по-внимателно в ръкописните архиви."[15]

Фактологическият материал, изнесен от Й. Иванов, за монашеството на цар Петър, службите и синаксарните известия за паметта му на светец с неоспорима убедителност документират последните иночески години от живота му. От друга страна, южнославянските преписи на словата на Петър Черноризец засвидетелствуват известността на творчеството му в пределите на България. Светителското достойнство на царя Петър и на черноризеца писател Петър и съвпадението на имената от службата в Драгановия миней

[15] Архив на Й. Иванов, Библиотека на БАН, Фонд 52, арх. ед. 47, 33—41.

Петра иноκаго бывшаго цре Бъгаромъ[16] и наслова от сръбския препис Слово иноκа Петра ѡ временнтом... показват, че става дума за една и съща личност. Й. Иванов поставя въпроса за солидна документална основа, чрез неговите изследвания догадката на Соболевски се потвърждава и Петър Черноризец заема своето място в българската литература от X век.

Следващ етап в работата върху творчеството му е систематизирането на преписите на словата и пристъпването към частичното им или цялостно издаване. Статията на Б. Ст. Ангелов[17] отговаря на тази необходимост. Той изнася всички познати нему сведения за съществуващи преписи по сбирки и хранилища, допълва и свидетелствата за цар Петър като книжовник със съобщение в писмо на П. Р. Славейков: „... В Калофер у Ботя Петкова има един ръкопис *требник* и в края на него пасхалия. Над тази пасхалия има написано следующего : сея пасхалия състави цар Петръ, умьрый в Римъ.“[18] В същата статия Б. Ст. Ангелов публикува и двете слова от Казанлъшки сборник : Слово стаго Петра нѣкоего ѡ сѣпротивїн всацѣмъ и Слово Петра чернорнзца ѡ временнѣмъ жнтїн семъ. Заедно с публикуваното от Е. В. Петухов вече три произведения стават известни и предлагат възможност за обобщения.

След тези извороведски по характер изследвания литературоведски очерк за творчеството на Петър Черноризец посвещава Е. Георгиев. Той отбелязва наличието на социални вълнения в словата, анализира някои моменти от монашеската поучителност, но в съгласие с Й. Иванов смята, че „тонът им звучи приглушено, смирение и примирение са характерна черта на неговия вътрешен мир“[19]. Георгиев поставя автора сред продължителите на Преславската книжовна традиция, но откъсва творчеството му от произведенията и възгледите на именитите му съвременници Иван Рилски, поп Богомил, Презвитер Козма и неволно разрушава сравнителната основа.

В последно време Р. Павлова публикува „Молитва към Богородица“[20] и словата Слово ѡ жнтнн семъ и Поученне ѡ спасенїн дүшевнѣмъ, Слово на богатыѧ, н ѹбогїѧ[21].

* * *

Засега творческата биография на книжовника Петър Черноризец се гради единствено върху податки от творчеството му. Сведения за личността и словата му, извън написаното от него, не се срещат. Пряко упоменаване на произведенията му в житие или синаксарна бележка, пролог или приписка липсва. Разбира се, в това отношение книжовникът не представлява изключение. Данни извън произведенията им не са достигнали и за такива известни книжовници от X в. като Черноризец Храбър и Презвитер Козма.

---

[16] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 387.

[17] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 51—68.

[18] Пак там, с. 55.

[19] Е. Георгиев. Цит. съч., с. 23.

[20] Р. Павлова. Цит. съч. Авторката не е забелязала, че Поученне ѡ спасенїн дүшевнѣмъ е първообразен пълен текст на словото, а Поученне ѡ жнтнн семъ е извадка—съкращение от него. Пълният текст на словото, освен от Павлова, е публикуван като анонимно произведение от А. Попов. Первое прибавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А. Й. Хлудова. М., 1875, 45—52, по препис от X в.; по същия препис то е издадено и от Хр. Кодов като предполагаемо произведение на Климент Охридски: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. С., БАН, 1977, 571—595.

[21] Р. Павлова. Цит. съч.

Всичко онова, което не е представлявало общохристиянски интерес, е погинало, унищожено от нашественици или погубено от невежествената немарливост на полуграмотни монаси. Ние сме свикнали да осъвременяваме нещата и да виждаме взаимоотношенията през X—XII в. едва ли не като проява на общославянска солидарност и славянофилски идеи, или поне да разглеждаме тогавашните книжовно-културни връзки според съвременните понятия за братство и племенна родственост. Не трябва да се забравя, че първото слово за братство между руси и българи принадлежи на Григорий Цамблак[22], т. е. написано е най-вероятно в началото на XV в., а братството е провъзгласено на верско-религиозна основа. При възприемането на старобългарското книжовно наследство материалът, несвързан с ритуала и календара, и всичко, което е имало местно и народностно значение, е трябвало да отпадне и да се погуби през вековете. Без съмнение такава е съдбата и на творчеството на Петър Черноризец. Историята не е запазила сведения за него освен няколко произведения, съхранени предимно в руски преписи. По тях ще трябва да се възстанови биографията и творческия облик на книжовника и да се постави творчеството му в историческия контекст на епохата и средата, в която е възникнало. Догадките и изследванията на А. И. Соболевски, Й. Иванов, Б. Ст. Ангелов и Ем. Георгиев относно личността на книжовника, времето и обема на творчеството му, това, че той и цар Петър са едно и също лице, са надеждна основа, но в техните изследвания словата му почти не са използувани като документален материал. По тази причина на основата на досегашните разработки и познатия материал ще преразгледам възникналите въпроси около творчеството и личността на Петър Черноризец.

А. И. Соболевски определя шест слова на Петър Черноризец, като изхожда от заглавията им:

1. Петра недостойнаго сказанне о постѣ и о молитвѣ, оустава и чина цркоунаго.
2. Слово св. Петра Черноризца о временнымь житьи.
3. Поученне о спасенни душевнѣмъ Петра Черноризца.
4. Слово Петра нѣкоего о супротивьи всѣцемъ.
5. Слово Петра Черноризца о житии семъ.
6. Слово Петра Черноризца на богатыа и оубогыа.

За някои от словата той посочва по няколко преписа и изказва увереността, че „поиски в сборниках дадут еще несколько статей с именем Петра“[23]. Й. Иванов[24] говори за същите шест поучения и за печатаната от В. Ковович „Молитва към Богородица“. Б. Ст. Ангелов, който съобщава за редица нови преписи, също така приема, че словата са шест, но прибавя към тях и Петра Черноризца сказанїа отъ Златоустаго къ нѣконмъ иноком о постѣ[25]. Това слово не съвпада с известното Петра недостойнаго сказанне о постѣ и о мятвѣ оустава. чина цркьнаго, А. И. Соболевски посочва гръцкия му оригинал, Й. Иванов също не го отнася към творбите му, понеже принадлежи на Петър Дамаскин. Р. Павлова също така смята, че словата на Петър Черноризец са шест. Това мнение несъмнено трябва да се коригира. Поуче-

[22] П. Димитров. Слово за братството в средновековната българска литература. — Литературна мисъл, 1979, № 5.

[23] А. И. Соболевский. Цит. съч., с. 317.

[24] Архив на Йордан Иванов, арх. ед. 47.

[25] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 53.

нието Слово Петра Черноризца на оубогатыа и оубогыа, както е отбелязал Й. Иванов (арх. ед. 47), представлява извадка от „Слово стго Петра w временньмь семь житьи“:

(... на богатыа и оубогыа)
о богатїи сльпїи, убозн
правдою...[26]

(w временнѣмь семь житьи)
о батнн слѣпцн оубознн правдою грѣхы нже w оубогыхъ собрасте...[27]

Така едно слово отпада от творчеството на Петър Черноризец, а преписите му трябва да се разглеждат като отделни части от по-обширното произведение за временния живот.

Познатото с название Слово Петра Черноризца о жнтнн семь също така не е самостоятелно произведение. За това ме подсети преписът от Москва, ГБЛ, ф. 304, № 202, л. 288б—290а, където словото е логически завършек на поместеното в същия сборник на л. 224б—226а w временнѣмъ жнтїн, познато в други преписи като Слово w дшевнен ползѣ н о спннн[28]. Заглавието му явно идва от първото изречение на направената извадка: Аще кто w члкъ оукоры н скорбн бѣды терпнтъ въ худомъ жнтїи семъ, смисловата му и логическата незавършеност показват, че не е отделно произведение, а откъс от Слово w дшевнен ползѣ н w спннн. За съжаление „Слово за душевната полза и за спасението“ и двата преписа[29] не е подписано, само продължението му о жнтнн семь носи името на Петър Черноризец. Ненадписано, като Слово о дшевнѣн ползѣ или Слово о дшевнѣн ползѣ н w спнїн, то бе известно и като проложно съкращение, включвано в „Пролога за март—август.“[30] Б. Ст. Ангелов[31] вече го е съобщил като слово на Петър Черноризец по препис от XVI в. Съотношението между трите слова Поученїе о спасеннїн дшевнѣмъ Петра Черноризца[32], Слово Петра Черноризца w жнтїи семь[33] и ненадписаната проложна редакция Слово о дшевнен ползѣ[34] се изяснява при сравнение с обширната редакция на известното доскоро в един препис и неподписано Поученье о спсннн дшн, което обнародва А. Попов[35]. Словото се намира в един и същ сборник със Слово Нєремѣа прозвутра w древѣ чьстньмь н о възвещеннн стыа трца. н въ памат Монснєвн на л. 49б—66 (единствено там произведението е подписано с името на Йеремия[36] и със „Слово за светите архангели Михаил и

---

[26] Архив на Йордан Иванов, арх. ед. 47.
[27] Москв, ГБЛ, х. 304, № 11, л. 89б.
[28] Москва, ГБЛ, ф. 310, № 575, л, 111б и др.
[29] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 202, л. 224—226а; ф. 310, № 575, л. 111б—113а.
[30] Преписите му са посочени, вж: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2, 596—598, обработил Хр. Кодов.
[31] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 52.
[32] Пак там, с. 52.
[33] Москва, ГБЛ, ф, 310, № 1279, л. 179б—199а.
[34] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2, 597—602.
[35] А. Попов. Цит. съч., 45—52.
[36] Пак там, с. 31.

Гавриил“ от Климент Охридски[37], което се намира на л. 111—116б. В същия сборник на л. 15—38б са и древните български поучения за Четиридесетница, неоснователно приписвани на Климент Охридски. Съседството в сборника с произведенията на двама български писатели от X в. не е случайно. Сравнението между това обширно поучение и двата му варианта-отломки, известни като Слово w дшевнен ползѣ н w спнни с начало: Подобаетъ оубо нам братє въ кратцем семь жнтни w своем спснїн попешнс...[38] и Слово Петра Черноризца w жнтїи семь с начало: Аще кто wт члкъ оукоры н скорбн прнемлет въ Худомъ жнтїи семь[39], показва, че произведението принадлежи на Петър Черноризец[40]. Дългоочакван пълен препис с името на книжовника публикува Р. Павлова[41]. Кога и как са правени двете извадки-съкращения не може да се установи, но е станало късно. Всъщност това не са съкращения, а преработки, твърде отдалечени от оригинала. Така например в Слово w дшевнен ползѣ н w спнїн първото изречение е взето от началото на словото:

Обширна редакция[42]	Кратка редакция[43]
Всякому члвку подобаєть братье, жнвуще в кратцѣн сен жнзни н въ темнѣн...	Подобаетъ оубо нам братє в кратцем семь жнтни...

След него идва второто изречение, взето от края на словото:

Обширна редакция[44]	Кратка редакция[45]
съ оцмъ. англъскымь бмь. славы же оноѧ нензглануѧ н чертога того свѣтлаго...	н со англьскым бгом славы ненглануѧ н чертога wного свѣтлаго...

По същия начин е направена и извадката W жнтїн семь, която представлява преработка на руски книжовник. При него, без да се повтаря първото изречение, от началото са взети сравненията за богатството и спасението.

Обширна редакция[46]	Кратка редакция[47]
Аще бо кого разбонннкъ срѣщеть с мечемь. хотѧ	Аще бо кого разбwнннцы срѣщутъ хотѧще оубнти тогда

[37] Пак там, с. 52.
[38] Москва, ГБЛ, ф. 310, № 1279, л. 197б.
[39] Пак там, № 575, л. 111б.
[40] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 52; Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, с. 601.
[41] Р. Павлова. Учительные слова . . ., 55—63.
[42] А. Попов. Цит. съч., с. 51, 46.
[43] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 202, л. 289.
[44] А. Попов. Цит. съч., с. 51, 46.
[45] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 202, л. 298а.
[46] А. Попов. Цит. съч., с. 51, 46.
[47] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 202, л. 298а.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

отаѧи имѣнїе, тои с радостью ємоу дають рекуще ... възми наше имѣныѥ, а тъчею дша спси ны.

молитсѧ гѣ, жившть ми данте а имѣнїе себѣ возмите...

От началото на словото са взети и останалите пасажи, а липсващите са прибавени от книжовника, извършил преработката. За първичността на обширната редакция говори езикът, запазил такива типични българизми от X в. като преславските диалектни лексеми — небонъ, хлѣвина, зать, ласкъчиѧми и др. От сравненията се вижда, че и в този случай двете творби не са различни произведения и броят на словата се намалява с още едно.

След тези уточнения може да се говори за следните произведения на писателя Петър Черноризец:

1. Петра недостойнаго сказанїе о постѣ и о мѧтвѣ оустава. и чина цркъвнаго. Начало: Подобаѥть всемоу крьстьѧноу чловкоу. годїтн вн своємоу въ нѣго же нмѧ крьстивъше сѧ... (цит. по ГБЛ, ф. 304, № 12, л. 56б—58б, XII в.).

2. Слово стго Петра w временѣмь семь житьн. гн блгвї. Начало: Въздьвни дше Хотѧщиѧ взискатн себѣ добра в сем житьи еще сущѣ, но не здѣ брѧщеши но їнде нѣгдѣ аще добрѣ въспрѧнещи оумом... (цит. по ГБЛ, ф. 304, № 11, л. 88—90, XIV в.). Отломка от това слово е известна като „Слово на богатыя и убогыя“ с начало: О богатїи слѣпїи оубозїи провдою . . .

3. [Петра Черноризца] Пооученье w спсниѧ дши. гн блгсви оче. Начало: Всѧкому чловку подобаѥть братые живуще въ кратцѣи сни жизни и въ темнѣи. помышлѧти о своеи ползѣ и о спниѧ дша своеѧ . . . (цит. по ГИМ, Хлуд. 30. Д, л. 98а—110б, XIV в.).

Варианти-преработки от словото: [Петра Черноризца][48] Слово w дшевнен ползѣ и w спниѧ. Начало: Подобаѥтъ оубо брате въ кратцем семь житни w своем спсниѧ попещисѧ . . . (цит. по ГБЛ, ф. 310, № 575, л. 111—113, XVI в.); Слово Петра Чернорнзца w житїи семь . . . (цит. по ГБЛ, ф. 310, № 1279, л. 197б—199).

4. Слово тогw Петра чернорнзца w соупротївьи сеа жизн. гн блви. Начало: Чловкъ нща разоума и провды бжїа пекын сѧ w заповѣдеХ иже w спсениѧ дша своеа долженъ є наоучити словоу w всѧкомъ супротивнии сеа жизни... (цит. по ГБЛ, ф. 310, № 570, л. 55—58, XVI в. — препис със запазена на места голяма носовка). Вариант по други преписи: Слово Петра нѣкоего w супротивьи всѧцѣмъ (вж. ГБЛ, ф. 173/IV, № 52, л. 269—271).

[48] Подписано с името му; Ленинград, ГПБ, сб. Толстой, 1, 62, издадено от Р. Павлова.

5. Молитва светаго Петра Черноризца къ прѣстѣн бцн. Начало: Прѣстаа вачце бце вѣдїн іако скврьнь н нечнсть, н недоннь несмь азь, высакого оубо грѣха н высакого дѣнства нечнстаа . . . (цит. по В. Букович. Молитвослов. Венеция, 1547, л. 79б – 80б).

Подписани с името му има пет произведения: четири слова и една молитва. Сред поучителните слова, чиито автори не са известни, може би ще се намерят и други негови творби, но засега нещо по-определено не може да се твърди. Произведенията имат сходни заглавия и се занимават с едни и същи въпроси — за спазването на църковния пост и християнските норми на живот и поведение, за краткостта на земния живот и за временната му същност, за спасението на душата. Един основен въпрос занимава автора — как чрез земния живот да се постигне християнското безсмъртие. Той преминава през четирите слова и ги свързва в тематичен кръг, който характеризира идейното и проблемното им единство. Освен тази тъждественост, словата се отличават със стилова и лексикална близост. Изрази като подобаетъ всемоу крьстыаноу чловкоу, всакому чловку подобаетъ братые, в семь жнтьн, въ кратцѣн сен жнзнн, времнннѣмь семь жнтьн, соупротївьн сеа жнзнн, пакы сѧ ѡ заповѣдех, попещнсѧ собою, пещн сѧ како будеть ѡтвѣщатн гордомѕ ономѕ судни характеризират началната част на всичките му слова, близките и взаимно заменими стилистични обрати говорят за определен стилистичен облик и стилово единство. Един и същ художник е наложил своята ярка индивидуалност. Липсата на биографични сведения се замества от творческия облик, изграден на основата на проблемно-идейната, стилова и лексикална близост. Книжовникът е изразител на единна духовна платформа, разгъната в един и същ стилистичен маниер.

В пряка връзка с личността му възниква въпросът за народностната принадлежност и хронологическите граници на творчеството на Петър Черноризец. В това отношение голямо значение има хронологическата граница на най-ранните преписи и обкръжението им в сборниците, където са поместени. Най-старият препис от слово на Петър Черноризец е поместен в сборника от Троицко-Сергиевата лавра от XII в. (сега в Москва, ГБЛ, ф. 304, № 12), където, както вече е посочено, на л. 56б се чете Петра недостойнаго съказанне ѡ постѣ н ѡ мятвѣ оустава. н чнна цркѣвнаго. По този препис публикуват словото Е. В. Петухов, А. И. Соболевски, Н. Галковски, но никой не е отбелязал, че това е знаменитият сборник, в който В. М. Ундолски открива за науката творчеството на Климент Охридски с трите най-стари подписани с името му слова, а именно „Заповедания за празници", „Поучение в памет на апостол или мъченик" и „Поучение за светото Възкресение". Там освен словата на Климент Охридски се намира и откъс от Пандектите на Антиох Черноризец, преведени в България през X в. Съседството на Словото на Петър Черноризец със словата на Климент Охридски и древния български превод на Пандектите на Антиох говори за хронологическа близост на произведението с литературния „конвой". От този препис правим важния извод, че творчеството на Петър Черноризец е създадено преди XII в., откогато е засега най-ранният от съществуващите преписи на произведенията му. Делото на Климент Охридски, Константин Преславски и Йоан Екзарх също е известно по преписи, най-ранните от които са от XII в. От следващия, XIII в., в руски преписи са познати проложни съкращения от две произведения: Слово Петра Черноризца ѡ време-

нѣмъ сѣмь житьн[49] с начало: Възбни дше . . ., и Слово о дшевнѣн ползѣ[50] с начало: Подобаѣть намъ, братіе въ кратцѣмь сѣмь житни . . . Наличието на двете слова в Пролога говори за особена популярност на творчеството му в Русия през XII и XIII в., т. е. в XII в. са били познати също и тези слова, от които са направени съкращения — Слово о дшевнѣн ползѣ и Слово о временнѣмь сѣмь житьн. Разпространението на трите слова в Русия през XII в. е доказателство за ранния им произход и за тяхната популярност и функционалност. В руски препис от XIV в. до нас е достигнал първообразният текст на второто проложно съкращение[51], т. е. текстът на Поученье w спсенни дши — забележителен във всяко едно отношение, а езиковите му особености са по-старинни и от най-стария препис от XII в. Обкръжението отново е показателно. В същия сборник се намира и единственият препис от Словото на Презвитер Йеремия, подписан с авторското му име Слово Неремѣя прозвутра. w древѣ чстьнѣмь н о възвещенни стыа трца. н въ памат Монснѣвн, издаден от А. Попов[52], както и архаичните слова за Четиридесетница, които принадлежат на Презвитер Григорий. Съседството с произведения на Презвитер Йеремия и Презвитер Григорий, писатели от X в., както при преписа на „Слово за поста, молитвата и църковния чин", което е до творби на Климент Охридски, несъмнено има хронологично значение. Обкръжението на двете слова в най-ранните им апографи определено подсказва и наличие на ранни български преписи. Макар и не цялостно, фрагмент от словото Петра недостоннаго съказанне о постѣ н о матвѣ оустава н чина цркьнаго беше намерен в Берлинския сборник[53] от XIII в. на л. 8б—9б. Текстът пази особеностите на старобългарската езикова редакция, в някои случаи се среща смесване на носовите гласни. Вмъкнат е в уставната статия с наставления към монасите. За сравнение давам откъс в паралел с руския препис от XII в.

Берлински сборник[54]	Троицко-Серг. сборник № 12[55]
Побаѣть всакомоу крьстнанномоу уга-	Подобаѣть всемоу крьстьяноу члвкоу.
жатн бвн своемоу. вь негоже нма	годїтн бвн своемоу. въ нѣго же нма
крьтившю сж. рекоу же вь нма пртнж	крьстивъше сѧ. рекоу же въ нма
трце. еднного ба ншего нстнаго.	престыа трцѧ. еднного ба нашего.
wца н сна н стаго дха. небонь кр-	нстнѣнаго. оца н сна н стаго дха.
щеннемь члвкь. ако нзнова породн-	Небонъ крьщеннѣмь члвкъ акы нз-
тсѧ. помже растын н жнвы wскрь-	нова породнтьсѧ. потомь же растоу

[49] Москва, ЦГАДА, ф. 381, № 153, Пролог XIII в., л. 296—297; Москва, ГБЛ, Рогожск. № 511, л. 60а—60б.

[50] Ленинград, ГПБ, ф. I. п. 47, л. 22б—23а.

[51] Москва, ГИМ, Хлудов 30Д, л. 98—110б, изд. от А. Попов, Ленинград, ГПБ, сб. Толстой, I. 62, изд. от Р. Павлова.

[52] А. Попов. Цит. съч., 31—44.

[53] Берлински сборник, XII в., л. 8б—9б, ползуван по микрофилма от архива на Й. Иванов.

[54] Пак там, л. 8б—9б.

[55] Е. В. Петухов. Цит. съч., 317—319.

нитсѧ сѣгрѣшае вѣн всачьскын. бъ же нмь щедрь мл҃остивь є҃. хощеть бо да быше всн чловцн спан сѧ. н не wставнть чловка вь погыбѣлн да се покаеть. н да всеж нстннож прнбѣгь кь немоу. н вьзьхнжвь тьчнж можеть прнеть бытн нмь . . .

. . . н не ꙗко скотоу наслажатн сѧ безь вставa. нж размѣрн ту жнтне свое.

живын осквьрнитьсѧ. сѣгрѣшаꙗ вѣн всачьскы. бъ же нмьже нздрадь мастнвъ ѥсть. хощеть да быша всн члцї съпасан сѧ не оставн чловка въ погыбѣлн нъ дасть покаꙗнне. да всь нстнною прнбѣгноувъ къ нѥмоу н въздъхноувъ . . .

. . . а не акы скотоу наслажатн сѧ пазъцьскы. без оустава. нъ размѣрнтн прн всемь все свое жнтнѥ.

Находката в Берлинския сборник е уникална. Фрагментът е пръв текстов свидетел за произведението на Петър Черноризец в български извод със съхранени езикови особености на протографа. Ранната му дата е доказателство за разпространението на словото в българска езикова среда преди XIII в. Трябва да се отбележи, че в Берлинския сборник се намира и единственият български препис от Слово за кръстното дърво на Презвитер Йеремия. В сборник от ГПБ в Ленинград, Гилфердинг № 42, XII в., който е апограф на Берлинския сборник, същият фрагмент от Словото на Петър Черноризец е запазен на л. 242б–244б, а Йеремиевото слово е на първите листове. Това съседство между творбите отново потвърждава хронологическата близост между двамата писатели.

Безспорно Петър Черноризец е живял и писал своите творби преди XII в., откогато са най-ранните им преписи. За по-точно хронологизиране податки има в самите му произведения, те са посочени и от А. И. Соболевски[56]. В „Сказание за поста, молитвата и църковния чин“[57] в израза: подобаѥть всемоу крьстьѭноу чловкоу годїтн вѣн своѥмоу, въ нѥго же нма крьстнвъшесѧ, е запазен далечен спомен за време, в което са знаели и помнели и други богове, освен този, в името на когото са кръщавали християните. В същото слово се среща още една знаменателна фраза: оучнтнсѧ книгамъ съ любъвню нмьже ꙗзыкомь комоу бъ дарова, която несъмнено е далечен отглас от славянската полемика за равенството на езиците, отразена във венецианското слово на Константин Кирил, в „О писменех“ на Черноризец Храбър, в „Похвално слово за Кирил“ на Климент Охридски и в други произведения. Наличието им в словото отвежда към време, когато споменът за християнизацията и славяно-българската полемика за равенството на езиците не е бил избледнял.

А. И. Соболевски и Й. Иванов при определяне народността на книжовника, като поставят въпроса на научна основа, вземат за основен критерий езика на словата. Употребата на лексикални единици като: небонъ, мѣнитн, пошнбенне, отвежда не само към България, но и към лексиката на Йоан Екзарх и Симеоновия кръг книжовници, т. е. към Велики Преслав. В подкрепа на гледището на А. И. Соболевски и Й. Иванов могат да се добавят и нови факти, които потвърждават техните изводи. С текста на Берлинския сборник се появява дългоочакваният ранен български препис, който също

[56] А. И. Соболевский. Цит. съч., 317—319.
[57] Най-старият препис; Москва, ГБЛ, ф. 304, № 12, л. 56б—57б.

така пази източнобългарското небонъ. Богат в езиково отношение е и пълният текст на Пооученье w спсннн дшн[58]. В него на двадесетина ръкописни страници присъствува почти пълно източнобългарската лексикална специфика от X в.[59]: оужичьство, зать, чертогъ, пошнбенне, небонъ, тъчью, хлѣвина, ласкъчнамн и др. Тази лексикална характеристика е налице и в ранния препис на Петра недостоннаго съказанне о постѣ . . ., където срещаме: небонъ, тъчню, дѣлъма и др. Лексикалният пласт, който носи следите на регионална езикова среда и ги съхранява в руските и българските преписи, е сигурно доказателство за времето и региона на художника. Той безусловно отвежда към X в. и към Преславския книжовен център. След тази безспорна езикова информация е обяснимо защо в близост до най-старинните и пълни преписи от творбите на Петър Черноризец срещаме произведения на Климент Охридски, Презвитер Григорий, Презвитер Йеремия и преводи от X в. Петър Черноризец е книжовник от X в., произхожда от източнобългарските области. Въпреки лексикалните единици, които се срещат и в езика на Йоан Екзарх, книжовникът едва ли е негов съвременник. Идейно-проблемната характеристика на словата не позволява отнасяне към времето на първоначалната проповед, т. е. към времето на Йоан Екзарх, Климент Охридски, Константин Преславски. В словата се пази споменът за християнизацията и полемиката за равенството на езиците, но в тях става дума за развито християнство, за пороци и грехове по отношение на християнската религия. Съдържанието им дава основание да се говори за поголяма близост до проблематиката, занимаваща Презвитер Козма. Идейно-мирогледните особености свързват словата с времето на цар Петър, а изследователите А. И. Соболевски, Й. Иванов, Б. Ст. Ангелов и Ем. Георгиев допускат, че техен автор е цар Петър.

* * *

Известията за монашеството на цар Петър и провъзгласяването му за светец след изследванията на Й. Иванов[60] не подлежат на съмнение. В последните години от живота си, както свидетелствуват службите[61], цар Петър е бил монах в манастир около Велики Преслав. В монашеството си той запазва същото име Петър, както е отбелязано в служебата от Зографския трефологий: стго wца ншего Петра нноканаго бывшаго цр҃ѣ Бльгаромь[62]. Такъв пример на запазване на светското царско име в монашеството има и при княз Борис-Михаил. Канонизацията на царя-монах вероятно е била извършена във все още свободната българска държава. Обратното предположение — че е канонизиран от Византийската църква след завоюването на България (от Йоан Цимисхий или Василий II), е недопустимо. Опровергава го фактът, че той не е включен между светците във Византийския календар и Пролог, паметта му се споменава само в славянските извори. Паметта му се чествува на 30 януари заедно с помена за пренасяне мощите на Климент Римски — според Зографското евангелие № 43[63], службата

---

58 Москва, ТИМ, Хлудов, № 30 Д, л. 98а—110б., изд. от А. Попов.
59 Г. А. Илинский. Златоструй А. Ф. Бычкова XI века. С., 1929, с. 41.
60 Й. Иванов. Български старини . . ., 383—384.
61 Пак там, с. 387.
62 Пак там, с. 383.
63 Пак там.

от Белградската библиотека[64] и службата от Драгановия миней[65]. Според Лесновския пролог[66] и Румянцевския пролог[67] паметта му също е на 30 януари, но се слави заедно с паметта на папа Иполит Римски и дружината му. В двата пролога след паметите има тропари, извлечени от пълен текст на службата му или канон:

Лесновски пролог

Днь радостна твоѥа памать славнть прѣпобне, сьшедьшеса Петре славьнын, чаѭще оулоучнтн тобоѭ w ба мать н прощенне грѣховь ншнхь.

Сего радн w wстанцѣ своѥмь, wче Петре, сте мнса кь Хоу боу

(л. 130б)

Румянцевски пролог

Днь радостню твою паметь славнмь прбне, сьшьшеса Петре славнм, чѣюще w ба оулоучнтн тобою мать. н прощенне грѣхь ншнхь.

Сего радн о своѥм сн останца оче Петре сте помлн се Хоу боу даровати дшамь ншнмь велню

(л. 66а)

Житие на светеца не е достигнало до наши дни, но че такова е било написано, се вижда от заглавието на неиздирено произведение на Теофилакт Охридски[68]: „Разговор за природата (б. а., П. Д. — естеството), посветен на българския цар Петър и житие на този цар". Теофилакт, както е известно от житията на Климент Охридски и на Тивериуполските мъченици, за написването на произведенията си е използувал български материали. Загубването на житието прави службите единствен достоверен източник за живота и делата на царя-монах. По изразите wстанька сн не презрн[69] от службата н wстанцѣ своѥмь[70] от тропарите се разбира, че Петър е бил не само монах, но и игумен на своя манастир, в който е оставил ученици и възпитаници. Кратката му служба, която е писана от съвременници, говори за него, че бил ѕтвръженне цркважь. градоу твоѥмоу Прославоу[71], а това не трябва да се възприема само в духовен смисъл. Изразът показва, че той е бил монах и игумен на манастир в околностите на Преслав или в самата столица. Струва ми се, че думите раунса ревнителю добрыхь дѣль. архистратїгѕ Мнханлоу[72] от кратката служба не са само поетична инвенция, а трябва да се приемат като указание за названието на манастира. Храмът на чиноначалника архангел Михаил и небесните сили е строен от царете Борис и Симеон около 905 г. край Охридското езеро, т. е. при манастира, в който монашествува Наум[73]. Такъв храм и манастир ще да е имало и около Преслав, по подобие на вече съществуващите манастири „Св. Панталеймон" в Преслав и Охрид. Християнското име на княз Борис-Михаил

[64] Пак там, с. 387.
[65] Пак там, с. 391.
[66] В. Ламанский. О некаторых слав. рукописях в Белграде, Загребе и Вене. СПб., 1864, с. 120.
[67] Москва, ГБЛ, Румянцевска сб., ф. 256, № 319, Пролог, XIII в., л. 66а.
[68] Филарет Черниговский. Святые южных славян. СПб., 1883, с. 31.
[69] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 389.
[70] В. Ламанский. Цит. съч., с. 120.
[71] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 392.
[72] Пак там.
[73] Пак там, с. 313.

го е задължавало освен край град Охрид да изгради храм на името на архангел Михаил и около Преслав. Вероятно той е издигнат по същото време, когато е строен едноименникът му край Охридското езеро. В 907 г. в приписка към преписа на „Слова против арианите", преведени от епископ Константин, монахът Тодор Дуксов[74] отбелязва, че е преписвал книгата на устието на р. Тича, където Симеон построил „светата златна нова църква"[75]. Времето на строежа й съвпада с времето на строежа край Охрид. Манастирът безспорно е бил царски, за монаси от фамилията на владетеля. Не се ли е наричал именно този манастир край Преслав и самата „Златна църква" — „Свети архангел Михаил"? Задължението на княза към неговия небесен патрон е изисквало да построи и посвети един от най-великолепните храмове на върховния архангел. Може би там е починал княз Борис-Михаил, в същия манастир, по фамилна традиция, ще да е бил монах и игумен и цар Петър. Упоменанието в службата му „радвай се, ревнителю на добрите дела, на архангел Михаил" навярно има такъв смисъл. Мощите му в такъв случай са били в Златната църква и той не като владетел, а като светец е бил ѕтвръжєнніе цр҃квамъ на своя град Преслав. Кратката служба подчертава ревностните дела и подвизи на монаха цар Петър: Ты бо въздръжаннємь и молитвами дшж сн wнвъ. ал'каннємь и жжданнємь. тѣло сн истнивь[76].

Без съмнение „изтъняването" на тялото е било следствие от строга монашеска дисциплина, истински и некраткотраен аскетизъм. Освен това сведение за личен християнски подвиг в службата Петър е наречен още врачю дшам' и тѣломь. людей свонхь[77], а монасите след смъртта му wбничж твож зрящіе дwбрын оустав҃ъ[78]. Последните две фрази могат да се възприемат в смисъл, че Петър не е бил чужд на духовни и книжовни занимания. „Лекар" на душите той е могъл да бъде и със своите добри игуменски разпоредби и наставления. Но за да виждат (зрящіе) „устава" му, се е изисквало той да бъде написан. В изворите се говори за връзката между Иван Рилски и цар Петър и за възхищението на царя от строгия постник. Иван Рилски оставя на последователите си устав-завещание[79], такъв е могъл да остави и цар Петър. Заглавието на най-стария препис от неговото слово: Петра недостойнаго съказанніе о постѣ и о молитвѣ оустава и чина цр҃квьнаго, красноречиво говори за заниманията му с уставни въпроси. Въздържанието, постът, молитвата, заповедите на светите отци и църковният устав са основни въпроси, които характеризират творчеството на Петър Черноризец. Постът за него е очистване на тялото и душата: пость чстота дшамъ и тѣломъ. прогнанне всѣмъ дѣломъ злымъ[80]. Тук представата за царя-монах от службите изцяло се покрива с вътрешния образ на книжовника от словата на Петър Черноризец. Освен това показателно е сравнението, което подкрепя предположението, че цар Петър и книжовникът Петър Черноризец са една и съща личност. За Петър като

74 Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература. С., 1922, с. 322.
75 Пак там, с. 322.
76 Й. Иванов. Български старини. . ., с. 392.
77 Пак там, с. 393.
78 Пак там, с. 389.
79 Й. Иванов. Свети Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, 136—142.
80 Москва, ГБЛ, ф. 304, № 204, л. 257а.

книжовник съществуват и точни изследователски сведения. Бележката на Яков Крайков сы изъводь wбрѣтохъ азъ іаковь въ книгахъ Петра цр̄а бльгарскаго[81], въпреки че е поставена след апокрифа „Успение на Богородица", който съдържа топоними от Кюстендилско, е указание за съществуващи негови книги. Подобна бележка за авторството му цитира и П. Р. Славейков: „сея пасхалия състави царь Петрь умры в Римь"[82] (легендата за смъртта на Петър в Рим е известна). В сборник от XI в. в сбирката на В. М. Ундолски също се чете: Петра царя рече. Да не будуть уста твоя дверь злымъ рѣчемъ, ни языкъ твой не износитъ лиха глаголанїа, ни гортань твой путь непоставныхъ рѣчей[83]. Тези упоменания пазят спомена за книжовника цар Петър и потвърждават сведенията от службите, а паремията от сбирката на Ундолски е в стила на наказателната тенденция. Заниманията с книжовен труд не са били чужди на фамилната традиция на царя — старобългарските книжовници не пестят похвалите за книжовните занимания на цар Симеон, а от страна на гръцките му родственици (като зет на Роман Лакапин) писатели са и Константин Багрянородни, и патриарх Теофилакт. Кореспонденцията на цар Петър с Теофилакт[84] е свързана с появата на богомилството, а писмата му, ако се съди по отговора, са първите антибогомилски съчинения, които предхождат „Беседата" на Презвитер Козма. Като изтъква грижите му за чистотата на християнската вяра, патриарх Теофилакт го нарича „боголюбива душа"[85] и навярно това определение не е незаслужено. След като още когато е бил светски владетел, не са му били чужди подобни занимания, съвсем естествено е като монах да е писал поучения и наставления по верски въпроси. Средновековните ръкописи недвусмислено говорят за изводи от негови книги и произведения. Службите му също не забравят да го представят като врачю д̄шам' и тѣломь. людей свонхъ и да напомнят за оставения от него дwбрын оустав̄ъ. Без съмнение горепосочените факти решават въпроса за заниманията на цар Петър с книжовен труд и преди монашеството му, както и като монах.

Но дали него има предвид историческото предание чрез името Петър Черноризец? Познат ли е той с название „черноризец", „мних" или „инок" и къде е съответствието между авторските наслови в словата на Петър Черноризец и упоменаването на неговото име в синкасарите, службите и тропарите? Канонизирането му за светец е подчертано във всички документални източници, сред които особено важни са известията от Виргинската грамота на цар Константин-Асен — с̄таго Петра ц̄[86], от Разказа за заграфските мъченици — Петра ... с̄тго ц̄рѣ[87], и от Дриновия синодик — Петрѳ ц̄рѳ с̄тмѳ[88]. В много от словата му, както се вижда, светостта на автора също е отбелязана: с̄тго Петра, Петра с̄тго. Службите освен светец го на-

[81] Яков Крайков. Различнии потребии. Венеция, 1572, с. 181
[82] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 55.
[83] А. И. Соболевский. Цит. съч., с. 317.
[84] Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 41.
[85] Пак там, с. 41.
[86] Й. Иванов. Български старини . . ., с. 384.
[87] Пак там, с. 384.
[88] Й. Иванов. Паметници на българските царе и царици. — Известия на историческото дружество в София. С., 1915, с. 228.

ричат „монах“ и „инок“: Петра ннокааго бывшаго цр҃ѣ Бльгаромъ[89], „Петра мниха да вьсхвалимь“[90]. Неотнесена пряко към името му, в службите се среща и употреба на „черноризец“ — и чрънорнзьцѫ любѧ[91]. В преписите на словата книжовникът, освен с най-често срещаното „Петър Черноризец“, се нарича „инок“, „недостоен“, „свети“: Слово ннока Петра ѡ временн том семѣ жнтню[92]; Петра недостоннаго съказанне о постѣ н о мл҃твѣ . . .[93]; Слово с҃тго Петра ѡ временнѣмь семь жнтьн[94].

Примерите показват, че названията в службите и словата са в еднаква степен взаимно заменими и употребими. Те могат да означават една и съща личност и да крият особата на царя. За друг български книжовник и светец от X в. с лично монашеско име Петър няма сведения.

* * *

Общоприетото мнение, че от словата на Петър Черноризец „вее крайно смирение и монашеско отчуждение“[95], също трябва да се коригира. Строгата монашеска концепция не бива да се отъждествява с личното смирение на автора. В образа на писателя виждаме гневна непримиримост към недъзите, в много случаи по-рязка и безкомпромисна от тази на Презвитер Козма: Мнозн бо в нен (сеа жнзнн — б. а., П. Д.) гоннтелн н матежнпцн н нн самн добрѣ жнвѫть, нн нпѣмь дадат, но снлою телесною Хвалѧще праведнн сѧ нмать н множьствомь вон, конькн, wружьемь Хвалѧще сѧ снлнн сѧ творать[96]. В разобличенията му се чувствува високопоставената личност, властникът, който не се бои от феодалната върхушка: ѡ властелнвн земнпн н велможа н боларе н сѫдьа чл҃вкы.кто вы дасть власть н санъ н ѹмъ н мдрть да ѹмѣете мысланте н ѹправнте на свою работѫ чл҃вкы акы бѫ не правнте[97]. Петър Черноризец не търси оправдание за властта на богатите, а посочва истинските социални причини за нищетата на бедните: Мнозн бо стражѫть нуднмн не бѫ радн. но обндою батыхъ[98]. В друго свое слово той пише: Ащe бо нашь рабъ нлн вьсмѣѥть сѧ предъ намн нлн въсклоннвъ сѧ стонть. то велнка обндннка наречемъ н раны достонна[99], и нарежда себе си сред господарите с много слуги, които дори смеха или непочтителното покланяне на слугата смятат за обида. В „Слово за поста, молитвата...“ той дори внимателно подхвърля: Ащe лн кто можеть н все своѥ нмѣннѥ wтдатн то съвръшенѣе . . . нъ сн заповѣдь вышьшн есть вьсѣхъ да не вьсн ѥ сътворать, нъ нмьже дано ѥсть ѡ бѫ[100], и явно предпазва от

89 Й. Иванов. Български старини. . ., 387—393.
90 Пак там, 387—395.
91 Пак там, 387—393.
92 Архив на Й. Иванов, ед. 47, 33—41.
93 Пак там, ед. 47.
94 Пак там.
95 Пак там, ед. 47, с. 40.
96 Москва, ГБЛ, ф. 304, № 11, л. 89а.
97 Пак там, л. 89а.
98 Москва, ЦГАДА, х. 381, № 153, л. 297а.
99 Москва, ГИМ, Хлудов, № 30 Д, л. 103б.
100 Е. В. Петухов. Материалы и заметки. . ., с. 152

такива крайности. Независимо от приетата от него монашеска концепция, авторът не скрива високото си обществено положение и без да се бои, прави разрез на социалната действителност. Като нравствен наставник той е могъл да си позволи подобна свобода в разсъжденията и изразите. Царският му произход в словата не е пряко изявен, но документалните източници и словата (що се отнася до включената вътрешна информация в тях) са единни за това, че е писател от преславския книжовен кръг. Идейномирогледната му близост до „Беседата" на Презвитер Козма дава основание да смятаме *монаха цар Петър и книжовника Петър Черноризец за една и съща личност.*

Около биографията на цар Петър има редица неизяснени моменти, които създават невярна представа за него като владетел и личност. Историографското виждане за падането на България под византийско иго се свежда до лична вина и естествено за виновен е обявен владетелят Петър. Като се имат предвид дейността на Богомил, „Беседата" на Презвитер Козма и въстанията на братята, претенденти за престола — Михаил и Йоан, разсъжденията стават еднолинейно „логични" — епохата се характеризира *с упадък*, а вината е у Петър. Петър царува от 927 до 969 година — над 40 години, и през неговото управление България почти няма териториални загуби. Византия, която през това време сменя няколко владетели, също така не дръзва да нападне „слабата", както се твърди, българска държава. Дори такъв пълководец като Никифор Фока, след оскърблението на българските посланици, намира Византия неподготвена за война с българите и търси за съюзник Светослав Киевски, а след това предлага мир и сватовство с българска принцеса. Успехите на Светослав, докато Петър е още жив, не са особено впечатляващи. Той завладява няколко погранични крепости край Дунав и крайдунавския град Малък Преславец, без да проникне във вътрешността на Добруджа, а малко по-късно иска да бъде пропуснат към границите на Византия. За едно четиридесетгодишно царуване такива несполуки са твърде незначителни. Симеон Велики също няколко пъти е бил побеждаван, а от унгарската война се спасява с бягство. Продължителният мир и териториалната цялост доближават Петровото царуване до времето на Омуртаг — време на строителство и вътрешна стабилност, на мир и развитие.

В дипломатическо отношение цар Петър постига успехи, с които никой от предшествениците му не може да се похвали. Чрез сродяването си с императорската фамилия той изравнява българския царски двор с византийския и ликвидира с обвиненията за неравенство и варварско потекло на българските владетели, което е отразено и в „За церемониите" на Константин Багрянородни. Сключва изгоден мир с Византия, като запазва почти всички завоевания на Симеон, а гърците както преди са задължени да му плащат данък. За себе си той поискал да му бъде призната титлата „цар", което искане било удовлетворено. Той завършва започнатата с покръстването дипломатическа борба за равенство на Българската църква и за нейната независимост с признаването на българския архиепископ за патриарх. Тези големи победи означават успешен завършек на всички затруднения, които възникват с покръстването. Той успява да утвърди териториалните, държавно-политическите и културните завоевания и стремежи на България, постигнати с толкова усилия от Борис и Симеон. Петър не получава образование в Константинопол, но в Преслав, сред дейците на Симеоновия културен кръг, добива висока култура и ерудиция. Като втори син по всяка вероятност и той, както и Симеон, е подготвян за църковен деец, което личи в сетнешните му грижи за монашеството и църквите. За да не накърни

народностната си гордост и уважението към славянската писменост, „цар Петр не иначе преписывался с греками, как на болгарском языке“[101].

Естествено след такава дейност той е могъл да поучава оучнтнса книгамъ съ любъвню имьже іазыкомъ комоу бъ дарова[102], и да наставлява в християнска нравственост и усърдие. В последните си години по примера на дядо си Борис-Михаил той става монах. Й. Иванов задава справедливия въпрос: „Ако прочее Петър е монашествувал на старост и писал книги, пита се, кой е управлявал през това време царството. . .“[103] Въпросът около коронацията на Борис II и последните години на Петър е тъмен. Службите в това отношение са надежден източник, а от тях става ясно, че монашеството не е било прието в края на живота му, поради заболяване[104], а дълго преди това, понеже „с въздържание и молитви душата си очисти, а с глад и жажда тялото си изтъни“[105], както и за „добрия устав“, който оставил. Явно дълго преди смъртта си, по подражание на Борис-Михаил, той е станал монах и се е отличил с усърдие и християнска строгост и ревност. Синовете му също не са били коронясани след смъртта му, това е грешка на византийските историци. Те вероятно са били пълнолетни, възрастни мъже, тъй като от женитбата до смъртта на Петър са минали около 42 години. Около 943 г. съпругата на Петър гостувала на дядо си Роман Лакапин заедно с трите си деца. Дори да приемем, че са били петгодишни, до 963 те са вече над 25-годишни. Навярно по византийски образец синовете на Петър са били съуправители и той спокойно се е оттеглил в манастир, след като първородният е приел властта. Кога точно е станало това, не може да се установи; не може да се установи и кой е бил най-големият му син, дали Борис II или посоченият в Дриновия Синодик Пленимир[106]. Разбира се, това са предположения, но съдържащата се в името съставка *мир* навярно не е случайна. Мирът е бил голямата цел в царуването на Петър — добросъседски и църковен, той го опазва и постига държавните идеали. Дори съпругата му Мария при бракосъчетанието била преименувана Ирина[107]. При липсата на сведения трудно може да се утвърждава точно становище, но предположението за син-съуправител Пленимир е приемливо, след като той е включен като следващ български владетел в Дриновия синодик. Безспорен е фактът, че през последните си години Петър е бил монах и се е занимавал с монашески подвизи, а вместо него е имало кой да управлява. С края му е свързана една апокрифна легенда за смъртта му в Рим, но тя явно е създадена през XI—XII в., среща се в произведения с топоними от Рилската област и Кюстендилско — Български апокрифен летопис[108], апокрифа Успение на Богородица[109] и други късни източници. Може би тя се е разпространявала като идея за присъединяване на България към Западната църква. Службите, византийските историци, Дуклянската хроника[110] са единни, че Петър е умрял в Преслав. В последните години от живота си той изгражда втората си биография — на

[101] Филарет Черниговский. Цит. съч., с. 33.
[102] Е. В. Петухов. Цит. съч., с. 152.
[103] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 386.
[104] П. Мутафчиев. История на българския народ. Т. 1. С., 1943, с. 272; Й. Андреев. Кем был Черноризец Петр. — Byzantinobulgarica, 6. С., 1980, 51—56 и др.
[105] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 392.
[106] Й. Иванов. Поменици. . ., с. 228; И. Дуйчев. Българско средновековие. С., 1972, 153—160.
[107] М. Дринов. Избр. съч. Т. 1. С., 1971, с. 498.
[108] Й. Иванов. Български старини. . ., с. 386.
[109] Я. Крайков. Цит. съч., с. 181.
[110] А. Гильфердинг. Письма об истории болгар и сербов. М., 1855, с. 240.

книжовника Петър Черноризец, строг игумен и постник, нравствен възпитател на църквата и на българското общество. По негово време живеят и стават известни двамата крайни аскети — поп Богомил и Иван Рилски, които изразяват духа на епохата от различни позиции — склонността към пълен аскетизъм и християнска наказателност. Словата на Петър са проникнати от такъв дух, но в тях е отразена и противоречива социална картина на времето.

* * *

Четирите слова, достигнали до наши дни, разкриват по новому социалните проблеми и духовната атмосфера от втората половина на X в. В словото Петра недостоннаго сказаниѥ о постѣ и о матвѣ оустава и чина цр҃квьнаго авторът построява своето изложение на основата на две евангелски заповеди: първаꙗ же заповѣдь ѥсть ѥже любити ба всѣмь сръдцьмь и трепетати словесы ѥго и съ страхъмь работати ѥмоу[111]; втораꙗ же заповѣдь ѥсть ѥже любити дроугꙋ акы себе[112]. Като разкрива смисъла им, той разглежда въпроси, свързани с въздържанието от плътска похот и наслаждения, с необходимостта да бъдат подпомагани бедните, с милостинята. Между тях присъствуват и наставления от общоморален характер, като: не красти, не лъгати, не оубити, не обаднити, чисти оца и мтр҃ь, заимствувани от евангелския кодекс и съгласувани с авторовото схващане. След като обяснява творческата мощ на бога, той прави лирическо отстъпление и с преклонение говори за видимия свят и природата в стила на Йоан Екзарховия „Шестоднев“ — за земята, която дава плодове, за житото и тревата, за дърветата и всичко останало, дадено на снѣдь чл҃вкомъ и на веселиѥ и на потрѣбоу. скотꙋ и звѣрѣ, птицамъ и гадомъ. и всемꙋ земномꙋ дыханию[113]. Лирическият откъс заема около три ръкописни страници и изразява преклонението пред разумното устройство на Вселената, като същевременно изтъква божията сила — нищо не се твори от само себе си, всичко се върши по повеление на божеството.

В Поучениѥ ѡ спсниихъ дш҃ авторът се занимава с въпроса за спасението на душата и суетността на земното битие. Началото е посветено на краткия земен живот и настъпването на последния ден и неговата ценност. Посочени са множество примери за това, колко скъп е той, как всеки в случай на опасност дава мило и драго, за да се спаси и продължи живота си — заловеният от разбойници с радост се разделя с богатството си, потъващите с кораб хвърлят в морето дрехи и вещи, само да не потънат, и т. н. В добре обмислен план следва градацията — колко повече трябва да се даде за спасението на душата. На такава концептуална основа той пристъпва към разкриване на земните грехове, които пречат на спасението на душата. Грижата на бога за човека също така не е забравена: . . . и самъ дъждь раствараѥ и расти и овоща и различныꙗ подаꙗ поради кормити и поити и грѣѥть сл҃нцемь и лꙋною свѣтить, изразите са сходни с лирическото отклонение за видимия свят от предходното слово. Авторът на-

111 Е. В. Петухов. Цит. съч., с. 151.
112 Пак там, с. 151.
113 Н. Гальковский. Цит. съч., с. 154.

широко се спира на злодеянията и злобата като нравствен порок и си служи с удивителни сравнения: . . .лисицю же поносимъ лукавьствомь. нъ нѣ никто же слышалъ. ни видѣлъ яко лисица лисицю прѣлукавившии погубн. Накрая той напомня за светлия небесен чертог, подканя миряните да ходят на църква и да се каят, да бъдат угодни на бога с доброто, което са сторили, за да оставят добър спомен на земята, и с няколко изречения за страшния съд приключва своята проповед.

В Слово ѡ супротивьи сеа жизни отново се разказва за несъвършенствата на земното битие, но тук акцентът е поставен върху нуждата от съпротива, необходимостта от борба със злото. Отначало в света е била сътворена правдата, а след това от изкушения и слабоумие се ражда неправдата и вниде въ чловкы, въ члвцѣ нача борити и прогонити правдоу. члвци ж воспрїаша неправдоу ѡтвергоша. С наивна прелест авторът обяснява историята като борба между правдата и неправдата и надмощие на неправдата. Той се обръща към търсачите на справедливост да се борят с недостойните дела — човекът, който мисли за бога, ще отхвърли прелестите на неправдата (прожену нищетою богатьство неправедное и возлюбль нищетоу хвоу на земли). Ако словото не бе подписано с името на Петър Черноризец, би могло да се твърди, че то преосмисля популярната народна приказка за правдата и неправдата.

В този кръг от въпроси, сходни по съдържание и по начин на израз, Петър Черноризец разглежда съществени моменти от социалната действителност. Би било погрешно да се възприема буквално написаното от него, да се смята, че словата му са реалистично предаване на живота. Много от изразите, които впечатляват, са цитати или перифразирани реплики от библейски източници и патристичната литература, много от похватите са стилистични библеизми и наподобявания. Проповедниците от Йоан Златоуст до Савонарола са имали склонност да преувеличават отрицателните явления. Но да се смята, че всичко при тях е църковна назидателност, би било също крайност. Словата на Петър Черноризец се различават твърде много от кротките увещания на Климент Охридски и Константин Преславски с тяхното: Да есте вѣдуще братїа; в тях присъствува страстният и горчив обвинител, който гледа доста скептично на своята аудитория: ѡ несмѣрении члвци и неразумнии кто вы созда или кто вы ѡжени[114]. Или: Друзии паки нинѣми грѣхы смѣжившии очи оумнѣи. по истинѣ въ тмѣ погубнѣи живоуть . . . акы змїа по земли оумомъ ползнимъ нъ поне она не имоущи ногоу тѣмже по земли ползнить. а мы не ноздѣ точью но и крилѣ оумнѣи имоущи. с тою равно ползнимь[115]. В търсене на причините за моралната поквара, социалната несправедливост се възприема като причина за отстъплението от християнската вяра и нравствените норми. Ако в началото се приема, че могат да бъдат помирени охолният и бедният, то назидателната тенденция намира вината в небратолюбието и безпощадно се нахвърля върху социалните недъзи. В съгласие с подобно виждане и Петър Черноризец пише: Мнози бо в нем (сеа жизни — б. а., П. Д.) гонители суть. мнози

[114] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 11, л. 89.
[115] А. Попов. Цит. съч., с. 50.

Н БЛАЗНИТЕЛИ МАТЕЖНИЦИ, НЖЕ НИ ДОБРѢ ЖИВУТЬ. НИ НИѢМЪ ДАДУТЬ. НО СИЛОЮ ТЕЛЕСНОЮ ХВАЛАЩЕСА ПРАВЕДНІ СА ТВОРАТЬ[116]. С болка и съзнание, че стои над тях, той се обръща към управниците във феодалното общество: W ВЛАСТЕЛИ ЗЕМНЇИ Н ВЕЛМОЖА. БОЯРЕ Н СУДЬІА ЧЕЛОВѢЧЬСКІЯ . . . НЕМИЛОСРДЬЕ Н ГОРДОСТЬ. НЕСМѢРЕННЕ. ПАКОСТЬ Н ЛЮТОСТЬ. КОЗНЬ ПРЕБЫВАЮТЬ ВЬ ВАСЪ[117]. Също така. . . .НАСИЛНИЦИ Н МЬЗДОИМЬЦИ ДНЬЮ НА СВѢТЬ ГРАБАТЬ Н WТЕМЛЮТЬ БѢДЫ ТВОРАЩЕ БРАТНИ СВОЕН. БЛУДА ЖУ К СЕМ,. Н СКВЕРНЬІЫХЪ ДѢЛЪ ПАЧЕ ВСЕГО[118]. Към съществуването на бедните той се отнася с разбиране и съчувствие: . . . МНОЗИ БО СТРАЖЮТЬ НУДНИИ НЕ БА РАДИ. НО ОБИДОЮ БАТЫХЬ[119].

В тези откъси кипи социално възмущение и мнозина ще възразят срещу авторството на царя. Искам да обърна внимание, че в случая не се говори срещу богатството — това е позицията на поп Богомил, а срещу богатите като грешници. В своите наставления Петър Черноризец е твърде ортодоксален християнин, раздаването на собствеността за него не е социална позиция, а „подвиг", изпълнение на заповед: Н МИЛОСТИ ЖЕ СТВОРИТИ КЪ ОУБОГЫМЪ. АЩЕ ЛИ КТО МОЖЕТЬ И ВСЕ СВОЕ ИМѢНИЕ WТДАТИ. . . ИЪ СИ ЗАПОВѢДЬВЫШЬШИ ЄСТЬ ВЬСѢХЪ. ДА НЕ ВЬ СИ Є СЪТВОРАТЬ ИЪ НИЬ ЖЕ ДАНО ЄСТЬ W БА[120]. Авторът не роптае срещу богатството, а срещу неспазването на християнската етика, приела милостинята за един от основните си принципи. Подобни възгледи застъпва и руският цар Иван Грозни в кореспонденцията си с монасите; дори може да се твърди, че те са привилегия на царете и висшестоящите. В контекста на изобличенията Петър ни дава редица любопитни битови подробности:

-ЄГДА СТОНИМЪ ВЪ ЦРКВИ . . .СЪ ВЕЛИКОЮ ТАГОСТЬЮ СТОНИМЪ[121]

-МНОГЫ БО СУТЬ МТРИ. ВЪ БѢДУ ПАЧЕ СЕБЕ ШАДАЩА. НЕ ПОЩАДѢЛИ СВОИХЪ ДѢТИИ[122]

-НЫНѢ ЖЕ МНОГЫ МТРИ ПОРОДИВШИ. ПОВЕРГУТЬ РАБЫНАМЪ ДОИТИ Н КОРМИТИ СВОЕ ОТРОЧА

-ЄГДА СА ГНѢВАЄМЪ ДРУГЪ НА ДРУГА. ТО КОТОРЫХЪ НЕНАСТОРЕЧИИ НЕ ГАМЪ. АЩЕ БЫ СА ВИДѢЛЪ КТО ЄГДА СА ГНѢВАЄМЪ. КАКО ЄСТЬ ПОПУСТИЛЪ. Н ПОЗЕЛЕНѢЛЪ. Н КАКО ЄМУ СЛИНЫ ПАДАЮТЬ ИЗЬ ОУСТЪ[123].

-ТЫ СЪ ЛАСКЪЧИАМИ СВОН ДОМЪ ВЪ СКВЕРНАХЪ ОКАЯНѢ РАСТРОШИТИ[124]

-ВОЛКЫ ПРИОУЧАЄМЪ ВЪ ДВОРѢХЪ КРОТКО ХОДИТИ. А САМИ АКЫ ВОЛЦИ СЪ БУЯКЫ ХОДАЩИ ГРАБИМЪ ЧЮЖАЯ ИМѢНИА[125]

---

116 Москва, ЦГАДА, ф. 381, № 153, л. 297а.
117 Пак там, л. 297 а.
118 А. Попов. Цит. съч., с. 51.
119 Москва, ЦГАДА, ф. 381, № 153, л. 297.
120 Е. В. Петухов. Цит. съч., 151—152.
121 А. Попов. Цит. съч., с. 47.
122 Пак там, с. 48.
123 Пак там, с. 49.
124 Пак там, с. 50.
125 Пак там, с. 51.

-сѣ бо печаль и рана. недугъ и гладъ. зима и нагота. мука вездѣ и смрть[126].

Използуваните като сравнения и примери битови подробности рисуват неутешителна картина на социални несгоди и човешки взаимоотношения. Потресен, авторът обобщава: внжю нынѣ своима очима все зло в житьи семь, а добра ни мала не внжю. Под тази, както и под други негови мисли би се подписал и идейният му противник поп Богомил. Картината не е по-различна в почти всички наказателни слова. Феодалните противоречия са достатъчно развити, за да може и авторът, като спазва канона на жанра, същевременно вярно да представя своето време. След светлата перспектива, начертана в началото на X в. от Климент Охридски и Йоан Екзарх, в следсимеоновата епоха се изживява първото крушение на християнските идеали. Стига се до извода, че малко неща са се променили от периода преди християнизацията. Широките народни слоеве живеят според своите стари езически обичаи. Неслучайно сред пороците Петър Черноризец отбелязва и езическите увлечения: чародѣиство, наоузъношенне, кощоуны, ндолослужение, моленьа, колодьзнаа и рѣчьнаа, пѣсни бѣсовскыа. плесанна[127] и др., и призовава ко цркваам хожденне. къ болнымъ посьщенне. к темницн прнхожденне. . , wца чщенне и мтрн любленне[128]. В словата си той не говори за ереси, понеже тези слова са адресирани към вярващите. Несъмнено крушението на светите идеали, носени от Кирило-Методиевите ученици в България, е изживяно като интелектуална и социална катастрофа и ражда забележителни скептици и критици като Иван Рилски, поп Богомил, Петър Черноризец, Презвитер Козма, поп Йеремия. Като съвременник на Презвитер Козма, Петър Черноризец възпроизвежда сходна социална обстановка и културна атмосфера, нравствена нестабилност и скептицизъм. Несъмнено авторът на „Беседата" против богомилите е усвоил много от уроците и идеите на царя-монах. Но Петър Черноризец е твърде различен от Козма, социално-битовото при него е пречупено през етично-философска мирогледна система. Човекът за него не е социален, а нравствен феномен, предопределен да се колебае между добродетелите и порока поради двуединното начало, заложено в него при сътворяването му — земната плът и нетелесната небесна душа; поради това той е еднакво предразположен и към падение, и към извисяване. Земното му съществуване, временно и тъмно, е осветлявано от радостната надежда за чертога того свѣтлаго и радостню дховною в свѣтлын словущнн онъ дньнегда прндеть праведныи тън страшныи соуднн. Моментите на духовна радост, на чистота и приобщаване с божеството са също така жизнени и градивни. Не на едно място Петър Черноризец пише за разоумныма wчнма, мысли нз глубины сдчныа и крлѣ оумнѣн. Другаде във философски план той настоява, че намъ бо по естьству дано самовольство любо зломъ. любо добромъ бытн . . . а звѣрь нѣ самовластенъ[129]. Такива размисли за човешката природа, за историята като непрекъсната борба между доброто и злото, за добродетелите, греха и правото на избор не са характерни за нито един наш писател от

[126] Пак там, с. 51.
[127] Москва, ГБЛ, ф. 304, № 204, л. 259 аб.
[128] Пак там, л. 259 аб.
[129] Пак там, с. 51.

X в. Неслучайно в словото му ѡ сѹпрѣтивьн сеѣ жнзнн взаимоотношенията добро – зло изкристализират в знаменитата персонификация като образи на Правдата и Неправдата.

В лицето на Петър Черноризец нашата литература има забележителен писател-моралист и назидател, който над скептицизма на своето време търси устоите на живота в нравствените принципи и норми, вярва в правото на избор и самоопределението на човека и извлича няколко метафори и дилеми, вълнували векове средновековните читатели-славяни. Възприемането на творчеството му в Русия и Сърбия, преработките и извадките от словата му говорят за неговата популярност и значимост в контекста на средновековната мисловност. Чрез неговото творчество епохата, родила поп Богомил, Иван Рилски, Презвитер Козма и поп Йеремия, става по-ясна и осезаема. Социалният бунт и социалното оправдание, ересите и каноните, етичните норми и нарушенията им са ни представени като рационално осмисляне на вълнуващи въпроси и идеи, които са разтърсвали и владели съзнанието на българина от X в. Без творчеството на Петър Черноризец виждането за епохата би било опростено и еднолинейно. Неговото творчество разкрива не външната обществена обстановка, а умонастроенията и светоусещането на личността, и води към духовната същност и интелектуалното богатство на човека от X в. Тази „интимна“ сфера на моралиста винаги е събуждала интерес, защото в нея социалните изображения са предадени с топлотата на непосредственото изживяване и битовите подробности, с взаимоотношенията между хората и търсеното на идеалната схема за обществена хармония. Нравствените дилеми го насочват към осмисляне на частни страни от живота на човека, към търсене на причините за неговите постъпки и решения. Феодалното общество не е разточително на положителни примери, затова задачата на Петър като мислител е да намери покритие между религиозно-етичната философия и противоречията в реалния живот. За да се почувствува индивидуалната специфика на търсенията му, трябва да се има предвид особената атмосфера на следсимеоновата епоха. След възторзите от културния подем и вярата, че християнската религия ще създаде на земята подобие на небесния рай, идва време на трезви точни преценки. Творците на културата се насочват към анализ на реалното положение и идеалите, вглеждат се в измеренията на образеца и житейското съответствие, търсят общото помежду им. Сред имената на Иван Рилски и поп Богомил, Презвитер Козма и поп Йеремия, особеното в критицизма и скептицизма на Петър Черноризец е морално-философската му обусловеност. С неговото творчество се разкрива още една страна от недостигналото до нас в пълнота културно наследство, създадено през X в. Като заема своето място в развойния процес на българската литература, творчеството на Петър Черноризец ще привлича със своите обобщения и индивидуални въпроси и ще бъде ценен документ при възприемането на епохата.*

*Статията е съкращение от подготвено издание и изследване на творчеството на Петър Черноризец. Предадена е в редакцията на списанието през 1984 г.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В „ШЕСТОДНЕВЕ“ ИОАННА ЭКЗАРХА

ВИКТОР В. БЫЧКОВ

Вот уже более 1000 лет активно читаемый в славянском мире „Шестоднев“ крупнейшего древнеболгарского мыслителя является тем уникальным памятником славянской культуры, обойти который оказывается невозможным при серьезном обращении практически к любой из проблем духовной культуры средневековых славянских народов — особенно южных и восточных. Так и исследователь древнерусской эстетики с первых же своих шагов сталкивается с проблемой активного влияния идей „Шестоднева“, одной из популярных книг в древней Руси, на становление и формирование русской средневековой эстетики[1]. А в связи с тем, что эстетические представления автора „Шестоднева“ исследовались пока только фрагментарно[2], то настало время уделить им более подробное внимание, попытаться выявить основной круг эстетических проблем, поставленных или только затронутых в этом уникальном философско-эстетическом трактате, значение которого для формирования средневекового эстетического сознания южных и восточных славян трудно переоценить.

Иоанн, как неоднократно отмечали исследователи, получил прекрасное образование, видимо, в Константинополе, где под влиянием кружка Фотия сформировался и основной круг его мыслей. Он хорошо усвоил основную христианскую литературу, великолепно знал патристику, но, пожалуй, не в меньшей мере владел и основным корпусом естественно-научных и философских знаний античности. Его „Шестоднев“ — это раннесредневековая энциклопедия знаний, накопленных античностью и переосмысленных христианством. Иоанном была предпринята грандиозная и успешная попытка впервые изложить на славянском языке систему христианского миропонимания в единстве онтологических, гносеологических, антропологических, естественно научных, этических и эстетических представлений на основе антично-визан-

---

[1] О влиянии „Шестоднева“ на эстетическое сознание Владимира Мономаха и автора „Слова о погибели Русской земли“ в работах: Д. С. Лихачев. „Шестоднев“ Иоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха. — В кн.: Вопросы теории и истории языка. Л., 1963, 187—190; Д. С. Лихачев. „Слово о погибели Русской земли“ и „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского. — В кн.: Русско-европейские литературные связи. М.—Л., 1966, 92—96.

[2] См.: А. М. Панченко. Некоторые эстетические постулаты в „Шестодневе“ Иоанна Экзарха. — В кн.: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. 1, М., 1976, 32—41; Н. Кочев. Йоан Екзарховото виждане за красивото, отразено в неговия „Шестоднев“. — Проблеми на културата, 1980, № 5, 101—117.

тийских знаний того времени[3]. Трактат Иоанна прекрасный и показательный пример того, *что* и *как* славяне воспринимали из антично-византийского наследия для формирования своей средневековой культуры, как из кирпичей и блоков старых построек воздвигали новое здание. Сам Иоанн не считает зазорным скрывать это. В конце Пролога он пишет, что собрал свою книгу из мыслей других писателей, действуя, как неимущий человек при постройке дома — собирает материал у богатых соседей. Кое-что, однако, скромно сообщает Иоанн, он добавил и от себя (Прол. 6 bc)[4]. Эти добавления, замечу, не так уж незначительны. Но главное своеобразие „Шестоднева" — в его концепции, духе, пафосе, которые определяются характером организации выбранного из Аристотеля, Василия Великого, Севериана Габальского, Феодорита Кирского, псевдо-Ареопагита, Иоанна Дамаскина и других авторов материала, в стремлении осмыслить и понять всеобъемлющую гармонию мира, его красоту и возвышенность, уяснить место в нем человека, его совершенство и высокое назначение.

Одно из главных значений „Шестоднева" для становления и развития славянских духовных культур состоит в разработке славянского философского категориального аппарата[5]. Иоанну практически первому пришлось столкнуться с проблемой перевода на славянский язык развитой и часто утонченной греческой философской терминологии, включая и ряд эстетических понятий. Многие из введенных им терминов и категорий использовали последующие славянские и древнерусские мыслители.

При всей глубине философско-богословской учености автора его „Шестоднев" пронизан сиянием удивительной беспредельной радости и благоговения перед природой, человеком, космосом, которых мы не находим уже в собственно византийских текстах того времени. Иоанн Экзарх, как отмечают исследователи, предстает перед нами не только мыслителем, но и „художником слова, писателем и даже лириком, создавшим эстетически воздействующее произведение, удовлетворявшее не только философским и научным, но и эстетическим потребностям эпохи"[6]. Понятно, что при подобном эмоционально приподнятом, художественно-эстетическом отношении к миру, Иоанн не мог не уделить в своем труде внимания эстетической проблематике.

Переходя к ней непосредственно, будем помнить, что Иоанн, как и любой другой мыслитель его времени, не занимался ею специально, но только в связи с какой-либо более актуальной (например, с философско-религиозной) проблематикой. Только в контексте этих проблем и могут быть правильно осмыслены эстетические представления одного из первых славянских мыслителей.

---

[3] Подробнее о творчестве Иоанна Экзарха см. в работе: История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962, с. 52 и далее.

[4] В данной работе использовано последнее научное издание „Шестоднева" Р. Айцетмюллера (R. Aitzetmüller. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Bd. 1—VII. Graz, 1958—1975) с указанием в скобках номера книги и столбца.

[5] См.: М. Бъчваров, Б. Пейчев. „Шестодневът" на Йоан Екзарх Български (Светоглед и етика). — В кн.: Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 31.

[6] Там же, с. 18. О художественных особенностях стиля „Шестоднева" см. А. Lägreid. Der rhetorische Stil im Šestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965: Е. Георгиев. Разцветът на българската литература в IX—X век. С., 1962. Эстетическую окраску гносеологии Иоанна отмечает Н. Ц. Кочев. Философската мисъл във Византия IX—XII в. (Проблеми на философската мисъл във Византия и българската държава). С., 1981, 74—75. В другом месте Н. Кочев пишет: „Мысль Иоанна Экзарха имеет подчеркнуто эстетически-гносеологическую направленность" (Йоан Екзарховото виждане за красивото. . ., с. 104).

Термин „красота" не так часто встречается в „Шестодневе", однако самой проблеме красоты его автор уделяет достаточное внимание, чаще используя в качестве синонимов „красоты" (красьнъ) термины „лепота" (лепъ) и „доброта" (добръ)[7].

Он традиционно различает красоту духовную и материальную, при этом первой, в отличие от византийских мыслителей, уделяет значительно меньше внимания. Духовной красотой украшается человек, постигая божественные знания (Прол. 1а); сладостью наполнена душа боголюбца, ожидающего жизнь вечную (там же); высот духовной красоты и наслаждения достигает человеческая душа (ум) в процессе молитвы. С восхищением и удивлением останавливается Иоанн в своем познании перед умом, мгновенно воспаряющим в молитве через все ограничивающие его покровы (тело, воздух, небеса, эфир) к высшей духовной красоте: „Како тн сѧ възмелеть умъ,— вопрошает он в изумлении, — выше небесъ и акы боголепнаѧ та места видѧ сѧ сътворишн и сладъкаѧ и славнаѧ, и светлаѧ, и съ темн свътынмн радуѧ сѧ, хваляшн бога въ краснынхъ техъ месьтехъ, и позоръ (вид)[8] дивьнъ видяше и весельство" (VI 213α). Духовно украшается человек, изучая священную историю — „мыслѧмн на божна дела възирѧѧ и краса сѧ нмн" (Прол. 1 b).

Отдавая должное духовной красоте, Иоанн, пожалуй, с ещё бо́льшим энтузиазмом восхищается её материальным отражением — красотой мира, или красотой творения, в его терминологии.

Рассказ о сотворении мира, который составляет сюжетную основу труда Иоанна, предоставляет ему возможность вслед за ранневизантийскими мыслителями подробно и с восхищением поговорить о целесообразности, красоте и гармоничности мироустройства[9].

Идея божественного творчества открывала перед христианскими мыслителями возможность, если не исследовать, то, по крайней мере, с восхищением созерцать красоту мира, которая с раннехристианских времен служила важным аргументом в доказательстве бытия бога, а также — путём к божественной красоте, к самому Творцу. Именно так и подходит к ней славянский мыслитель.

Все прекрасно в окружающем нас мире — и на земле, и на небе. Божественный Творец „сню утварь (творение) знаемуѵ утворн вьсемн красотамн, слънцемь и месѧцемь и звездамн небо, а етнрмь и въздухомь между небесемь и землею, землю же цветомь вьсемь и садомь вельмн удобрн (украсил) и вьсу тварь разлнчьнынмн добротамн ухытрн" (III 71 c)[10]. Широко используя тексты Василия Великого и Севериана Габальского, Иоанн не устает удивляться тому, как небо украшено бесчисленными „звездными

---

[7] Согласно частотному словарю Р. Айцетмюллера (Das Hexaemeron, Bd VII) красота встречается в тексте всего 11 раз, краснти — 5; лепота — 25; лепъ — 30; доброта — 35; добръ — около 200 (не все из них в эстетическом значении) и один раз — добрекрасьнь (VI, 255 c), которым Иоанн перевел греческое εὐπρεπής у Севериана Габальского.

[8] В круглых скобках дается перевод отдельных старославянских терминов, могущих ввести в заблуждение современного читателя, мало знакомого со старославянским языком.

[9] Подробнее о „картине мира" в „Шестодневе" см.: M. Jaksche. Das Weltbild im Sestodnew des Exarchen Johannes. — In: Welt der Slaven, V, 1959, 258—301.

[10] Перевод из: Severiani Gabalorum. In mundi creat. VI—PG, 56, 447 (указания на греческие источники даются по Р. Айцетмюллеру).

цветами", земля — растениями и животными; вода — рыбами, а воздух — птицами[11].

По собрании вод в определенные места воссияла красота растительного мира: „По събрании водамъ въ съньмы свои проспа ту абие вса красота — бечисменыихъ и всехъ цветовъ, и тревъ и цветникъ, и нивъ, и садовъ плодотворивыхъ и неплодныхъ" (III 80 b). Но и сами воды обладают не меньшей красотой. „Самъ зракъ красенъ морскын". С явным наслаждением перелагает Иоанн эстетические сентенции Василия Великого о красоте морского пейзажа: „Сладъкъ бо позоръ (вид) бльщующе морю, егда се утишитъ зело; сладъкъ же, егда и егда и кротъкымь подыханиемь въздвижетъ сн плещи и акы багренамн вльнамн играя, приницетъ къ земли суседе; тн, акы мировыма рукама прнемлюще ю целуетъ" (III 96 ab)[12].

Красота мира, по Иоанну, в его устроенности, гармонической и согласованной организации. *Строй (устрой)*, когда все занимает свое место и выполняет свою функцию, в отличие от первобытной *неустроенности* (хаоса) и составляет основу красоты мира. Земля, к примеру, „устроена" лишь тогда, когда она имеет „свою утварь и одежду, акоже се по уложьнымъ нивамъ жита добра въздрастомъ акы влъны потекутъ; цветове же въ градехъ различьни цвьтоутъ, а подъгорна дубравамн утварена и врьхове горамь борневь украшены" (I 29 b)[13]. Не вся эта устроенность была явлена сразу. По мнению Иоанна, опирающегося здесь на Василия, она была созданa в потенции, заложена в виде творческой силы в землю — „сиау бо ту даалъ ей (земле — В. Б.) бяше творьць богъ, яко же все то нзвестн н(з) себе" (там же). Постоянное преклонение перед творческой мощью и мудростью природы, характерное для славянского сознания дохристианской эпохи, здесь подкрепляется ссылкой на авторитет божественного творца, то есть возвышается и одухотворяется.

Приведенные высказывания Иоанна, отчасти усвоенные им у византийских мыслителей, отчасти оригинальные, казалось бы почти тяготеют к чистому эстетизму. Однако такой вывод был бы поспешным и неверным. При всей своей любви к красоте окружающего мира средневековый мыслитель остается человеком своего времени. Его любование материальной красотой никогда не превращается в самоцель. Высоко развитое эстетическое чувство теснейшим образом соединено у него с особым утилитаризмом, духовным и обыденным, и именно благодаря ему эстетическое занимает свое прочное место в строе („чине") средневекового миропонимания.

Бог создал мир прекрасным, в понимании Иоанна, отнюдь не для собственного наслаждения. Хотя он и сам не лишен эстетического чувства — но не глазами, как люди, созерцает он красоты творения, а „неизглаголаною премудростню видитъ бываемая" (III 96a). Однако, не для себя только сотворил мир он столь прекрасным, а в первую очередь, для людей, которые, как ему изначально было известно, отойдут от дарованной им красоты и будут нуждаться в посредниках для возвращения к ней. Одним из таких посредников, по замыслу творца, и должна была стать красота мира. Удивляясь ей, человек, по Иоанну, должен задуматься о её творце, воздать ему хвалу и поклонение, попытаться приблизиться к нему: „Намъ же подобаетъ, помышляющемъ

[11] См.: IV 144a и далее; V 174a и далее.
[12] Срв.: Basilii Caesareae, Homil. IX in Hexaem. — PG, 29, 92.
[13] Срв.: Basil. Caesar. Homil. IX—PG, 29, 36.

творьца и тварь красную сию, чюдити са вельми ен, кланеющемъ творцю богу" (III 71 c). Интересно заметить, что в этой, практически дословно переведенной из Севериана Гавальского фразе[14] Иоанн добавляет от себя слова „тварь красную сию", то есть усиливает её эстетическое содержание. И этот пример не единичен. Интерес именно к эстетической стороне творения у Иоанна значительно выше, чем у его византийских предшественников. В его понимании, а это — характерная черта и всего славянского средневекового миропонимания, красота мира — важнейшее свидетельство о его Творце, так сказать наглядный документ.

Устроенность мира, и в частности, природы, не сводится, по Иоанну, к самодовлеющей красоте. Последняя — чаще всего показатель *целесообразности* природы. Так, практически весь бесконечно прекрасный растительный мир создан для нужд человека — „на успех не худе сутъ человекомъ" (III 80 b). И прекрасные цветы, „иже въ цветнанницехъ, разънчаа красота", и многочисленные травы, и аже естъ по нивамъ лепота много разънчна имуще, житнаа и сочивнаа", и овощи огородные, и плоды садовые — „все же се на потребу сы человекомъ въставлеетъ а на похвалу богу и прославленне" (III 82 ab). Многие растения предназначены в пищу людям, другие на корм скоту, третьи для лечения недугов человеческих.

Удивления и восхищения достойно все в этом прекрасном мире. Взять хотя бы хлебный колос, вырастающий из малого зерна и служащий основной пищей человеку. Не будь его, человека не спасли бы от голодной смерти ни золото, ни серебро, ни какие-либо иные ценности (III 86 cd). Или виноградная лоза, взращивающая прекрасные и полезные гроздья. Её достойные удивления листья созданы как своего рода дверцы, которые пропускают внутрь солнечные лучи — и как раз столько, чтобы не повредило растению (III 83 cd). Человеческий ум, заключает Иоанн, не в состоянии проникнуть в удивительные тайны растительного мира, постичь его законы. Во всем многообразии творения обретает человек „недомысланмую премудрость творьчу" и, восхищаясь ею, славит „недоведнмое величьство божна разума [и] силу" (III 83 ab).

Здесь мы сталкиваемся с одной из характерных особенностей средневекового мироотношения. Осознание ограниченности человеческих возможностей в познании многих закономерностей бытия, природы, высшей премудрости, как правило, не воспринималось человеком того времени трагически, как бессилие, беда или ущербность. Он не впадал в безысходный пессимизм от понимания того, что есть нечто высокое и ему недоступное. Напротив, именно принципиальная непостижимость абсолюта, создавшего столь прекрасный и целесообразный мир, и основных законов мироустройства усиливает религиозно-эстетическое чувство восхищения и возвышенным, вознесенным над эмпирией абсолютом, его „недомысланмой премудростью", и неописуемой и непостигаемой красотой и целесообразностью созданного им мира. Гносеологизм, или пафос беспредельного познания, столь характерный для человека новейшего времени, не преобладал в средние века над своего рода онтологизмом — ощущением устроенности, укорененности человека в определенном месте бытия; и над своего рода эстетизмом — ощущением радости, духовного наслаждения от осознания этой своей уместности, прекрасно и мудро определенной и устроенной. Человек ощущал, что он существует *там* и *так*, где и как ему определено быть; познает

[14] См.: PG, 56, 447.

то и столько, сколько ему отведено познавать; наслаждается в меру возможности и бытием, и знанием, но, главное, уповает на более высокое и вечное наслаждение, обещанное ему, и гарантом которого для него как раз и является принципиальная непостижимость творца и *неописуемая красота* творения. Сознание очевидного для средневекового человека наличия возвышенного над эмпирией мира, порождением и отблеском которого является земной мир и сам человек, и наполняло его оптимизмом и верой в реализацию своих высоких идеалов.

Я не случайно употребил словосочетание „неописуемая красота". Именно такой она и представлялась одному из первых славянских мыслителей. Сопоставляя красоту мира с красотой богатого княжеского подворья, Иоанн не находит слов для их описания. „Н азъ не могу достонне тоа доброты н чнна сказатн", — заключает он (VI 206 a). „Внда бо небо утворено звездамн, слънцем же н месацемъ, н землю [украшенную] злакъмь н древомъ, н море рыбамн въсечьскамн нсплънено, внсром же н златы рунесы пнньскымн", — видя всю эту красоту, человек не может ничего сказать о ней, но способен только удивляться и восхищаться (чюдятн са) ей (VI 206 b). Эмоционально-эстетическая реакция в данном случае оказывается для него более емкой и действенной формой выражения эстетического мироощущения, чем словесное описание.

Итак, суть красоты видимого мира, по Иоанну, состоит в его устроенности, в „чине" и целесообразности, которые доставляют наслаждение человеку. Не случайно синонимом прекрасного (красьнъ) у него иногда выступает прилагательное сладъкъ (см.: III 96a)[15]. Однако человек воспринимает далеко не всю красоту творения. Он ограничивается, как правило, только её внешним выражением, не исчерпывает её до конца. Поэтому-то собственно она и неописуема — в ней всегда остается тот глубинный уровень, который не постигается человеком. Полное восприятие (прнняние) красоты под силу только её Творцу. Опираясь на Василия Великого, Иоанн пишет: „Не очнма божнама красоту (тέρψιν — у Василия) даетъ, яже нмь суть сътворена дела; нн тако прнняние отъ него добраго, якоже н отъ насъ; нъ добро, еже словесемь хытрымь съвръшено н на коньчьное добротребованне ключаа са" (II 70 c)[16]. Итак, глубинный уровень красоты основывается на некоем божественном „законе искусства"[17], по которому данная вещь создана и на конечной позитивной цели, ради которой она создана. К сожалению ни Ионн, ни Василий, которого он здесь переводит, не разъясняют, что они имеют в виду под „законом искусства", (или „словесемь хытрымь"), а вот с „конечной целью" более ясно. Приведенной фразой Иоанн (Василий) комментирует библейское выражение: „н внде богъ, яко добро" (Быт 1,8), — завершающее второй день творения. Бог, поясняет далее Иоанн, хвалит здесь лишь часть творения, потому что знает конечный прекрасный

---

[15] Интересно заметить, что в II 70c Иоанн переводит греческое τέρψις (наслаждение) как „красота". См. эту фразу ниже.

[16] Перевод: „Не очам божиим дают красоту им самим созданные произведения; он имеет не такое восприятие (понимание) красоты, как мы; [для него] прекрасно то, что создано „искусным словом" (или по искусному закону) и направлено на благую конечную цель".

[17] Неоднозначным выражением „словесемь хытрымь съвръшено" Иоанн переводит греческое τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθέν (PG, 29, 76), которое в данном контексте означает „совершенное по закону искусства".

Институт за литература БИБЛИОТЕКА
БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ ИБЛИОТ ЕКА СОФИЯ

результат (существующий пока в замысле). Так и художник хвалит красоту отдельных частей статуи (рук, глаз и т. п.), так как видит их как части общего прекрасного гармонического целого, которое будет из них составлено. Когда же все части объединятся воедино, то и профан увидит (навнтъ сѧ н грубуму знаемо), что в прекрасном целом прекрасны и части. „А Хытрын же н прежде сложенна вестъ, еже коегождо добро“ (II 70 d). Как художник прозревает в каждом элементе красоту целого произведения ещё до его завершения, так и верховный творец видит красоту Универсума в каждом его элементе. Эта красота Целого, которую не дано постичь во всей полноте человеку, и высвечивается по частям в любом элементе творения, в любом предмете материального мира. Она-то и является той „благой конечной целью“, на которую ориентированы все красоты материального мира.

По убеждению средневекового мыслителя, бог создал „тварь велнкую н красную“ (IV 128 d) и человек переполнен радостью от сознания того, что весь этот прекрасный мир создан для него и ради него. И как людям не радоваться, постигая, для кого „се естъ небо солънцемь н звездамн украшено, кого лн ради н земля садом н дубравамн н цветомь утворена н горамн уваста, кого лн дела море н рекы н вса воды рыбамн нсплънены, кога лн делма ран, само то цесарьство (царство) уготовано?“ Понимая, что все это не для кого иного, как для них самих, как им не радоваться и не веселиться, славословя? — риторически вопрошает Иоанн (Прол. I bc).

Традиционные христианские идеи о прекрасном мире, созданном для человека, и о человеке, как венце творения[18], были восприняты и пережиты первыми славянскими мыслителями как откровение. Тем более, что они как нельзя лучше соответствовали общему оптимистическому, пластически заостренному мировосприятию славян. Возвышенный пафос раннехристианских мыслителей по поводу красоты и совершенства человека, порядочно поостывший в Византии к IX веку, с новой силой вспыхивает у первых славянских книжников, с головой ушедших в изучение и перевод классической патристики.

Шестая книга „Шестоднева“ целиком посвящена человеку, много интересных сентенций о нем находим мы и в других книгах. Мир и человек в их взаимосвязи и составляют собственно главное содержание этого первого большого славянского философского компендиума.

По Аристотелю, Платону и ранней патристике излагает древнеболгарский мыслитель физиологию и „психологию“ человека, дает славянскому читателю свод основных известных к тому времени знаний о человеке. Но особенно увлекает его идея представить человека в качестве высшей цели творения, показать его превосходство надо всем миром, его совершенство и высоту цели, для осуществления которой он был введен в универсум.

Человек был создан последним из всех тварей и в этом Иоанн вслед за Севернаном усматривает высокую честь, оказанную ему Творцом — „не бечьстьемъ бысть послежде человекъ, нъ почьстьемъ“ (V 194 b)[19]. Сначала был приготовлен дом — весь тварный мир, а затем был создан и хозяин. При этом, если весь мир бог творил своим словом сразу, ни с кем не советуясь, то перед сотворением человека он как бы совещается с кем-то, возглашая: „сотворим человека“. Множественное число этого обращения

[18] Об их становлении в ранней патристике см.: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности. II—III века. М., 1981.

[19] Срв.: Severiani Gabal. — PG, 56, 462.

означает три лица бога, а имя собеседника, к которому он обращается, ещё патристика усмотрела в пророчестве Исаии — „великаго съвета аггелъ, чюденъ съветникъ“ (V 198 b)[20]. В этом христианская традиция также видит особую честь, оказанную богом человеку ещё до его создания.

Совет же о человеке бог творит потому, полагает Иоанн, что создает его по своему *образу* и сознает ответственность этого акта. Особую значимость своего последнего творения бог подчеркивает и тем, что созидает его своими руками, а не одним только словом, как весь остальной мир (VI 208 ab).

Образ бога в человеке Иоанн, опираясь на патристическую традицию, видит в духовной сущности человека, в его разумной душе, которая принципиально отличается от душ животных и птиц. Последние, по убеждению славянского мыслителя, лишь кровь и плоть, взятые от воды и земли, а душа человека — часть божественного духа, „вдунута“ в человека Творцом — „чловечьска бо душа въдуновена творьцемъ“ (VI 210 c). Именно благодаря этому человек и возвышается надо всем тварным миром, приближается к высшей духовности и именно духовными способностями человека не устает восхищаться Иоанн, рельефно высвечивая славянскому миру как раз тот аспект человека, который там ещё был слабо осознан.

„Образ“ божий в человеке Иоанн по установившейся в патристике традиции видит в его разумной душе, способности говорить и в свободной воле, а „подобие“ — в его добродетельном образе жизни (VI 215 abc). Отход от „истины“ Адама привел к утрате „подобия“, но „образ“ в человеке сохраняется всегда и именно благодаря ему человек и находится на вершине иерархии материального мира. При этом в представлении Иоанна он оказывается выше не только животных и растений, то есть всего земного, но и даже выше недосягаемых небесных светил.

Человек, благодаря своей духовности, утверждает Иоанн, — высшая ценность (чьстнен всего) в материальном мире, который и создан-то для него и благодаря ему наделен бытием и красотой. Без человека некому было бы пользоваться его благами и наслаждаться его красотой. Поэтому в его бытии не было бы никакого смысла. „Да аще убо слънце и звезды, — пишет Иоанн, — якоже и инно все знаемое чловека ради сътворено есть, — безъ чловека бо не бы ни на кую же подобу знаемаа си утварь и вьднмаа, якоже разумныа ея и мыслъныа душа не имущи в себе, — [это означает] да Хуждє естъ слънце и луна и звезды, а не чьстное; чьстен же чловекъ всего того“ (IV 126 cd).

А коль скоро человек выше и ценнее небесных светил, то заблуждаются, по мнению Иоанна, астрологи, утверждающие, что звезды могут влиять на судьбы людей. И не только потому, что имеют душу, люди несравненно почтеннее и лучше („бес прикълада... честьненше и славненше и уньше“) звезд, но и потому, что наделены разумом и свободой воли. Они вольны делать то, что хотят, отличают доброе от злого и господствуют над всеми живыми существами, обитающими на земле и в воде, даже если они сильнее и быстрее людей. Разум дает людям власть над всем („нъ съмыслыни суще и теми могутъ власти“), ибо ради человека всё и сотворено (IV 131 bc). Даже над звездами господствует человек благодаря своему уму. Он изучает законы и скорости их движения и на этом основании может предсказывать

[20] Срв.: Severiani Gabal. — PG, 56, 464.

их поведение, например, затмения светил. „Звезды бо хуждьше сутъ при всемъ человека. Человек бо умъ имын, вышни естъ всеа твари виднмыа. Ельма и еднъ естъ всен жизни человекъ знаемен и виденен животъ хытрын и съмыслъный, якоже и еднъ тъчию имать душу разумичну и по образу и по подобьству творьца своего невиднмаго бога по истине сътвореньъ“ (IV 132 a). Человек — вершина творения, самое совершенное произведение. Создавая его, бог, по мнению Иоанна, желал показать „величьство свое израдное, и разум, и силу“ (IV 133 bc). Не мудрено, что человеку остается только восхищаться самим собой, как проявлением высших творческих способностей верховного Художника.

Обращаясь к человеку, пишет Иоанн, я „умъ сн погубляю чюда са, и не домышлаю себе, [како] въ коль мале теле толика мысль высока, всю землю и выше небесъ въздушн (VI 206 b). Возвышенность, легкость, беспредельность человеческой мысли, её свободный полет и одновременное пребывание в теле поражают Иоанна и он признается в невозможности постичь её суть. „Где ли естъ привязанъ (закреплен) умъ тъ? Како ли изиды (исходит) ис тела прондетъ кровы насобныа (всякие покровы), прондетъ въздухъ и облаки, минетъ слънце и месяць и все посы и звезды, етиръ же и вси небеса; и томъ часе паки въ теле са своемъ обращетъ. Кынма крилома възлете, кынмь ли путемь прилете? — не могу исследити (VI 206 bc). Возвышенным одухотворенным гимном человеческой мысли, самому человеку звучат эти слова Иоанна. И хотя много добрых слов и восхвалений в адрес человеческого ума, мысли, духа найдем мы и у античных мыслителей, и у представителей ранней патристики, эти вдохновенные и оригинальные строки (здесь Иоанн изливает свои чувства своими словами, не обращаясь к авторитету византийских отцов) звучат по-новому, не стандартно и выражают живое отношение к человеку в славянском мире, совсем недавно приобщившемся к мировой культуре и к осознанию человека как существа духовного, в частности.

Здесь следует отметить одну интересную особенность в трансформации одних и тех же по существу христианских идей в разные исторические периоды и в разных культурных регионах. Когда в первые века нашей эры христианство, как новая идеология, пришло на смену сложным, имевшим многовековую историю философско-религиозным представлениям поздней античности, его первые теоретики в проблеме человека активно выдвинули на первый план материальную сторону, человеческое тело. В противовес восточным и эллинистическим дуалистическим системам, резко противопоставлявшим в человеке духовную часть и материальную (как низшую и греховную) и философскому интеллектуализму платоновской ориентации раннее христианство утверждало нерасчленимое единство в человеке духовного и материального начал. Греховно не тело, не плоть сама по себе, утверждали первые отцы церкви, но плотские вожделения души. И хотя душа, естественно, почиталась ими выше тела (что было тривиально для мира поздней античности), основное свое внимание и весь пафос в полемике с языческой философией они направляли на „реабилитацию“ тела, как прекрасного и совершенного творения божия. Гимном человеческому телу звучат многие строки Тертуллиана, целые страницы у Лактанция, трактат „О природе человека“ Немесия Емесского[21].

[21] Подробнее об этих проблемах см.: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности, с. 147 и далее.

Иную ситуацию наблюдаем мы в славянском мире. Здесь до принятия христианства не знали и не имели каких-либо развитых духовных систем — ни религиозных, ни философских, ни, тем более, научных. Вся духовность древних славян выражалась в достаточно примитивных религиозных верованиях, связанных с культом природных сил и явлений. „Перекос" был не в сторону духовности, как в позднеантичной философско-религиозной культуре, а в направлении грубой материальности. Молодые в культурном отношении славянские народы впервые приобщились к высотам средиземноморских духовных культур через христианство. И откровением для них в сложной христианской диалектике духа и тела была не „телесность", в которой они постоянно пребывали, а духовность. Именно духовное начало в человеке явилось тем принципиально новым знанием, которое так поразило и увлекло лучшие славянские умы. Отсюда понятны восторг и неподдельное, почти детское восхищение, с какими крупнейший славянский мыслитель болгарин Иоанн не устает восхвалять и одновременно проповедовать своим соотечественникам духовность в человеке — именно то, на что в славянском дохристианском мире не обращали внимания, просто не знали о её существовании. С первых и до последних страниц „Шестоднева" звучит гимн красоте и величию человеческой духовности.

Уже в самом начале своего сочинения, рассуждая о сотворении света, Иоанн вспоминает о человеке. Первое творение божие — свет, размышляет он, последнее — человек. Бог начал творение со света и закончил светом, ибо разум человека — свет духовный — „пръвое дѣлаетъ богъ словесемь светъ, послѣжде же словесемь[22] чловека, отъ света въ светъ сконьчавае" (I 15 b). Эта изысканная формула риторско-философского мышления зрелой патристики увлекла и пришлась по вкусу первому славянскому мыслителю и он с удовольствием подробно разъясняет её словами Севериана Габальского. „А како ти естъ человек и свет? Слышн: светъ (естественный — В. Б.) показаетъ сущее все, свет мира сего — чловекъ; въшедъ показаетъ светъ Хытростнын, светъ гораздьствy" (там же), то есть свет выявляет весь видимый мир, а человек приносит в этот мир свет науки и искусства (ремесла). Здесь следует обратить внимание и на терминологию, ибо она от Иоанна войдет далее во всю южнославянскую и древнерусскую эстетику. Греческое τέχνη (искусство, ремесло, искусная деятельность) Иоанн переводит как хытрость, а ἐπιστήμη (наука, знание, теоретическая деятельность) — как гораздьство.

Далее идет разъяснение этой мысли: Свет показал пшеницу, а разум человеческий „оумыслн", как из нее хлеб делать; свет показал виноградную гроздь, а „свет мысленный" изобрел вино, скрывавшееся в грозди; свет показал шерсть, а „свет человеческий" создал из нее одежды; свет показал гору, а „свет разумный" научил, как из нее добывать камни для нужд человеческих (I 15 bc)[23].

Параллель человека со светом служит Иоанну и дополнительным аргументом в пользу эсхатологических чаяний. Как видимый свет к вечеру меркнет, а утром является снова, так и человек, сойдя в гроб, снова восстанет из него по воскресении (I 15 cd).

---

[22] Р. Айцетмюллер справедливо полагает, что здесь описка и предлагает читать вместо словесемь — деломь (как читается и в греческом тексте Севериана, который перелагает здесь Иоанн).

[23] Срв.: Severiani Gabal. — PG, 56, 436.

Славянская культура впервые в сочинениях Иоанна Экзарха и других южнославянских мыслителей пришла к осознанию огромной, и даже первостепенной, значимости в человеке его духовной основы — разума, мысли, ума. Это открытие настолько поразило и увлекло первославянских книжников, что они сущность человека полностью свели к его духовности. Самую жизнь человеческую Иоанн склонен понимать лишь как *жизнь духовную* и только в ней усматривает смысл и цель человеческого бытия.

„Что естъ дүхъ жизньнын? — вопрошает он и сам себе отвечает, — рекъше, ꙗко дүховьное, сирѣчь разумьное сүщне исплънь жизни, нъ не плътную имүще бытие“ (VI 210d). Средоточием духовной жизни в человеке является душа, которую в отличие от некоторых античных и византийских мыслителей Иоанн понимает как чисто духовную сущность, лишенную какой бы то ни было, даже самой утонченной телесности. Бог вложил в человека чисто духовную душу: „Того цеша Хытре намѣщетъ и мүдре зело дүховьную жизнь, рекше: дүхъ жизньны; дүхъ бо естъ, а не тело человеча дүша“ (там же). Как чисто духовная и разумная сущность душа лишена всякой телесной грубости (плътнаго дебельства — VI 211b) и поэтому и человек должен устремлять все свои помыслы к духовной жизни, отказавшись от жизни „по плоти“.

Предназначенность человека к духовной жизни выражена не только в его чисто духовной душе. Форма его тела — вертикальная ориентация (направленность вверх) также свидетельствует об этом. Да и само греческое имя человека — ан'тропосъ, которое Иоанн вслед за раннехристианскими мыслителями переводит как „смотрящий вверх (ан)“, ясно говорит о его сущности (VI 225d—226a).

Из всех живых существ один человек имеет родство с небесными чинами и силами, ему доступно их созерцание — один только человек возвышен до такого положения: „имашн, чловече, къ небеснынмъ чинмъ и силам үжичьскаго (родственного) подобьства естество. Къ нимъ же есн образомъ повеленъ гладети, кроме иного вьсего живота. Єдинъ ты увеждь своего сүщна въвышение“ (VI 226a).

А коль скоро человек по природе своей так высоко вознесен над остальными тварями, то он, в понимании Иоанна, и должен вести соответствующий возвышенный образ жизни. Болгарский мыслитель обращается со страстным призывом к человеку своего времени не подчинять своей духовности плотским влечениям и мелким земным страстям, не подчинять ум телу, вести духовную жизнь, для которой человек и предназначен: „тело бо воинъ естъ, а умъ къназь и цесарь. Не мози николиже погүбити толикы высости, ни толика сана гонезни (достоинства высокого) житиемъ слабынмъ (недостойным)“ (VI 226b). Призыв этот в качестве заманчивого и недосягаемого идеала звучал на протяжении всего средневековья и сохранил, увы, свою актуальность и до наших дней с другим, правда, пониманием духовности.

Весь „Шестоднев“ Иоанна — эта практически развернутая *философия* божественного *творчества*, в которой бог осмыслен как верховный Творец. Художник, а весь универсум и человек, — как его прекрасные творения, произведения божественного искусства. По сути дела вся система христианского миропонимания представлена в „Шестодневе“ *в эстетическом модусе*, ибо рассматривается под углом зрения творчества, и более того, творчества

неутилитарного, в результате которого возникает некое прекрасное произведение искусства — гармонически и целесообразно, по „закону искусства" (словесемь хытрымь) организованный универсум. Если подходить к „Шестодневу" с позиций последовательного историзма и пытаться точно определить содержание этой универсальной книги, то труд болгарского мыслителя предстанет перед современным читателем не столько средневековой философией (хотя её в нем много), и не столько средневековым богословием (хотя есть в нем и оно), сколько в прямом и полном смысле слова средневековой эстетикой, если, конечно, мы будем ясно сознавать, что средневековая эстетика во многом отличалась от того, что мы сегодня привыкли относить к сфере эстетического.

Проблема творчества, наряду с проблемой главного творения — человека, пронизывает весь „Шестоднев", составляет его сквозную глубинную идею. Вслед за византийскими мыслителями Иоанн достаточно регулярно рассуждает о творчестве на двух уровнях — божественном и человеческом. Преимущества верховного Творца он показывает, сопоставляя его с земным художником, в результате чего проясняются многие аспекты понимания древнеболгарским мыслителем и проблем творчества вообще, и конкретных вопросов искусства, в частности.

Уже в Прологе, вслед за Феодоритом Кирским, Иоанн утверждает, что бог и люди творят по-разному. Ремесленнику или художнику для создания каких-либо изделий требуются их готовые образцы, материалы и орудия труда, которые они заимствуют друг у друга. Богу же достаточно только помыслить, чтобы создать предмет, который никогда не существовал. „Не бо требуе ничесо же богъ, человечьскые хытрости (искусства) другъ другые требуетъ" (Прол. 2a)[24]. Искусства нуждаются друг в друге. Кузнец не может ничего сделать, пока другие мастера не построят ему кузницу, а третьи — не изготовят инструменты и т. д. Для творчества земному художнику требуется материал, инструменты, время, труд, умение (Хытрость), старание. Ни в чем этом не нуждается божественный творец, ему достаточно только проявить волю (хотение) (Прол. 2b). Даже в материале он не нуждается, так как все создал сам (в том числе и материал) из небытия. „Удобь бо ему и от небытиа и от бытиа творити" (Прол. 5c).

Человеческие искусства (Хытрости) было изобретены для нужд людей. Особенности каждого вида искусства определяются материалом, с которым оно имеет дело. Искусство мастера по дереву носит один характер, а мастера по железу — иной (I 27d). От художника зависит какой образ придать материалу и как его исполнить. В целом же творчество земного художника определяют две вещи — материал, из которого он творит, и его искусство (Хытрость), умение обработать этот материал, придать ему образ. В процессе творчества мастер берет материал, осмысливает образ предмета, который он желает сделать, и затем воплощает свой замысел в материале (I 28a). Не так творит бог. Замыслив что-либо, он сразу создает предмет в единстве его формы и материала — „ту же и купьне помысливъ, како утвари (творению) сен бытн естъ, и образы ен подобьныа съ вещию (материалом) родн" (I 28d)[25].

В каждом виде искусства человек применяет свои способы творчества, соответствующие материалу — „своиськы кующдо хытрость на дело съв-

[24] Срв.: Theodoreti Cyrensis — PG, 83, 916.

[25] Срв.: Basil. Caesar. — PG, 29, 33. Интересно заметить, что словом образъ Иоанн переводит Василиево εἶδος, а емким термином вещь — ὕλη (материя, материал).

ращаетъ. Аще и на различье противу вещи (материала) различне творити нужда" (VI 224c). Так, живописный образ он начинает писать с головы, а затем пишет всю фигуру, кончая ногами. Статуи же, которые создаются из твердого материала (например, из меди), мастер отливает по частям и затем соединяет все в единое произведение. Главной же особенностью творчества художника является принцип *подражания*. Своим искусством он подражает внешнему виду живых существ, создает их подобия, лишенные жизни, души. Художник „обаче кождо ею подражаетъ родъ того живота хытростью, въ [нь] то творитъ; на нь зря; ти сътворитъ безъ душа человека, или льва, или коне, тъчию твора подобьно[26] образомъ" (VI 224cd). Не так творит „прехытрын творьць". Он ничему не подражает, ибо является первопричиной всех архетипов, которые используют художники-люди и его творения — одушевлены, если речь идет о живых существах.

Таким образом, в понимании искусств, прежде всего изобразительных, Иоанн занимает традиционную для антично-византийского мира позицию — они основываются на *подражательном (миметическом)* принципе, — и эта позиция будет на многие столетия усвоена и староболгарской, и древнерусской эстетикой.

Для понимания метода „прехитрого" Творца Иоанну приходится внимательнее всматриваться в творчество реальных земных мастеров. Показательно в этом плане, что приведенные рассуждения о работе живописцев и скульпторов, видимо, вывод из собственных наблюдений Иоанна. Во всяком случае, Р. Айцетмюллер не находит здесь греческих параллелей. Изучение реальной художественной практики определило понимание Иоанном и земного, и божественного творчества. Даже там, где Иоанн пытается показать превосходство бога над человеком в этой деятельности, он не всегда остается последовательным. Указав в одном месте, что бог сразу творит замысленную вещь в единстве её образа и материала (см. выше: I 28d), он сам не очень ясно понимает, как это возможно. Более регулярным для него является представление о временно́й расчлененности этого акта: сначала бог создал материю (вещь = ὕλη), а затем из неё творил (почти как земной мастер) все остальное по образам, возникавшим у него. Об этом свидетельствуют, собственно, и шесть дней творения. „В пръвын бо день створи богъ вещи всего зданна[27], а в другые дни образы[28] и утварь зданна" (I 11d). И в другом месте, полемизируя с Платоном[29], утверждавшим, что бог лишь упорядочил хаотическую материю, существующую вечно, Иоанн опять настаивает на том, что бог сначала сотворил из ничего материю, а затем из неё — весь видимый мир, все формы и образы (VI 225cd).

В целом бог предстает в „Шестодневе" в виде идеального мастера, отдающего много сил и внимания своему творению. Начинает он его с добротного фундамента (коренне), которым Иоанн считает небо и землю. Потому что, как храм нельзя соорудить без фундамента, „такожде и утвари сеа добротами нелзе просиати, аще зданна сего начело не снаетъ" (I 7d). Эта аналогия Вселенной с храмом (домом), а бога со строителем

[26] В одном из вариантов, как отмечает издатель, стоит подобна.

[27] У Севериана здесь: τὰς ὕλας τῶν κτισμάτων.

[28] Образъ здесь = μόρφωσις.

[29] Там же 33

проводится Иоанном достаточно регулярно. „. . . тн ѩко въ полате преграда посреде премощена естъ, — пишет он, — тако же и господь акы и едни храмъ створи. . . — посреде землю и вышнимъ небесемъ преграду небо второе сътвори и выше его воды“ (I 12d).

В результате активной творческой деятельности первого Художника возникло прекрасное здание универсума, включающее в себя как видимые, так и невидимые элементы — „ѩко въ тон твари зданне все — и виднмое и невиднмое: и престоли же, и господьства, и начела, и власти, и силы, аггелстии [плъцн] и арьхаггелскаа пристављенна“ (I 17b)[30]. В нем в полной мере воплотилась мудрость Творца, достойная безмерного восхищения и, по мере человеческих возможностей, подражания. В первую очередь это касается главного принципа, на основе которого Творцу удалось объединить в гармоническое целое столь различные и даже противоположные элементы, как огонь и воду, землю и небо, твари материальные, плотские и невидимые духовные существа. Этим принципом Иоанн вслед за Василием Великим объявляет *любовь* (у Василия — φιλία). Создав множество различных частей и элементов мира, Творец „любовню неразмеииою все свезавъ въ едино обьщество и съчетанне съпраже, ѩкоже и еже дроугъ от дроугъ далече местомь сы, то акы въскран са его мнитъ съкупною любовню“ (I 28d — 29q)[31]; то есть даже то, что пространственно удалено друг от друга, всеобщей любовью представляется близким. *Любовь*, по мнению Иоанна, а он здесь поддерживает патристическую традицию, является основой космической гармонии, главным принципом бытия Универсума и двигателем идеальной творческой воли.

Упорядоченность и разумность организации универсума в частности — небесных светил, „неисследимое творческое величие“ вызывают у человека, по мнению Иоанна, сильную эмоциональную реакцию — удивление, восхищение, слезы радости: „Къто са убо можетъ достонне чюднти недоведнмен шнрнне и премудрствнен благынн и велнчьству ненслеждснуму творчу и разуму и силе непрнкладнен нникдеже (ни с чем несравнимыми)! И то все помыслнвъ, рекамн слъзы пролеетъ нзъ очню своею“ (IV 124c). Великое произведение первого Художника воспринимается славянским мыслителем почти чисто эстетически. Хотя этот „эстетизм“, как я уже указывал, — сугубо средневековый — он всегда неразрывно связан с определенной пользой эстетического объекта для человека, которая в какой-то мере и сама выступала для средневекового человека источником радости и наслаждения — „днва са и чюда, и разумева, какы нли колнкы отъ сего сътворнвъ, и нны полze и успехы дастъ нашему роду“ (там же).

Вообще эмоционально-эстетическая оценка произведений как божественного Творца, так и земного мастера занимает у автора „Шестоднева“ видное место. Из приведенной выше цитаты (с. 22, I 7d) видно, что для Иоанна „сияет красотами“ и само „здание“ универсума, и его фундамент („начело“). Когда воды были собраны в определенные места, просияла и красота земная (III 80b). Даже на самого Творца Иоанн распространяет эстетическую оценку: „сладъкъ и беспрнклада (несравним ни с чем)

[30] Срв.: Basil. Caesar. — PG, 29, 13.
[31] Там же, 33.

творьць" (I 9c). Интересно, что эту фразу Иоанн добавляет от себя в почти дословный перевод текста Василия Великого, то есть перед нами элемент собственно славянского эстетического сознания, так сказать, славянские вариации на темы византийской эстетики.

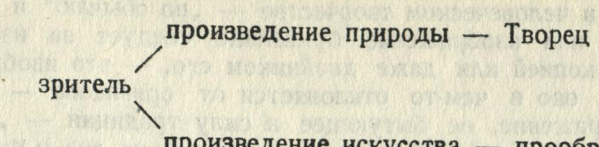
Восхищаясь красотой (сиянием) и совершенством произведений творческого гения, средневековый болгарский мыслитель делает принципиальное различие между предметами и явлениями природного мира (=произведения божественного Творца) и произведениями искусства. Когда человек видит изображенный на стене красками портрет князя во всей его красе — „въ сраце (рубашке) златами нищьми (нитями) шьвена, и на вын гривну злату носаща, и поясомъ въльрьмитомь препоясана, и по плещьма бисеромъ покыдана, и мьчь носаща златъ", — он удивляется ему и думает, а как же прекрасен сам оригинал, если таков образ — „како тъ самъ будетъ истовын (в действительности) красенъ, ели то образъ сниь его естъ чюденъ" (I 25bc). Произведение искусства понимается здесь чисто миметически (как подражание); изображение не является самоцелью, от него (его красоты) восприятие средневекового человека обязательно устремляется дальше — к объекту изображения, к оригиналу, запечатленному в образе. Из красоты образа, полагает Иоанн, познается более высокая красота первообраза — „въ образе бо са познаваетъ доброта (=красота), ея же образъ тъ естъ" (VI 208b). Схема художественной коммуникации здесь выглядит следующим образом: *зритель* — произведение *(изображение)* — *изображаемое*. Художник в этой системе для средневекового сознания как бы не существует, хотя его мастерство оценивается достаточно высоко, но лишь как подсобное средство для создания максимально совершенного центрального звена системы. Напротив, при восприятии произведений божественного Творца (в первую очередь красоты предметов и явлений природы), которые были созданы не по миметическому принципу, внимание зрителя переключается („возводится") от произведения к самому Творцу.

Так, одним из прекраснейших, по мнению средневекового мыслителя, творений является видимый свет. Он освещает и украшает все мироздание, радует людей и Иоанн не устает восхищаться его красотой: „колнко [=како ли] мы можем н[з]глаголатн нли съказатн доброту световноую. Самъ бо нматъ светъ свою доброту въ себе и бездоушьнынмъ соущноую леп[от]оу и светльство величьства" (I 23d). Свет создан богом на радость („на сласть и чьсть сътвори") людям и его природа и красота превосходят их понимание — „его же (света — В. Б.) естьства нн домыслнтн са можем человечнмь умомь, коль естъ красно" (I 32bc). И мысль человеческая невольно восходит от неописуемой красоты света к его Творцу — человек „световьную сню доброту виднтъ, достонин сутъ дивитнса и къ творьцоу световноому мыслю възлететн и поклоннтнса ему, и прославнти и" (I 25c).

Таким образом, в случае с восприятием природной красоты, или, в понимании средневековых мыслителей, творений божественного Художника, устанавливается иная коммуникативная цепь: *зритель — произведение — художник*.

Обе описанные цепочки вместе составляют картину художественно-эстетической коммуникации, в результате которой, по убеждению средневековых книжников, осуществляется постижение человеком видимого мира и его творца. От красоты произведений природы зритель восходит (умом)

к ее творцу, а от красоты произведений искусства — к изображаемому оригиналу.



Это понимание коммуникативного аспекта творчества вообще и искусства, как одной из форм человеческой деятельности, с большой полнотой выраженное в „Шестодневе" Иоанна, лежит в основе всего средневекового, во всяком случае византийского-славянского, эстетического сознания.

Средневековый человек, а из материалов „Шестоднева" это видно с особой ясностью, различал два типа творчества и, соответственно, два вида произведений, соответствующих каждому из них. Первый — это *демиургическое* творчество — создание произведений (предметов, явлений), никогда не существовавших на основе оригинального замысла творца; второй — *мимети́ческое* — создание *образов* вещей, существующих или существовавших. Только второй вид творчества присущ человеку. Однако, в представлении средневековых людей он отнюдь не является недостойным, ибо основы его заложены самим богом. Именно с его помощью бог создал лучшее и прекраснейшее свое произведение — человека, использовав в качестве оригинала самого себя. И хотя бог и в этом случае творил не как человек, тем не менее именно здесь был дан, по мнению средневековых мыслителей, первый пример создания образа „по подражанию" оригиналу который затем и использовали художники.

Не обошел вниманием Иоанн Екзарх и символико-аллегорический аспект византийской эстетики. Вслед за Северианом Габальским он повторяет неко-я торые традиционные толкования. Херувимы, окружающие престол господний закрывают крыльями лицо и ноги не для того, чтобы скрыть их, но желая показать, „ꙗкоже не нслѣждено нн достнжнмо ѹмомъ рождьство его н коньць; бес коньца бо естъ" (II 44d). Двенадцать крыльев херувимских означают 12 апостолов; четыре крыла, с помощью которых херувим летает — символ четырех евангелистов и т. д. (там же)[32]. Дым в храме иудейском — „опустенню естъ образъ" (II 45b). Растительный мир отражает (знаменует) картину человеческой истории. Создав прекрасные цветы, бог снабдил затем некоторые из них шипами, а между другими взрастил волчцы и тернии в знак грехопадения, наполнившего прекрасную до того жизнь человека страданиями и печалями (III 104b)[33].

Символико-аллегорические толкования, однако, не часто встречаются у болгарского мыслителя и в каждом случае их использования он дословно переводит византийский оригинал, ничего не добавляя от себя. Этот способ мировосприятия пока оставался чужд славянскому эстетическому сознанию, поэтому он и не привлекает особого внимания одного из первых славянских мыслителей.

Для эстетического восприятия Иоанна и всего древнеславянского мира характерен не символический, но конкретно-пластический и даже буквалистский способ восприятия искусства, как изобразительного, так и словесного. Сталкиваясь в словесных текстах и в изобразительном искусстве с некоторыми отклонениями от буквального (логически непротиворечивого) или

[32] Срв.: Severian. Gabal. — PG, 56, 445.
[33] Срв.: Basil. Caesar. — PG, 29, 105.

чисто подражательного изображения, он вынужден развести два типа отражения „истины“ в человеческом творчестве — „по обычаю“ и „по истине“. Когда описание или изображение буквально следует за изображаемым, является точной копией или даже двойником его, — это изображение „по-истине“; а когда оно в чем-то отклоняется от оригинала — это не тождественное изображение, не бытующее в силу традиции — „по обычаю“.

Так, известный библейский образ: „и всн людне виделхѹ глас“ (Исх 20, 18), характерный для древнееврейской поэтики[34], Иоанн рассматривает как традиционный, но не отражающий реальной действительности: „по обычаю то рече, а не по истине; нестъ бо льзе видети гласа николнже, нъ слышати тъчию“ (I 22a). И таких мест много в Писании, когда события изображаются не точно „по истине“ (не стрѣмь), но „по подобию“, „по обычаю“, когда подобие между образом и оригиналом состоит не в тождестве естества („не сутъ естьствомъ тождьства“), но в тождестве наименования только („имены бываютъ тождьства по обычаю“). Так и изображение человека или коня называется человеком или конем, но „не по истине естъ стрѣмь тако (I 22bc). Сам Иоанн отдает явное предпочтение предельно тождественным образам, выполненным „по истине“, оставаясь целиком и полностью в русле древнеславянского эстетического сознания.

Таким образом, анализ эстетической проблематики „Шестоднева“ показывает, как активно и в то же время творчески и избирательно воспринимал один из первых старославянских мыслителей византийское эстетическое наследие. Из богатой сокровищницы византийской культуры им отбиралось только то, что отвечало внутренним потребностям набирающей силу молодой раннесредневековой болгарской культуры, и что в дальнейшем оказалось созвучным духовным устремлениям других славянских культур, в том числе и древнерусской, рано включившей „Шестоднев“ в свой национальный фонд.

---

[34] См. об этом подробнее: В. В. Бычков. Эстетика Филона Александрийского. — Вестник древней истории, № 3 (133), 1975, с. 69.

КОНСТАНТИН БАГРЯНОРОДНИ ЗА МЕГА́ЛН МОРАВÍА*

ИМРЕ БОБА

Императорът Константин Багрянородни написва около 950 г. своето съчинение „За управлението на държавата“ (De administrando imperio), за да послужи на сина му Роман като наръчник по политическа география. То съдържа няколко топографски сведения за Моравия, по-рано владение на Светополк, а тогава (приживе на Константин) — завзето от „турките“, т. е. унгарците. Константин е употребил на три пъти определението **μεγάλη Μοραβία**. В тези и другите известия за Моравия има точни указания за географското местоположение на владението. Информацията, която се съдържа в „За управлението на държавата“, придава на този труд на императора значението на един от най-важните извори за изследване местоположението на Моравия[1].

„За управлението на държавата“ притежава всички достойнства на съчинение, съставено въз основа на сведения от първа ръка, с каквито императорският двор разполагал. Константин Багрянородни е имал достъп не само до документите на своето правителство, но и възможността да бъде посещаван от представители на посолствата на съседните държави, между които и пратениците от Туркия—Унгария (около 943—948 г.). Двама унгарски вождове — Тормас и Булчу — са приели християнската вяра в Цариград и техен кръстник бил самият Константин. Също и Гюла, вторият по сан между унгарците, се покръстил във византийската столица, докато Константин бил още жив. При завръщането си той (Гюла) завел в Туркия един епископ на име Йеротей (Ἱεροθεος... ἐπίσκοπος Τουρκίας)[2]. Твърде възможно е унгарските посланици от Туркия да са съобщили на императора-писател повечето от подробните данни за турките (унгарци) и техните съседи. Константин е могъл да получи сведения също и от архонта на Моравия на Балканите, с когото бил в преписка около 50 години след прекратяването на Светополковата власт[3].

---

* Настоящата публикация е отговор на статията на М. Младенова „Върху едно мнение относно местоположението на Методиевия диоцез“, поместена в кн. 17 на „Старобългарска литература“. Редколегията поддържа становището на М. Младенова.

[1] Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Budapest, 1949; De administrando imperio. Commentary. London, 1962.

В тази студия е използувано изданието „За управлението на държавата“ на Константин Багрянородни, тъй като е снабдено с най-новия авторитетен превод и съвременни тълкувания на текста. Ето защо откъсите от тази творба на императора-историк се цитират тук според английския й превод.

[2] За гръцкия текст вж. напр. J. Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903, p. 121.

[3] De cerimoniis aulae Byzantinae. Ed. I. Reiskius, vol. I. Bonn, 1829, p. 691. Малко е писано върху това архонтство Моравия, което все още съществувало към 950 г. Може

„За управлението на държавата“ е съчинение, написано със задачата да образова един бъдещ император. Следователно може да се очаква, че авторът се е стремял към точност, особено по отношение на тези части от труда, в които се дават географски описания. В своя разказ Константин поставя Моравия в съседство с Белград и Сирмий, покрай Сава, Долни Дунав и някои от притоците на р. Тиса. Едно и също географско определение на това, което някога е било владението на Светополк, се повтаря последователно от императора-историк на няколко пъти и в различни връзки с изложението. Независимо от документалното естество на Константиновия разказ очевидно узнатите от съвременници на описаните условия топографски сведения, които той предоставя за местоположението на Моравия, са били настойчиво отхвърляни от поколения историци единствено въз основа на упоритото схващане, което не почива на писмени свидетелства, че средището на Светополковата Моравия се е намирало по течението на северната р. Морава, източно от Бохемия. Във всеки случай Константин е свидетел-съвременник на повечето от описаните от него събития. Ето защо всяка критика на разказа му следва да бъде подкрепена с доказателства, които да са почерпени от източници с по-голяма значимост и стойност.

* * *

Когато стхвърлят сведенията на Константин Багрянородни за местоположението на Моравия южно от унгарците, историците прекомерно използуват не друго, а неговия израз **μεγάλη Μοραβία**. По традиция последният е превеждан „Велика Моравия“, като се придава на прилагателното „Велика“ значението „превъзхождащ“, „голям“, „над сбикновения“ по територия и важност. Въз основа на употребата (у Константин) на определението **μεγάλη Μοραβία** историците създават представата за една „Велика Моравска империя“. Фр. Дворник назовава държавата на Светополк „една велика славянска империя — Константин Багрянородни я нарича „Велика Моравия“[4].

От употребата на понятието **μέγας, μεγάλη** от самия Константин в цялото изложение на неговата творба „За управлението на държавата“ става ясно, че той го използува в смисъл на „подменено от едно поколение“, „постаро“, „предишно“, „първо“, но не и със значение на „големина“ или „величие“. Тази употреба у Константин на понятието **μεγάλη Μοραβία** е в съгласие с преобладаващата средновековна (често и сегашна) практика, да се означава по-скоро хронологическата, а не качествената разлика. Тук трябва да си припомним за magna Graecia в остров Сицилия, magna Hungaria по р. Волга/Кама през XIII в., Great Britain без древните брити, но съставена от Англия, Шотландия и Уелс. Също така и Scotia major за Ирландия и Scotia minor за днешна Шотландия. Можем да добавим, че първият от серията владетели с едно и също име се назовавал magnus[5].

би то е съставлявало началния дял на Светополк от „regnum Sclavorum“, преди той да поеме княжеството на Ростислав — Моравия. За подробностите по това отъждествяване вж. И. Б о б а. Moravia's History Reconsidered: A Reinterpretation of Medieval Sources. Hague, 1971, 104—116; Constantine-Cyril. Moravia and Bulgaria in the Chronicle of the Priest of Dioclea. — Palaeobulgarica, 9, 1985, No 1, 59—72.

[4] Fr. D v o r n i k. The Slavs, Their Early History and Civilization. Boston, 1956, p. 94.

[5] За Константиновата употреба на термина **μέγας** в смисъл на „по-възрастен“, „по-стар“, „предишен“ вж. C o n s t a n t i n e P o r p h y r o g e n i t u s. De administrando imperio. Commentary, p. 83, 85, 97, 118, 177. За специалните изследвания на употребата на термините **μέγας**, magnus и др. вж. R. D o s t a l o v á. Megale Moravia. — Byzantinoslavica, 1966, No 2, 344—349, 510—515; W. K i e n a s t. Magnus = Altere. — Historische Zeitschrift, 1967, No 205, 1—14; Fr. D ö l g e r. Byzanz und die

Също така неоправдано и внасящо заблуждение е използването на латинското определение Magna Moravia. То изобщо не е засвидетелствувано в никой от изворите, но се явява често и на всички възможни езици през последно време, за да набави доказателство на латински за величието на Моравия, без обаче да пояснява, че терминът е само превод през нашето съвремие на император Константиновата μεγάλη Μοραβία. Както вече казахме, императорът-писател е употребил прилагателното, за да определи не качество или количество, а за да покаже хронологическата разлика между едно по-старо, или предишно, и друго ново, или нещо все още съществуващо— лице или страна.

* * *

Прочитът на всички извори, отнасящи се до историята на Моравия, съпоставени с предварителните наблюдения и бележки, показа недвусмислено, че настоятелното твърдение за съществуването на една „Велика Моравска империя" със средище на изток от Бохемия почива на една цяла поредица от основни недоразумения, които се дължат на подобието в името на града Морава на река Сава и на реката Морава на север от Дунав. Вследствие на това гръцките, латинските, старобългарските и източните извори са превеждани, издавани и тълкувани с оглед да означат нещо съвсем различно от замисленото от автора в оригинала[6].

Пълната ревизия на традиционно поддържаната реконструкция на историята на Моравия може да се постигне просто като се извърши нов прочит на наличните средновековни извори. С оглед да се изправят текущите погрешни схващания за историята на Моравия, особено за местоположението на страната, е достатъчно само да се сравнят оригиналните изворни текстове със сега приетите техни „тълкувателни" преводи. За тази цел могат да послужат успоредните оригинални текстове и чешките им преводи с коментар, които се поднасят в наскоро обнародваните Magnae Moraviae Fontes Historici[7].

Като пример за „тълкувателен" превод може да се вземе обработката на основния гръцки извор за изследването на моравската история — Пространното Климентово житие от Теофилакт Охридски, архиепископ на цяла България (наричано още Legenda Bulgarica или Vita Sancti Clementis). Там се среща изразът Μεθόδιος ἀρχιεπίσκοπος Μοράβου τῆς Παννωνίας[8]. Това ясно свързване на Методий с панонския град Морава е превеждано на

---

europäische Staatenwelt, 286—287 (особено за използването на термина μέγας от Константин Багрянородни); P. Schreiner. Zu Bezeichnung „Megas" und „Megas Basileus" in der byzantinischen Kaisertitulatur. — Byzantina, 1971, No 3; O. Kronsteiner. Salzburg und die Slawen. — Die Slawischen Sprachen, 1982, No 2, 33—34. Вж. също и Argumentatio ad absurdum на Р. Якобсон. Великая Моравия или Великая над Моравой. — В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на академик Стоян Романски. С., 1960, 483—486 (със заключението на Р. Якобсон, че *Великая Морава* трябва да е „великая весь над Моравой", т. е. голямо село на р. Морава). Трябва да се отбележат и съвременните определения, като напр. „grandfather".

[6] Вж. напр. I. Boba. Moravia's History Reconsidered; O. Kronsteiner. Das großmährische Reich lag nicht an der March. — Die Presse. Wien, 17—18. 7. 1982.

[7] Magnae Moraviae Fontes Historici. 1—5. Brno-Praha, 1966—1976 (по-нататък съкратено: MMFH).

[8] Patrologia Graeca, vol. CXXVI, col. 1129; Ал. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 82. Срв. пак там, с. 78, където е ἀρχιεπίσκοπος. Функцията на епископа е духовническа и административна в рамките на неговия диоцез, докато архиепископът има административни и надзорни права над другите диоцези от своята провинция, но не и духовнически. Методий е епископ на Моравия и на съответния диоцез, но архиепископ в обединените провинции Втора Панония и Първа Мизия.

латински език, за да означи „епископ на Моравия и Панония“ (episcopus Moraviae et Pannoniae). По този начин обаче се създава една „обща“ епископска катедра за една несъществуваща страна Моравия *извън* Панония и за самата Панония. Преводът е не само просто погрешен, защото превръща един град в страна, но освен това противоречи и на църковната практика да се назовават епископите по името на катедралния град и диоцеза. Нещо повече — не е могла да съществува епископия, която да се разпростира и извън политическите граници на суверенната държава. Удивително е, че авторите на изследванията в ново време, посветени на кирило-методиевската и моравската проблематика, си служат по правило с латинския превод, вместо с оригиналния гръцки израз в това свидетелство с решаващо значение по въпроса. Учените, които приемат погрешния или умишлено подвеждащ превод „episcopus Moraviae et Pannoniae“, не разискват или изобщо не им е известен фактът, че гръцкият оригинал на титлата **ἐπίσκοπος Μοράβου τῆς Πανονίας** се явява точно в същата форма в Списъка на епископите, някога свързани с Охрид: **Μεθόδιος . . . ἀρχιεπίσκοπος Μοράβου τῆς Παννωνίας**[9]. Охридският паметник трябва сбаче да е бил известен на прсф. Б. А. Рибаков, който премахва противоречието, като поставя Охрид в Бохемия[10].

Показателни за упоритата настоятелност в тази насока, която се среща в романтичната или патриотичната историография, са не само преводите, но също така и коментарите, например към текстовете, които се отнасят до споменаванията за град Моравия в Панония[11], или за дейността на Методий в Мизия. Издателите говорят за тяхната тенденциозност или подправка, без обаче да привеждат текст, който не е подправен или не показва тенденция.

Такава е съдбата на сведенията от Константин Багрянородни за местоположението на Моравия. Неговата географска информация бе отхвърлена без какъвто и да било опит обвиненията в съмнителност да се подкрепят или противопоставят на по-добри извори. Обичайното обяснение за пренебрегването на Константиновия разказ е необоснованото твърдение, че Моравия, страната на Светополк, била на север от Дунав.

От изнесените по-горе примери и от други източници е явно, че средновековните летописци, автори на житийни и географски съчинения, или пък писарите на официалните църковни документи на латински, гръцки и старобългарски не са имали предвид една етническа общност от моравци, но люде, свързани с града или крепостта, наречена Margus, **Μαράβα**, град Морава (= крепост или град Морава), Morava — често определяна допълнително като намираща се в Панония. Народността (модерната националност) на хората, свързани с Моимар, Ростислав и Светополк, се определя от съвременните им извори като Sclavi, Sclavi Margenses, Sclavi Marahenses, т. е. славяни (още по-точно — славонци), живеещи в или контролирани от града или крепостта Морава. Същото се отнася и до простите форми Maravenses, Maharabitae, **Моравлѣне**. Важно е да се отбележи, че латинските граматични наставки -ensis, -itae се употребяват по правило само при имената на населението в селища или малки острови. Те се използуват за хора, за да се покаже и произходът им от дадена страна, но само ако тя е извън родината им, например при военни походи, преселване или за да се отбележи, че са бежанци.

---

[9] За документа срв. напр. H. Gelzer. Der Patriarchiat von Achrida. Leipzig, 1902, 6—7; Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931, с. 565.

[10] Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963 (картата на с. 246).

[11] Срв. MMFH, 1, p. 198 и 2, p. 175 и 254; За град' Морава вж. Второто житие на Наум у Й. Иванов. Цит. съч., с. 312.

Самият град или крепостта Морава са били назовани по името на род, „gens", военна организация, наречена Maravi, Marui, Marahi[12].

Константин Багрянородни си служи със съществителното нарицателно „Moravia" в съгласие с посочените по-горе правила за употреба. Както ще покажем по-нататък, той говори за едно градско средище **Μοραβία**, за областта около този център като „хора" (**χώρα**) на Моравия" и за известна земя, която преди е била контролирана от Моравия — **τῆς Μοραβίας γῆν**.

* * *

В това свое съчинение Константин Багрянородни дава общо пет справки за Моравия — глави 13, 38, 40, 41 и 42. Следващите анализи на откъсите, които ни интересуват от изложението му, даваме по английския превод на Ромили Дженкинс[13].

Първото точно географско посочване на Константин за Моравия е в първия параграф на гл. 13:

„Тези народи" (**ἔθναι**) са съседни на турките (**Τοῦρκοι**) (унгарците); от западната им страна е Франкия, а от тяхната северна страна — печенегите; от южната страна — **μεγάλη Μοραβία**, страната (**χώρα**) на Сфендополкос, която сега е напълно разорена от тези *турци* и завзета от тях. От страната на планините хърватите са съседи на *турките*" (к. а.—И. Б.).

Гледището на Дж. Б. Бъри, че Константин е почерпил сведението от по-стар извор, от времето на имп. Лъв VI (886—912), когато маджарите още не били завоювали Панония, не може да бъде поддържано[14]. Текстът показва, че Константин говори за положението на нещата по време, когато той самият е бил жив: „тези народи (**ἔθναι**) са съседни. . ."; „Моравската хора е била окупирана от турките" и др. подобни. Тези описания не се отнасят до условията, които са съществували преди *турките* да са достигнали Панония.

Важно за разбиране на Константиновата география е значението на термина **χώρα**. Така, както е употребен от него, той е във връзка с името на града **Μοραβία** (гл. 41: **χώρα τῆς Μοραβίας**). Терминът „хора" е равнозначен с латинския ager = земеделската или политическата област около един град. В Reallexicon für Antike und Christentum „хора" се отъждествява със „земята извън полиса" (das Land auserhalb der Polis). Франц Дьолгер обяснява термина **χώρα**, **χωρίον** като „селско землище" (Dorfflur). Bauer's Wörterbuch zum Neuen Testament дава примера **χωρίον ριομαϊον** (= градска област на римляните, Stadtgebiet der Römer). Съвременните сърбохърватски преводи на византийските текстове си служат за **χώρα** с okolina (= заобикалящата област, oblast), oblast („област, административна област)[15].

Старобългарският превод на **χώρα** е **землѧ** (= земя), една административна единица в държава, средновековният „комитат" (comitatus). През IX в. България имала десет комитата. Обикновено те се назовавали според кре-

---

[12] За тези и други случаи вж. MMFH, Index.

[13] Въпреки че цитирам Ромили Дженкинс, възстановил съм някои изрази по гръцкия оригинал в случаите, когато такива изречения и термини се нуждаят от тълкуване. Гръцкото **χώρα** не е „страна", **ἔθνος** не е „нация" и **Τοῦρκοι** и **Τούρκια** не са още „унгарци" и „Унгария". През IX и X в. все още е възможно да е имало разлика между маджари и оногури.

[14] Вж. Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. II. Commentary. . ., p. 62.

[15] Срв. напр. Reallexikon für Antike und Christentum, vol. 2, col. 1107; Fr. Dölger. Byzanz und die europäische Staatenwelt, p. 223; W. Bauer. Wörterbuch zum Neuen Testament, s. v. „Chorion"; Византиски извори за историју народа југославије. Т. 1. Београд, 1955, 61—65; Т. 3. Београд, 1966, Index, s. v. „chora".

постта — средище на административната област[16]. Приема се, че терминът „хора" (**земля**) се употребявал също и за по-голяма територия, контролирана от една етническа общност като българите или печенегите, обаче тя се отъждествявала с името на градското си средище[17]. Тъй като Marahenses, **Моравляне** са имена на жителите на Морава или контролирани от Морава области и понеже Константин Багрянородни говори за обитатели на **χώρα τῆς Μοράβιας**, то неговата Моравия трябва да се отъждестви с града или крепостта, позната под същото име в повечето от изворите, използувани в моравските изследвания.

Сведенията на Константин за „хората" на града Моравия трябва да се изследват внимателно, като се противопоставят на установените и общоприети факти, които са известни от други, независими от тях извори. Константин пише своето съчинение към 950 г., около 50 години след падането на Моравия, т. е. когато унгарците са били вече в Карпатския басейн повече от половин век. Следователно неговото географско описание трябва да отразява действително времето, когато е написано съчинението („тези народи *са* съседни на *турките*" (к. а.—И. Б.). Тъй като няма сведение, че долината на северната река Морава (предполагаемото средище на Светополковата страна) изобщо е била опустошена или завзета от унгарците, то опустошената или завзета „хора на Свендополкос" трябва да е била разположена *южно от „турките"* (к. а.—И. Б.), както твърди самият Константин Багрянородни.

* * *

В глава 38 императорът-историк дава друго сведение за **μεγάλη Μοραβία** „Турките, бягащи [от понтийските степи, притиснати от печенегите] и като търсеха земя да се заселят, дойдоха и от своя страна прогониха обитателите на **μεγάλη Μοραβία** и се настаниха в тяхната земя, в която турките живеят и до ден днешен" [отнася се към 950 г.].

Едно обстойно описание на разположението на Моравия е направено в глава 40: „А турките (**Τοῦρκοι**), прогонени от печенегите, дошли и се поселили в земята, в която сега живеят. В това място *има* (к. а.—И. Б.) различни паметници от старо време: първо, има мост на император Траян, където започва Туркия (**Τούρκίας**), след това на три дни път от същия мост е Белград. . ., след това по течението на реката е прочутият [град] по име Сирмий, на два дни път от Белград; *отвъд* (к. а.—И. Б.) (**ἀπὸ τῶν**, beyond) лежи [отнася се за около 950 г.] **μεγάλη Μοραβία** непокръстената, която турките са напълно унищожили (**ἐξέπλειραν**), но над която в предишни времена управлявал Сфендополкос. Тези са паметниците и имената по течението на реката Искър [т. е. Сава и Долни Дунав]; но областите над тези [паметници и имена], които обхващат цялото поселение на Туркия, сега се наричат по имената на реките, които протичат там. Тези реки са Тимисис [дн. Тешеш, Тимишул],

---

[16] Вж. М. Н. Тихомиров и Л. В. Милов. Закон судный людем краткой редакции. М., 1961, 35—49; Zakon sudnyi ljudem. — В: MMFH, vol. IV, 147—198; Д. Ангелов. Българската държава и българската народност. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, с. 10; П. Коледаров. 1. Политическа география на средновековната българска държава. Ч. 1. С., 1979, 19—20; 2. Военно-административното устройство и отбранителната гранична система на възобновената българска държава през периода на повторния й възход (1186—1241 г.). — В: Велико Търново в историческата съдба на българския народ. В. Търново, 1985, 30—35. За сведението на Хинкмар вж. латинския текст и българския превод на Annales Bertiniani, s. a. 866 — Латински извори за българската история. Т. 2, с. 287.

[17] Вж. бел. 15.

Тутис [вероятно дн. р. Бега], Морисис [дн. Марош, Мурешул], Крисос [дн. Кьорьош, Кришул] и Тица [= Тиса]."

Този превод на Ромили Дженкинс обаче не е точен. В откъса, където предлага четенето „отвъд лежи **μεγάλη Μοραβία**", английският предлог beyond (= daruber hinaus) позволява да се постави Моравия на всякакво разстояние от Сирмий, докато **ἀπὸ τῶν** в гръцкия израз е по-ограничителен предлог, защото означава „оттам", „след което" (thence, von da) и така показва пряка, непосредствена близост. Следователно Моравия се намирала в съседство със Сирмий или реката Сава. Употребата от Ромили Дженкинс на предлога beyond вместо thence се дължала очевидно на неговия опит да внуши едно по-широко тълкуване на текста, в полза на една незасвидетелствувана Моравия — някъде по северната река Моравия, в район, отдалечен на 300 мили от Сирмий.

В глава 40 от своя труд императорът поставял **μεγάλη Μοραβία** в пряка близост със Симрий и реката Дунав. Тъй като Белград, Сирмий и **μεγάλη Μοραβία** са изброени измежду „паметниците и имената по течението на Истър" [т. е. на Сава и Долни Дунав] и понеже „областите над тези [паметници и имена], които обхващат цялото поселение на Туркия", то напълно унищожената **μεγάλη Μοραβία** трябва да се е намирала южно от „цялото поселение на Туркия", както това е посочено в глава 13. Трябва да се обърне внимание, че Константин Багрянородни прави разлика между „цялото поселение на Туркия", което било разположено над „паметниците и имената по течението на Истър" и унищожената **μεγάλη Μοραβία**, която е изброена между тези „паметници и имена по течението на Истър". Тъй като в израза **χώρα τῆς Μοραβίας** името „Моравия" е определител, който съдействува, за да се посочи градският център на „хора"-та, то същото съществително име „Моравия" без термина „хора" (= Stadtgebiet, градска област) трябва да се отнася към средището на „хора"-та — към града *Моравия,* към град Морава в Панония, който е засвидетелствуван също и на гръцки език като **Μοράβα τῆς Παννωνίας**[18].

* * *

Глава 41 от „За управлението на държавата" предоставя кратка история на хората Моравия, където единствените географски посочвания се съдържат в последните две изречения: „**Περὶ τῆς χώρας τῆς Μοραβίας**".

„След смъртта на Сфендополкос те [синовете му] останали в мир за една година и тогава върху тях натегнала вражда и бунт и те отворили гражданска война помежду си, и *турките* (**Τοῦρκοι**) дошли, напълно ги разорили и завладели тяхната страна (**χώρα**), в която [*турките*] даже и сега живеят. И тези от народа, които останали, бяха пръснати и забегнали, за да намерят убежище в съседните *народи* (**ἔθνη**) — при българите и турките, и хърватите и останалите *народи*."

Същината на това сведение е, че турките се заселили в хората, а не в опустошения град или крепост Моравия — вж. **χώρα τῆς Μοραβίας** в заглавието на главата и само **χώρα** в текста. Константин Багрянородни описва условията, докато Светополк е бил жив и веднага след неговата смърт, когато

---

[18] За Моравия като град или крепост вж. бел. 8 и 11. За „Паметници от старо време" вж. Conversio Bagoariorum (cap. 6): „Antiquis enim temporibus ex meridiana parte Danubii in pegis Pannoniae inferioris et circa confines regiones Romani possederunt ipsique ibi civitates et munitiones ad defensionem sui fecerunt aliaque aedificia multa, *sicut adhuc apparet.*"

χώρα τῆς Μοραβίας е била поделена между синовете му. От особена важност е фактът, че когато Константин пише за *хората* Моравия, която още била под властта на Светополк и синовете му, той не употребява термина μεγάλη. С последния императорът историк си служи, само когато говори за условията, докато той самият е бил жив (в главите 13, 38 и 40) и тогава в смисъла, който се подразбира: на „бившия", „стария", „първия", вероятно, за да отличи във всеки от случаите едно старо поселение от друго, което има същото име и все още е съществувало по времето, когато било съставено съчинението „За управлението на държавата".

В противовес на μεγάλη Μοραβία една нова или все още съществуваща единица, известна като Моравия, наистина била позната приживе на самия Константин Багрянородни. Около 50 или повече години след падането на Светополковата Моравия император Константин продължава преписката с един „архонт на Моравия". Последният е споменат в съчинение, съставено от Константин — дипломатически наръчник, известен като „За церемониите" (De cerimoniis)[19]. Този архонт на Моравия се явява заедно с архонтите (= князете) на Хърватско и Дукля, на сърбите, захулмяните, конавляните и травуняните отново между архонтите в Първа (Горна) Мизия и Далмация — всички свързани политически с Византийската империя или считани, че са в нейните предели. Тази *Моравия* била разположена южно от река Сава, в Босна[20]. Съществуването на това Моравско архонтство обяснява, защо Светополковото владение в Сирмийска Панония (Pannonia Sirmiensi) било наречено μεγάλη.

* * *

Последното споменаване на местоположението на Моравия е в глава 42. Преводът на Ромили Дженкинс гласи:

„От Солун до реката Дунав, където се намира градът Белград, се пътува осем дни. *Турките* живеят *отвъд* реката Дунав, в земята Моравия, но също на тази му страна, между река Дунав и река Сава."

В английския превод на Константиновия текст Ромили Дженкинс е употребил предлога „отвъд" (beyond, daruber hinaus, jenseits) вместо точното определение, което дава гръцкият предлог πέραθεν (= на другата страна, on the other side). Изборът на предлога beyond със значението „отвъд" (daruber hinaus, jenseits) от Р. Дженкинс позволява да се постави Моравия всякъде на север от Дунава. Предлогът πέραθεν без всякакво съмнение изразява едно местоположение на земята Моравия или още по-точно „земята, принадлежаща на Моравия" тъкмо срещу Белград, „на другата страна на Дунава". Въпреки яснотата на гръцкия текст някои автори поддържат, че глава 42 правилно поставя „земята на Моравия" отвъд Дунав, следователно според тяхното мнение всички други сведения на Константин Багрянородни за Моравия (че тя била в близост със Сирмия) трябва да са погрешни.

Терминът πέραθεν (= на другата страна) не е могъл да бъде употребен от Константин, за да опише местоположението на една Моравия на около 300 мили далеч от Белград. Нещо повече, унгарците никога не са се заселвали в земята, която се предполага да е била Моравия на изток от Бохемия. И накрая, няма писмено свидетелство, нито съществуват доводи от логическо естество в полза на твърдението, че Светополковата Моравия се е намирала на изток от Бохемия. Трябва да се отбележи, че един точен превод на τὴν τῆς

[19] Вж. бел. 3.

[20] Вж. I. Boba. Constantine-Cyril, Moravia and Bulgaria. . ., 59—72.

Μοραβίας γῆν е „земята на Моравия", а не „земята Моравия". Първата форма значи „земя, принадлежаща (или свързана) с града Моравия", а втората е двусмислена и може да означава също и „Моравия, една страна".

Едно възможно несъответствие между сведенията за Моравия, съдържащи се в глава 42 и в географските посочвания в предишните глави, е било забелязано и от Й. Маркварт[21]. Според него Константин е поставил последователно Моравия между Дунав и Сава, следователно глава 42 се нуждаела от поправка, тъй като императорът-писател е объркал владението на Светополк с това на Прибина и Коцел на Блатненското езеро. Ето и точните думи на Й. Маркварт:

„Най-напред може да се установи, че последното място (както бе цитирано в предишния параграф в превода на английски език) противоречи на останалите. Според глава 40 Великоморавия започва при Сирмий. Оттук не може да има съмнение, че ние трябва да търсим Великоморавия в Долна Панония. Напротив, в глава 42 Моравия всъщност бива отъждествявана със страната на маджарите, със страната на север от Дунава, която започва при Траяновия мост, следователно — със страната на Тиса; маджарите обитавали обаче също така и ъгъла между Сава и Дунав, западно от Белград. Ясно е, че тук в текста на Константин трябва да е допусната една грешка и ние трябва да четем: . . . ἵκαὶ κατοίκοῦσι μὲν ὁι Τοῦρκοι πέραθε τοῦ Δανούβεως ποταμοῦ, ἀλλὰ καὶ ἔνθεν εἰς τὴν τῆς Μοραβίας γῆν μέσον τοῦ Δανούβεως καὶ τοῦ Σάβα ποταμοῦ. Тази представа, че княжеството на Светополк трябва да се е намирало в Долна Панония, почива вероятно върху едно смесване на Моравското княжество (северно от Дунава и източно от Бохемия) с княжеството на Прибина и Коцел на Блатненското езеро. . ."[22]

Всъщност Й. Маркварт показва, че Константин вярвал, че „Великоморавия" (Großmahren) на Светополк се намирала между Дунав и Сава, но според него това убеждение у императора почивало на грешка. За това си гледище Й. Маркварт не привежда никакви доказателства, просто защото той самият вярвал, че имало една Моравия източно от Бохемия[23].

В доводите на Й. Маркварт има явни фактически и логически грешки. Константин не е могъл да сбърка княжеството на Прибина (починал в 861 г.) или на Коцел (починал около 874 г.) с Моравия на Светополк (починал в 894 г.). Прибина бе „убит от моравците"[24], понеже не е бил моравец и неговото владение не е било Моравия. Марквартовото възражение е слабо и по следната причина: ако Константин Багрянородни е объркал „Великоморавия" (разположена източно от Бохемия) със страната на Прибина и Коцел (разположена южно от езерото Блатно, на унгарски език Балатон), тогава защо императорът разполага Светополковата власт до Сирмий?

Тъй като няма извори или логически доводи, които да противоречат на Константиновите съобщения в глави 13, 38, 40 и 41, следва да се направи отново разбор на неговата 42 глава в светлината на неговите собствени твърдения в по-предните глави, а също така и да се извърши съпоставка с целия речник в неговата книга. В последния откъс, който подлагаме на разбор, гръцкият термин ἔνθεν (= на тази страна) се явява след „моравската земя".

---

[21] J. Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Streifzuge. . ., p. 119.

[22] Пак там.

[23] Пак там, с. 539. В една своя бележка Й. Маркварт е променил гледището си както следва: „é megále Moravía é adaptístos, angeblich das alte Reich Sventopolks, südlich vom Lande der Magyaren, in Wirklichkeit — Savia. . ." (старото царство на Светополк, южно от страната на маджарите, а в действителност — Савия).

[24] Вж. Conversio Bagoariorum, cap. 13 — В: MMFH, vol. 3, p. 319: „Privina, quem Maravi occiderung".

В цялото изложение на Константин Багрянородни, обаче терминът ἔνθεν е употребен пет пъти във връзка с имената на реки (29/19, 37/39, 58, 45/130 и 165). Само един път този термин не се явява с името на река, а очевидно — с τῆς Μοραβίας γῆν (= „моравската земя"). В текста на Константин народите и земите са или съседни едни на други (например в глава 41/18—19), или са близки едни на други (сравни например глава 13/2). Терминът ἀνωτέρως се употребява от Константин, когато той иска да посочи местоположение спрямо реки и народи. По правило реките имат „тази страна" или „онази страна" (πέραθεν, ἔνθεν). Терминът ἔνθεν със земя би бил съвсем необичаен, ако не и изобщо не на място. Константин Багрянородни си служи с двата термина изключително, за да укаже посоки по отношение на реки. Терминът ἔνθεν (= „на тази страна") следователно трябва да се отнася до една локализация спрямо Дунав, още повече, че в същото изречение изразът πέραθεν τοῦ Δανούβεως е също употребен.

Още един проблем при анализа на Константиновата глава 42 се оказва филологически. Й. Маркварт и повечето от историците употребяват равнозначно термините Großmahren и Mahren — в двата случая за територия, докато Константин разказва за град „Моравия", една χώρα τῆς Μοραβίας, т. е. една „градска област (Stadbezierk) на Морава" и за τῆς Μοραβίας γῆν т. е. „земята на Моравия".

В глава 42 Константин не говори за „Великоморавия" (Großmahren) или „моравци" (Mahren), както сега обикновено се тълкува, но за първи път в своя разказ той се спира на τῆς Μοραβίας γῆν (= „моравската земя"). Докато изразът μεγάλη Μοραβία бе използуван от Константин, за да определи един предишен (сега унищожен) град, *Моравия* или μεγάλη Μοραβία е също употребен от него като едно прилагателно, за да определи „хора"-та на града, административната и политическата единица около него, изразът τῆς Μοραβίας γῆν е използуван просто за земя, която някога е била „моравска" извън „хора"-та и продължила да е свързана с името „Моравия" дори и след като унгарците се заселили в нея. За продължителността при употребата на административно-политическите имена сравни Далмация, Славония, Истрия, Галиция и др.

Една земя, разположена на север от Дунав и източно от Тиса, която някога е била „моравска" и е принадлежала на „моравския" дук, е засвидетелствувана в унгарски извор — в т. нар. „Анонимна унгарска хроника" или Anonymus Belae Regis[25].

Навлезли в Карпатския басейн през 895 г., унгарците се срещат в областта на Бихар, източно от Тиса, по течението на р. Кьорьош (и двете известни на Константин) с някакъв вожд, наречен Menumorout. По всичко изглежда името Menumorout е моравско: един син или сродник на Светополк — Menumorout = мень моравьцъ = „по-малък" или „по-млад моравец", в противовес на известния „по-голям" или „по-стар моравец", т. е. самият Светополк[26]. Изглежда правдоподобно областта Бихар да е била някога под властта на Светополк и дадена като апанаж на един от неговите синове или сродници. Този Менуморут подчинява страната си на унгарския дук Арпад. Дъщерята на Менуморут е омъжена за Зулта, синът на Арпад. След смъртта на Менуморут Зулта наследява неговото владение като „дукство". Така τῆς Μοραβίας γῆν на север от Белград, подвластна на моравците след Мену-

[25] P. Magistri qui Anonymus dicitur, Gesta Hungarorum. — In: Scriptores Rerum Hungaricarum. Vol. I. Budapest, 1937, p. 49, 59, 61—64, 70, 74, 101, 105, 106.

[26] Вж. Aventinus в неговите Annales Boiorum, IV, XX, 50: Svatebogus Magnus, а в германската версия: IV, cap. 129: alt herzog Schatenboch.

мороутовата смърт, остава политическа единица, а един унгарец Зулта наследява своя тъст и поема властта над моравската земя.

От гледна точка на Цариград дукството на Зулта (и на неговите наследници) е законно наследена моравска земя τῆς Μοραβίας γῆν особено заради това, че Арпад и неговите приемници продължили да я признават като отделно наследствено владение.

Ако се върнем на Константиновия текст в глава 42 и на въпросите, повдигнати от Й. Маркварт, тогава следното решение на проблемите изглежда приемливо: Ако се гледа откъм Белград, турките действително живеели в „земята на Моравия" северно от Дунав, а също така и между реките Дунав и Сава. В Константиновия текст изразът „в земята на Моравия" е вметнато пояснение, добавено към главното съобщение за местата, в които живеели *турките:* „Турките живеят *на другата страна* на реката Дунав, в моравската земя, но също и *на тази ѝ страна,* между реките Дунав и Сава."

Константин не споменава под чия власт е била областта между реките Сава и Дунав, сега заета от *турките.* Областта била „ничия земя", една terra nullius, докато „моравската земя" на север от Дунав все още е била автономна единица, едно дукство в пределите на унгарската държава. Средището на χώρα τῆς Μοραβίας било физически разорено от унгарците. Фактът е изнесен от самия Константин: „. . . μεγάλη Μοραβία, която турките бяха напълно разорили ἐξήλειφαν". Χώρα τῆς Μοραβίας престанала да съществува като политическа единица около града или крепостта Моравия. Забележете: терминът χώρα е един административен и политически термин. „Хора"-та съществувала, докато съществувало неговото средище — градът.

* * *

За нашествието, опустошението и трайното завземане на „хора"-та на града Моравия се съобщава още от поне три независими един от друг извора: старобългарското Първо житие на Наум (писано почти в същото време с „За управлението на държавата"), *Miracula Sancti Apri* (съставено наскоро след 978 г.) и *Vita et Passio Sancti Venceslai. . .*, творба на първия чешки историк Кристиян Монах (от X в.)

Авторът на Първото Наумово житие казва просто, че бог бил наказал моравците, загдето прогонили учениците на Методий. Унгарците заробили земята и я опустошили. Тези, които не били заробени, забегнали в България, а тяхната опразнена земя останала под властта на унгарците[27].

Разказът в Наумовото житие е независим от Константиновия. Авторът на житието заявява, че не е имал достъп до писмени извори и е трябвало да се осланя на казаното от приятелите и учениците на Методий: самите Климент и Наум. Тъй като Константин и авторът на Наумовото житие говорят за окупация, заселване и задържане под властта на унгарците на моравската земя, то тази земя не е могла да бъде Моравия по течението на северната река Морава, защото унгарците не са завзели, заселили или държали под властта си тази област след гибелта на Светополк.

В *Miracula Sancti Apri* пише, че с навлизането си в Панония от Мизия унгарците разрушават жилищата на обитателите на мястото, наречено Maraha. Всъщност латинският оригинал говори за събитието по-подробно: „Hungri. . . Misia eversa, Marahensiumque licet gentilium convulsis taber-

---

[27] Vita Naumi (I). — В: MMFH, vol. 2, p. 179. Вж. старобългарския текст на Първото Наумово житие на негов съвременник у Й. Иванов. Български старини из Македония. . ., 305—311.

naculis, suam olim Pannonia irruperunt"[28]. Така че разрушаването на Maraha става на границата между Мизия и Панония, следователно в съседство с реката Сава. Marahenses — те са „обитателите на селище, известно като Maraha", средище на χώρα τῆς Μοραβίας и познато на Константин Багрянородни.

Чехът Кристиян Монах потвърждава разрушаването и попадането под властта на унгарците на Светополковата страна:

„. . . a pontifice [Methodio] beate memorie supra notato pagus eius (Zuentepulci, т. е. на Светополк) cum habitantibus incolis anathemate percussa cum sulcis suis et fructibus diversis claudibus attrita usque in hodiernum diem deflet. Data est enim in direpcionem et captivitatem et predam et derisum et desolationem. . ."[29]

Условията, описани от Кристиян (към 992—994 г.), не само потвърждават разказа на Константин Багрянородни, но предоставят самостойно свидетелство, че „моравската земя" и „хора"-та на Морава", която унгарците окупират, не е могла да бъде долината на северната река Морава. По това време последната е под църковната юрисдикция на сродника на Кристиян — Адалберт Войтех, епископът на Прага. Адалберт има църковна власт и върху автономното владение на своето семейство — Славниките. Владенията им (на Славниките) се простират от Същинска Бохемия към Краков и обхващат долината на северната река Морава.

Кристиян е сродник и съвременник на Адалберт и поради това е добре осведомен поне за историята на долината на северната река Морава. Той не сбърква историята на своята собствена родина с една разорена, отнета и все още отлъчена от църквата pagus на Светополк. Може да се отбележи, че Кристиян употребява за страната на Светополк терминът pagus, който е латинското съответствие на гръцкото χώρα.

Свидетелството на Константин Багрянородни за местоположението на Моравия се потвърждава и от документи от IX и X в., произхождащи от Бавария и от папската канцелария.

От множеството съвременни на описваните събития извори трябва да спомена преписката между епископите на Бавария и папството. В едно писмо, отправено в 900 г. до папа Йоан IX, баварските епископи се оплакват, че „Moimarii [на Моимар II, един от Светополковите синове] vero Sclavi" бръснат главите си по унгарския обичай и подбуждат унгарците да нахлуят във владенията на франките. В писмото се твърди, че тези „Moimarii Sclavi" спадат към територията под юрисдикцията на епископа на Пасау. От това и от други писма, писани от баварските епископи, стават ясни претенциите на епископите на Пасау върху Моравия, веднъж свързана със св. Методий. Юридическите и териториалните искания споменават изрично Pannonia Orientalis[30].

Тъждеството на средището на χώρα τῆς Μοραβίας с главния град на Pannonia Sirmiensis става очевидно само по себе си от факта, че Методий се сочи в латинските, гръцките и старобългарските извори като архиепископ на църковната провинция Панония със седалище в Marava или Morava, заел престола на св. Андроник, който бил първият епископ на Сирмий[31].

[28] Ex miraculis Sancti Apri. — В: MMFH, vol. 2, p. 185.

[29] Christianus Monachus. Vita et Passio Sancti Venceslai. . . — n: MMFH, vol. 2, p. 192.

[30] MMFH, vol. 3, 232—244. За по-подробен разбор на изворите, произхождащи от Бавария, вж. I. Boba. Die Lage von Moravien nach den mittelalterlichen Quellen aus Bayern (доклад, изнесен на Кирило-Методиевия симпозиум в Залцбург, 1985 г., под печат).

[31] I. Boba. The Cathedral Church of Sirmium and the Grave of St. Methodius. — Berichte über den II. Internationalen Kongreß für Slawische Archäologie. Bd. 3. Berlin, 1973, 393—397.

Тъждеството на древния Сирмий с град Морава е засвидетелствувано не само в средновековните извори, но става явно и благодарение на видими материали — паметници, предоставени при археологическите разкопки.

Според римската практика, ако е имало възможност, гробищата на града се разполагали на отсрещния бряг на река. Св. Ириней, епископът на Сирмий, е умъртвен мъченически и като римски гражданин — погребан в римското гробище, разположено южно от Сава, на другия бряг на реката, срещу града. Около неговия гроб се развил култ и впоследствие е построена костница на мъченик, а по-късно — храм. Андроник също е един от епископите на Сирмий и Методий. Той става негов приемник в християнското селище, което се разраства около черквата на св. Ириней. Това е селището, което през IX в. става известно като град Морава, защото там след падането на Аварската федерация е издигнат един нов политически център, организиран от рода наречен Marui, Margi. В резултат на това през IX в. градът има две имена Сирмий от древността и Margus или Морава, според както е наричано поселението южно от реката. Жителите на селището южно от Сава са именувани на него — Margenses, Marahenses.

* * *

От разказа на Константин Багрянородни, подкрепен от свидетелствата на няколко извора, които произлизат от Бавария, Бохемия, Унгария, папската канцелария, а също така и от хрониките и житийните творби на латински, гръцки и старобългарски език, както по всичко личи, става очевидно, че μαγάλη Μοραβία — разрушеното средище на Светополковото владение, неговата χώρα τῆς Μοραβίας и неговото разклонение τῆς Μοραβίας γῆν са били разположени по протежението на реката Сава — между нея и Дунав. От това ядро действителната политическа власт (regnum) се разпростирала понякога към Карантания, Източната марка (Marca Orientalis) на Франкската държава.

* * *

В своя труд „Константин Багрянородни и неговият свят" английският историк Арнолд Тойнби прави следното просто наблюдение: „Велика Моравия се е намирала в Западен Илирикум."[32]

[32] A. Toynbee. Constantine Porphyrogenitus and his World. London, 1973, p. 516.

ЖИТИЕТО НА СТЕФАН ДЕЧАНСКИ ОТ ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК КАТО ОТРАЖЕНИЕ НА СЛЕДКОСОВСКИЯ ЕТАП ОТ РАЗВИТИЕТО НА КУЛТА КЪМ СВЕТЕЦА

НИНА ГЕОРГИЕВА

Като всеки агиографски текст Житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак е предназначено преди всичко да обслужва култа към светеца, включвайки се тематично и функционално в определена общохристиянска и локална агиографска традиция. Образът на светеца в житийния текст е една от възможните реализации на култа като „осмислено почитане на спомена за един образ, в който са събрани някакви идеи, добродетели и завети“[1]. Именно този образ подчинява и организира цялостната структура на агиографското произведение, той е ключът към неговия смисъл[2]. За да разберем образа, а оттам да разчетем по-правилно „посланието“ на текста като цяло, необходимо е да анализираме предварително данните за възникването, разпространението и характера на култа.

Култът към светеца се формира и функционира в определена културна среда, на определен етап от нейното развитие и подлежи на промени заедно с нея. Наблюденията върху култовете на южнославянските светци, и особено на сръбските владетели-светци показват, че съдържанието на култа не бива да се свежда само до неговия религиозен смисъл. В своето разпространение и развитие култът към светеца отразява конкретна историческа обстановка и може да служи за пропаганда на различни „допълнителни“ идеи, включително политически. Особено характерни в това отношение са случаите, когато духовните добродетели и подвизите на светеца са свързани с неговия социален живот, реализират се паралелно и дори посредством социалната му роля. От класическите култове подобни примери ни дава апостолският тип, а от по-късните — светците-войни, култовете на славянските учители и владетелите-светци[3]. Култовете на владетелите-светци в средновековната византийско-

[1] Д. Богдановић. Смисао Раваница. — В: Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици. Београд, 1981, с. 15.

[2] За образа на светеца като „основен структурообразуващ фактор на биографичното повествование“ вж. Кр. Станчев. Изграждане на човешките образи в старобългарската агиографска проза. Дисертация (машинопис). С., 1978, с. 293; Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми). С., 1982, 87—140.

[3] За класическа смятаме систематизацията на новозаветните типове светци според типикарските указания за евангелските и апостолските четива на празник на светец—апостол, мъченик, светител, преподобен. По-късните модификации на култа към светците произхождат от класическите (войните — от мъченическия култ, учителите — от апостол-

славянска традиция обикновено контаминират с някой от класическите типове — апостолския, мъченическия или преподобническия. Примери за това са съответно култовете на Константин Велики, на Олга и Владимир; на Борис и Глеб в Русия; на цар Петър в България. В православната култура обаче съществува и друга тенденция — за утвърждаване на „чисто" владетелски култове, — при които аргументацията на светостта е приравнена към идеалното упражняване на социалната роля. Тази тенденция, забележима още в култа на Константин Велики, се проявява например в почитанието на Александър Невски в Русия или на „светия крал" Милутин в Сърбия.

Важна особеност на култовото почитание на владетеля в средновековна Сърбия е неговото свързване с владетелския род. Тук то е превърнато в почитание към управляващата династия и е утвърдено като традиционно. Основателят на династията на Неманичите и на обединената сръбска държава Стефан Неман (свети Симеон) е преподобен[4], покровител на династията и на целия сръбски народ (заедно със св. Сава). В политическата идеология и културната традиция почти до края на XIII в.[5] образът на св. Симеон функционира като владетелски идеал, чиито параметри се отличават от най-авторитетния православен модел — образът на Константин Велики. По-късната сръбска традиция на династично почитание се развива на основата на Симеоновата. При част от наследниците на св. Симеон, които приемат монашество по негов пример[6] (обикновено в края на живота си), култовото почитание към владетеля контаминира с преподобническия тип — например при Милутиновия брат Драгутин. Паралелно с развитието на страната под непосредственото политическо и културно влияние на Византия в края на XIII и първата половина на XIV в. настъпват промени във владетелската и църковната идеология, които предпоставят промяната на владетелския идеал, а оттам и на представата за владетеля-светец. Образът на „светия крал" Милутин е в непосредствена връзка с политическата идеология, докато връзките му с класическите култове са до голяма степен избледнели. При Милутиновия и при по-късните владетелски култове съвсем ясно се откроява тяхната политическа функция (освен религиозната); те отразяват важни страни на актуалната вътрешно- и външнополитическа ориентация, вътрешнодинастичните отношения, както и отношенията между църквата и владетелския институт[7]. Включвайки се в динамиката на културните промени, култовете на сръбските владетели претърпяват развитие, което може да ги доведе до ново качество

ския и др.), но съдържат и нерелигиозни, историко-политически аспекти, доколкото отразяват развитието на християнството като официална, държавна религия, обслужваща и извънкултови нужди. Най-явно е държавнополитическото значение на владетелските култове, които отразяват най-малкото актуален владетелски идеал и отношенията държава—църква.

[4] Според номинацията на светеца в посветените нему агиографски произведения. За характера на Симеоновия култ вж. също Д. Богдановић. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, с. 152; Др. Костић. Учешће светога Саве у канонизации светога Симеона. — В: Светосавски зборник. Књ. 1. Расправе. Београд, 1936, с. 207.

[5] За периодизацията на сръбското политическо и културно развитие през Средновековието вж. Историја српског народа. Књ. 1—2. Београд, 1981—1982; Д. Богдановић. Цит. съч.

[6] За сръбските владетели и членовете на семействата им, които приемат монашество, и за култовото почитание към тях — Л. Павловић. Култови лица код срба и македонаца. Смедерево, 1965.

[7] Срв. Д. Богдановић. Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века. — В: Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1975. Београд, 1978, 95—96; G. McDaniel. Данилов зборник као Данилов „Festschrift". — В: Методије Солунски, 885—1985. Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења. 14/1. Београд, 1985, 177—181.

Проблемът с трансформацията на култа на Стефан Дечански се усложнява от факта, че новият му вариант (мъченически) е утвърден в сръбската традиция с агиографските творби на един автор-емигрант — Григорий Цамблак, — който се изгражда професионално и идейно извън сръбска среда. Разгледани в контекста на специфично сръбската традиция на владетелско почитание, на историческите събития в Сърбия и на Балканите от втората половина на XIV в., Цамблаковите творби за Стефан Дечански разкриват внимателното предварително обмисляне, балансирането на идейни акценти и художествени похвати, които ги превръщат едновременно в класически образци на Евтимиевата агиографска школа и на сръбската средновековна култура.

* * *

Почитанието на сръбския крал Стефан Дечански (1321—1331) е установено сравнително скоро след смъртта му — най-вероятно между 1339 и 1343 г.[8] Първоначално култът вероятно е бил локален — около Дечанския манастир, където са се съхранявали мощите[9]. За неговия характер черпим сведения от първото житие на Стефан Дечански (нататък ЖСД 1), включено в състава на известния сборник на архиепископ Данило II и неговите ученици „Животи краљева и архиепископа српских“ (с. 162—214)[10]. Според него култът е „кралски“, Милутинов тип — светостта на героя е обоснована преди всичко с принадлежността му към „светия Симеонов корен“, а невойнските епизоди, където можем да очакваме класическа аргументация, са запълнени от описание на ктиторска и дарителска дейност[11]. Служба на светеца липсва. Цамблаковите творби за Стефан Дечански — житие и служба — са написани не по-малко от петдесет години след първото житие[12] и очевидно са свързани с разширяването на култа. Качествената му промяна е заявена от самия автор — в увода на житието (нататък ЖСД 2), където се подчертава, че следващият разказ за светеца няма да съвпадне с нито една от известните версии (ЖСД 2, с. 66)[13].

Важно е да отбележим, че култът на Стефан Дечански става изключително популярен в Сърбия именно в Цамблаковия вариант — като мъченически — и се нарежда в духовната традиция непосредствено след св. Симеон и св. Сава[14].

---

[8] Ал. Соловјев. Кад је Дечански проглашен за свеца? — Богословље, 1929, 4, с. 295. Срв. Л. Павловић. Цит. съч., с. 104.

[9] Л. Павловић. Цит. съч., с. 107.

[10] Текстът е цитиран по: Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други, на свет издао Ђ. Даничић. Загреб, 1866. За изследователската проблематика на сборника вж. у Д. Богдановић. Историја. . ., с библиография.

[11] Издигането на ктиторството и дарителството до аргумент за святост в „чистите“ владетелски култове вероятно отразява икономическата зависимост на църквата от светската власт, характерна за православния Изток.

[12] Датировката на ЖСД 2 е свързана с проблема за определяне на „сръбския период“ на Цамблак — по този въпрос подробен преглед на различните мнения у Г. Данчев. Григорий Цамблак в Сърбия и житието му за Стефан Дечански. — В: А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. С., 1983, 12—15. Тъй като двете главни мнения се основават на общи доводи, нито едно от тях не може да се приеме за безспорно. По-приемливо ни се струва мнението, че Цамблак е бил в Сърбия в края на XIV в., което ще се опитаме да подкрепим по-нататък. В негова подкрепа вж. също анализа на ЖСД 2 от Г. Сване. Житије Стефана Дечанског Григорија Цамблака. — В: Търновска книжовна школа. Т. 3. С., 1984, 96—100.

[13] Текстът на житието цитираме по изданието, посочено в бел. 12.

[14] Срв. Л. Павловић. Цит. съч., 107—109; Р. Маринковић. О месту Григорија Цамблака у српској књижевности. — В: Търновска книжовна школа. Т. 1.

Неговата актуализация и трансформация са извършени най-вероятно в края на XIV в.[15] Периодът между написването на двете жития (първото и второто) е богат на важни събития в сръбската и Балканската история. На техния фон става по-ясно защо именно тогава е обновен култът, защо при неговото „редактиране" е внесена класическа аргументация на светостта и защо именно мъченическа (а не, да речем, преподобническа). Трябва да се подчертае, че качествената промяна на агиографския тип не може да се дължи на различен стил на авторите или само на различната им народностна принадлежност — особено във владетелските жития, където главните действащи лица са важни исторически и политически фигури[16].

Ориентацията към мъченическия тип в Цамблаковата концепция за Стефан Дечански като светец е непосредствено свързана с интерпретацията, която сръбската и православната традиция дава на една забележителна личност от сръбската и Балканската история — цар Душан, синът на Стефан Дечански, който го наследява на сръбския престол. Аргументирайки мъченичеството на своя герой според канона — с насилствена смърт, — Цамблак обвинява за това сина му Душан, макар че според първото житие кралят е починал от естествена смърт (ЖСД 1, с. 214).

Мотивът за отцеубийството на Душан вероятно е възникнал във фолклорна среда скоро след насилственото отстраняване на баща му от престола и на основание на този факт. Според т. нар. Яничарска хроника (1496—1501), която отразява и по-стари източници, Душан на голи колене е обхождал гроба на баща си, молейки го за прошка, построил тридесет малки и големи църкви за покаяние[17]. Официално обаче подобно мнение би могло да се утвърди едва след смъртта на Душан (1355), а най-вероятно след смъртта на наследника му Урош (1371) и прекъсването на династията на Неманичите. Периодът на разпадането на царството е време на голяма политическа криза в Сърбия, когато единството на сръбските земи и континуитетът на Неманичката държавност са сериозно застрашени[18]. Разрухата се тълкува от сръбското обществено мнение, особено сред църковните кръгове, като „божие наказание" за греховете на последния силен владетел — Душан, — чието „високомерие" го е подтикнало да посегне на „установения от бога ред". Провъзгласявайки себе си за „цар на сърби и гърци", а сръбския църковен глава за „патриарх", Душан — пръв и единствен от сръбските владетели — нарушава строгата йерархия на православните владетели и предизвиква гнева на Цариградската патриаршия[19]. Първият патриарх-исихаст, Калист (1350—1353, 1353—1363),

---

С., 1974, с. 445; Св. Радојчић. Портрети српских владара у средњем веку. Скопље, 1934, с. 45.

[15] Засега най-ранното свидетелство за мъченическия характер на култа са Цамблаковите творби — срв. Л. Павловић. Цит. съч., с. 107.

[16] Вж. например А. Мечева. Второто и първото житие на Стефан Дечански. — Език и литература, 1985, 5, 21—32. Във връзка с това бихме припомнили само, че „националната принадлежност и националното чувство, така, както ги схващаме днес, са резултат преди всичко на политическия и културен развой на деветнадесетото столетие" (Г. Свane. Цит. съч., с. 88) — основното и неотменно присъстващо в творбите на Цамблак като идеология е проповядването на „християнските идеали и етичните норми на православието" (пак там).

[17] Л. Павловић. Цит. съч., с. 259.

[18] Историја српског народа. Књ. 2. Београд, 1982, 7—8.

[19] За йерархията на православните владетели и нейния религиозен смисъл вж. напр. у Г. Бакалов. Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. С., 1985, с. 42 и сл., 113—114 и цит. лит. За възприемането на Душановата царска титла в Сърбия, Византия и Атон — М. Динић. Душанова царска титула у очима савременика. — В: Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана. 1. Београд, 1951, 87—115.

прекъсва отношенията между Сръбската и Византийската църква и обявява анатема на самозвания цар, патриарха и висшия клир (най-вероятно по време на първия си мандат)[20]. Така в периода на кризата (около 70-те години на XIV в.) към отсъствието на легитимен и силен владетел се прибавя и липсата на легитимен църковен глава в Сърбия — в условията на схизма с Цариградската патриаршия сръбският патриарх е незаконен.

Кризата на централната власт, както и разпространението на идеите на исихазма на Балканите повлияват върху отношенията държава—църква в Сърбия, а оттам — върху лансирания от църквата владетелски идеал. Тези обстоятелства изиграват важна роля впоследствие както при установяването на почитанието на княз Лазар като светец, така и при обновяването на култа на Стефан Дечански.

В периода на кризата Сръбската църква запазва относително единство и континуитета на своята организация, което ѝ позволява да се бори за възстановяването на Неманичката държавност[21]. Първата стъпка в тази посока е помирението между двете църкви, осъществено с посредничеството на делегация от светогорски старци, което осигурява легитимност на сръбската църковна организация (1374). Сръбската политическа власт е представена в преговорите от княз Лазар — макар че седалището на Печката патриаршия по това време се намира в земите на Балшичите, — който няколко години по-късно е благословен за „самодържец сръблем" на държавен събор (вероятно преди 1379)[22]. Ролята на обновител на сръбската държавност и продължител на Неманичката традиция му е възложена преди всичко от Сръбската църква[23], която в десетилетията след Душановата смърт възстановява и укрепва традиционно силната си позиция при определяне на външната и вътрешната политика в страната[24].

Културната политика на княз Лазар до голяма степен отразява порасналата роля на Сръбската църква и на атонското и цариградското културно влияние в страната след помирението на църквите[25]. Най-ясно те са проявени в актуализирането на класическата Неманичка традиция и в активното проникване на исихазма в сръбския духовен живот. Последното има и обективно-исторически причини — първият законен сръбски патриарх, наложен от Цариградската патриаршия след помирението и смъртта на патриарх Сава I, е исихаст — българинът Ефрем (1375—1378 и 1389—1392)[26]. През 70-те и 80-те години на века турското нашествие принуждава много монаси-исихасти да се заселят в Сърбия, след като са напуснали България, Византия и Атон. Важно е да подчертаем, че именно исихастката духовност изиграва важна роля в изграждането на новото единство държава—църква след кризата — в условията на силно изместване на сръбските земи на север, управлявани от

---

[20] М. Динић. Цит. съч., 97—98.

[21] Историја српског народа, 1, с. 9.

[22] Пак там, с. 10—12, 16; за помирението на църквите и неговия политически и религиозен смисъл — Д. Богдановић. Измирење српске и византијске цркве. — В: О кнезу Лазару. Зборник научног скупа у Крушевцу. Београд, 1975, 81—91.

[23] Светската власт в лицето на областните владетели проявява безразлично или враждебно отношение към Лазар — поне формално той е признат едва от 1386 г., и то от зетьовете си Георги II Балшич и Вук Бранкович — срв. Историја српског народа, 2, с. 17.

[24] Пак там, с. 9 и сл. По-подробно за държавнополитическата роля на сръбската църква — С. Троицки. Црквено-политичка идеологија Светосавске крмчије и Властареве Синтагме. — Глас САН, CCXII, књ. 2, 155—206.

[25] Срв. А. Тахиаос. Исихазам у доба кнеза Лазара. — В: О кнезу Лазару, 93—104; Јеромонах Амфилохије. Синаити и њихов значај у животу Србије у XIV и XV в.— В: Манастир Раваница, 101—134.

[26] Историја српског народа, 2, 14—16.

нова династия[27]. След смъртта на Лазар на Косово поле (1389) и неговата канонизация тези процеси намират израз в един нов владетелски култ, който не само утвърждава духовния легитимитет на новата династия на Лазаревичите — като „светородна", — но прокламира и един нов владетелски идеал, съответстващ на духа на времето[28]. Неговата строго канонична — мъченическа — аргументация асоциира с исихасткия стремеж за „възстановяване на чистото, класическо православие" и същевременно е едно завръщане към „собствената класика" на сръбската православна традиция — култа на св. Симеон[29]. Образът на княз Лазар, владетелят-мъченик на вярата, който изкупва с кръвта си греховете на своите сънародници (османското нашествие е тълкувано като проявление на божия гняв), е качествено различен от светския идеал за владетеля-светец, лансиран в сръбската културна традиция от времето на Милутин до разпадането на царството. Светският владетелски идеал, повлиян от византийския модел на идеалния император, чиято емана-ция в сръбската традиция е цар Душан, е еднакво отречен от актуализираната Неманичка идеология и от исихазма; двете тенденции през последната четвърт на XIV в. взаимно се стимулират[30].

В същото време мъченическият култ на княз Лазар бележи трагичното начало на един преобладаващ на Балканите тип християнски светци през следващите столетия на верски и народностен гнет. Пред лицето на нарастващата турска опасност образът на мъченика е много по-въздействащ, отколкото образа на светия крал. Разколебаването на социалните граници за сметка на изостряне на чувството за верска и народностна принадлежност е важен компонент на духовната атмосфера, в която е обновен култът на Стефан Дечански.

Както е известно, канонизацията на цар Душан е прекъсната — във връзка със споменатите по-горе събития; канонизацията на сина му, цар Урош, е късна — от XVI в. След тяхното „отпадане" от поредицата на Неманичките светци последният от старата династия, който има установено почитание, остава Стефан Дечански. Той заедно с най-популярните от тях — св. Симеон, св. Сава и св. Милутин — представя самата династия, Неманичкия духовен идеал за владетеля. Именно с него — в плана на *духовния легитимитет,* след фактическото прекъсване на династията — трябва да бъде свързан новият сръбски владетелски род, Лазаревичите, посредством своя родоначалник княз Лазар. Във варианта си от 40-те години на XIV в. култът на Стефан Дечански не е подходящ за подобна роля; неговият локален характер и „неутралност" към класическите култове обаче го правят удобен за трансформация и адаптиране към новата културна ситуация.

---

[27] Пак там, с. 20 — срв. Д. Богдановић. Измирење. . .

[28] За формирането на култа на Лазар — Ђ. Радојичић. Избор патриарха Данила III и канонизација кнеза Лазара. — Гласник Скопског научног друштва, књ. 21, т. 12, 1940, 33—81; за характера на култа и осмислянето на образа в християнски план — Ђ. Трифуновић. 1. Косовско страдање и небесно царство. — В: О кнезу Лазару, 255—263; 2. Смрт и лепота у српским средњовековним списима о кнезу Лазару и о Косовском боју. — В: Манастир Раваница, 135—142.

[29] Срв. Д. Богдановић. Историја, 192—193; Ј. Калић-Мијушковић. Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар. — В: О кнезу Лазару, 151—158; S. Hafner. Die Nemanjaideologie und knez Lazar, 161—170.

[30] Както е известно, исихазмът не е съвършено ново явление в духовния живот на православието, а само етап от развоя на една мистично-индивидуалистична традиция, с чиито корени е обвързан много тясно и св. Сава лично, и целият първи период на сръбския духовен живот (до последната четвърт на XIII в.). В Атон тази традиция никога не се е прекъсвала — нейният синтез се подготвя още в първата половина на XIV в. — срв. Д. Богдановић. 1. Нове тежње, 91—96; 2. Историја. . ., 141—213.

Култът е утвърден като мъченически в агиографската традиция с Цамблаковите творби — но кога точно и по чия инициатива е станало обновяването и разширяването му, според наличните данни е трудно да се установи. В описаната по-горе ситуация най-логична изглежда намесата на исихастки настроени кръгове в Сръбската църква, както и на самите Лазаревичи — при това в периода на утвърждаването на Лазаровия наследник на сръбския престол (90-те години на XIV в.). Заслужава внимание фактът, че княгиня Милица (съпругата на Лазар, потомка на страничен клон на Неманичите) и синовете ѝ са били „втори ктитори" на Дечанския манастир[31]. Още П. Попович изказва предположението, че житието на Стефан Дечански е било поръчано на Цамблак от самия деспот Стефан Лазаревич[32], но конкретни данни за това няма.

Така или иначе промяната на култа на Стефан Дечански — според сведенията, които ни дават текстът на Цамблаковото житие и анализът на историческата обстановка, трябва да се отнесе към последното десетилетие на XIV в. — след смяната на сръбската управляваща династия и в периода на утвърждаването на новата. Класическата, и то мъченическа аргументация на култа е отразила промяната на владетелския идеал и укрепването на позиите на църквата в страната след политическата криза от 70-те и 80-те години, а също влиянието на исихасткия идеал за светеца и актуализирания под негово влияние в Сърбия св. Симеонов модел. При избора на типа очевидно е оказала влияние и историческата обстановка на Балканите от края на XIV в. — разгръщането на османското нашествие — и съответстващия на нея владетелски идеал — мъченика на вярата княз Лазар[33].

Както споменахме, въпросът за промяната на култа на Стефан Дечански е свързан и с друг все още нерешен проблем — за „сръбския период" на Григорий Цамблак (вж. бел. 12). Според нас казаното дотук подкрепя тезата за края на 90-те години — във всеки случай престоят на Цамблак в Сърбия трябва да се свърже с периода на политическа несигурност за Стефан Лазаревич преди ориентацията му към Унгария, когато той все още се нуждае от подкрепата на исихастки ориентираните църковни кръгове и може би е склонен да преговаря за Балканска коалиция срещу нашествениците. Както е известно, Цамблак е изпълнявал дипломатически мисии в Молдавия и Русия — никак не е изключено това да е причината за пристигането му и в Сърбия.

* * *

Анализирайки отношението на ЖСД 2 към сръбската агиографска традиция, изследователите закономерно насочват своето внимание главно към ЖСД 1[34] — като основен извор при написването на житието на даден светец обикновено се използват по-ранните агиографски произведения за него

---

[31] Грамотата на княгиня Милица (монахиня Евгения) и синовете ѝ Стефан и Вук, с която се възстановяват имуществата на Дечанския манастир според първоначалния хрисовул на първия „свят ктитор" (Стефан Дечански), е публикувана от Фр. Миклошич в Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii. Viennae, 1858 (Graz, 1964), № CCXLVIII (1389—1405), 264—265.

[32] П. Поповић. Стара књижевност. Београд, 1965, с. 431.

[33] За „косовския смисъл" на „обновения и комплектуван" култ на Стефан Дечански — Д. Богдановић. Историја. . ., с. 207.

[34] Срв. Г. Данчев. 1. Традициите на Търновската книжовна школа в Житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. — В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С., 1974, 459—467; 2. Григорий Цамблак в Сърбия. . .; Р. Маринковић, цит. съч.; Г. Сване, цит. съч.; А. Мечева, цит. съч.

(ако има такива). Сравняването на двете жития открива по-скоро разлики, и то съществени, което не е учудващо, ако вземем предвид подчертаното по-горе присъединяване на светеца към различен тип светци в тях. Според нас близостта на ЖСД 2 със сръбската агиографска традиция трябва да се търси предимно по линия на общобалканските агиографски модели и на онова от специфично сръбските им варианти, което е най-престижно в балкански план — при това е необходимо да се отчита духовната атмосфера от края на XIV в. Предварителният анализ на развитието на култа на Стефан Дечански ориентира търсенето към Симеоновата традиция и произведенията, посветени на княз Лазар.

Както е известно, информацията за характера на култа и за смисловата натовареност на образа на светеца, която има стойността на „семантичен ключ" за текста на житието, се експлицира в него на структурно маркирани места[35] — в заглавието, увода, евентуално в заключението и при композиционните преходи. Най-висока е информативната стойност на заглавието и увода, чието предназначение е да подготвят за възприемането на следващата биографична част и за осмислянето ѝ в плана на трансцедентното[36]. Освен чрез директното назоваване на светеца по тип (преподобен, мъченик и пр.) той може да бъде причислен към определена група праведници чрез споменаването в увода на личности от авторитетната традиция, превърнати в символи на определен тип християнски подвиг. Понякога в увода се споменават и божии избраници, с които светецът е бил свързан още приживе с някакви „земни" връзки — принадлежност към една народност или област, отношения учител—ученик и други подобни[37]. Сръбските владетелски жития подчертават принадлежността на героя към „светородната" династия като син, внук и правнук на светите крале. В Даниловия сборник „светите предци" обикновено се изброяват поименно от св. Симеон нататък (срв. увода на Житието на Урош, 4—5, заглавието и увода на Милутиновото житие, 102, 104 и др.), така че светостта на героя е легитимирана не само духовно, но и „по кръв".

В увода на ЖСД 2 представянето на светеца — определен като „великомъченик сред царете" в заглавието — започва с принадлежността му към сръбския народ, прочут с благочестивите си и премъдри царе. Изброяването на светите крале обаче липсва (не е споменат дори бащата на Стефан Дечански, Милутин), за сметка на което Цамблак съсредоточава вниманието върху родоначалника на династията — св. Симеон. Симеоновата характеристика, заемаща значителна част от сравнително краткия увод (с. 64) и свободно изградена по посланията на апостол Павел (II Тимотей 2, 3—4, Евреи 10, 1; 3, 2—3) отговаря доста точно (по място и пълнеж) на идеята за „тематичен ключ". Нейната първа част: „Симеон, добър войн на Великия Войвода (Хри-

---

[35] Тезата за експлициране на „скритото послание" на агиографския текст на структурно (композиционно) маркирани места в него посредством библейски цитати принадлежи на Р. Пикио (срв. R. P i c c h i o. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of „Slavia Orthodoxa". — Slavia Hierosolymitana, Vol. 1. Jerusalem, 1977, 1—31). Тези библейски цитати авторът нарича „тематични ключове" (или „тематични указания") за смисъла на образа на светеца и на текста като цяло, включително за допълнителни, нерелигиозни внушения. Най-важният такъв „ключ" се намира в края на увода или в самото начало на същинската биографична част (пак там).

[36] За значението на заглавието и увода вж. Кр. С т а н ч е в. Структура на художествения образ в старобългарската агиография. — Старобълг. литер., 8, с. 5; също при анализите на Евтимиевите произведения у Кл. И в а н о в а. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Дисертация (машинопис). С., 1977, с. 252, 391 и др.

[37] Например в уводите на житието на Климент Охридски от Теофилакт, където Климент е представен като последовател на Методий, и на житието на Йоаким Осоговски, където са изброени другите отшелници от този район — Иван Рилски, Гаврил Лесновски, Прохор Пшински.

стос, б. м.), който не се обвърза с вълните на живота, но беше угоден на Войводата“ (срв. II Тим. 2, 3—4) — представя новозаветната представа за благочестивия владетел и напомня за директното ѝ изявяване в Римл. 13,6 „Защото владетелите са божи служители, които постоянно се занимават с тая длъжност“. Във втората част на характеристиката посредством сравнението на Симеон Неман със Симеон Богоприемец (Лука, 2, 22—38) е въведен популярният мотив за Закона и Благодатта и за превъзходството на служителите на Благодатта над тези на Закона. В контекста на владетелската агиография това означава поставяне на новозаветния образ на светеца над старозаветния образ на царя—божи избраник, — т. е. акцентуване върху социалната неутралност на светостта, суетата на славата и богатството, изравняване на изискванията към всички по трудния път на светостта, независимо от техния социален произход. В сръбската агиографска традиция този мотив функционира като „ключов“ в най-представителното и усложнено като изказ житие на Симеон от Атонския монах Доментиан[38]. В ЖСД 2 той се появява на структурно маркирани места (увода и заключението на същинската биография[39], с. 64, 124, 126) и потвърждава програмното значение на Симеоновата характеристика за поведението на самия Стефан Дечански, функцията ѝ на „тематичен ключ“ към него.

Както споменахме, най-популярният сръбски владетелски култ и единственият с класическа (преподобническа) аргументация до 90-те години на XIV в. е култът на св. Симеон. Най-важният факт от неговата духовна биография е доброволният му отказ от престола и приемането на монашество, категоричното предпочитане на „небесното“ пред „земното“. Постоянното съзнание за суетността на тленното и твърдата ориентация към „висшите ценности“ определят и поведението на Цамблаковия Стефан Дечански; тук обаче абдикацията е заменена от превръщането на личния живот на краля в постоянно страдание-изкупление на приетата по задължение престижна социална роля: „Ако добро приехме от ръката Господна, както рече Йов, злото ли не ще изтърпим? (Йов 2, 10). На добрините на този живот достатъчно се насладих, като получих явна слава и царско име, редно е и зло да изстрадам всякакво, и някаква чест да имам достойна за тамошното утешение, за да не ни бъде казано и нам справедливо онова, което на богатия се каза: Ти получи благата си в този живот“ (Лука 16, 25, ЖСД 2, с. 116). Сюжетното разгръщане на концепцията за светеца върху мотивите за смирението, милосърдието и религиозната ревност потвърждава близостта на Цамблаковата концепция за светеца до образа на св. Симеон — особено от Доментиановото житие — разбира се, с определен исихастки патос. Той не е идеалният изпълнител на престижна социална роля, а просветленият индивид, изпълнен изцяло от съзнанието за истинското предназначение на съществуването, стоящо над всякакви социални обвързаности и същевременно приравнено към всяка обикновена човешка съдба, чиито страдания и несъвършенства се компенсират в „онзи живот“. Съвсем ясен е и актуалният смисъл на образа във времето, когато вълната на робството помита социалните бариери в средите на поробените и проповядва-

---

[38] Текстът на Доментиановото житие на св. Симеон е цитиран по Ђ. Даничић. Живот светога Симеона и светога Саве. Београд, 1865, 3—103; анализ на увода, заедно с мотива за Закона и Благодатта — у Р. Пикио, цит. съч. — според автора този „ключ“ не е истинският (според нас е част от „ключа“, чиято втора половина се намира в началото на същинската биография, няколко реда по-долу, както посочва и Пикио).

[39] За терминологията, обозначаваща макрокомпозиционните части на пространното житие („същинска биографична част“, „постбиографична част“ и пр.) вж. Кр. Станчев. Поетика. . ., 102—127.

ната от християнството суетност на богатството и славата се разкриват с необорима яснота.

Позицията на Цамблак по друг един актуален за неговото време проблем — постоянните завоевателни войни между Балканските държави — също има аналог само в Симеоновата традиция, в житието на светеца от Стефан Първовенчани[40]. Осъждането на братоубийствените конфликти е намерило аналогично художествено решение в съответните епизоди — нападението на византийския велможа Михаил срещу Стефан Първовенчани (в постбиографичната част на житието, с. 24) и на българския цар Михаил срещу Стефан Дечански (ЖСД 2, с. 106). В посланията на несправедливо нападнатите крале до техните нападатели то е изразено пряко и подкрепено с перифразата на един и същ библейски цитат: „Бъди доволен от своето, а (за онова) което принадлежи на моето отечество, надявам се на моя Господ, Исус Христос, и на пресветата Владичица Богородица. . .“ (Симеоновото житие); „Бъди доволен от своето. . . и не пожелавай другото, което Бог на други е дал, защото на Бога се противиш. . .“ (ЖСД 2); по Лука 3,13 „Не изисквайте нищо повече от това, което ви е определено“. Трябва да отбележим, че подобни идейни акценти не се срещат другаде в сръбската владетелска традиция — поне сюжетно развити — въпреки изобилието от военни конфликти, описани в тях.

Представянето на Стефан Дечански в ЖСД 2 и като преподобен (преди заемането на престола, по време на заточението му във Византия) също асоциира пряко с християнските подвизи на светия му прадядо. Светите крале обикновено извършват преподобническите си подвизи „тайно“; в житията те се отбелязват абстрактно или се разгръщат сюжетно посредством топоси, познати от описанието на благочестивите императори във византийската традиция — владетелят носи под багреницата си власеница, тайно от другите пости, прекарва нощите си в молитви и сълзи, не се докосва до жена си и други подобни. Стефан Дечански, както и св. Симеон, се подвизава „явно“ в манастир, пред очите на братята, които смайва с примера и поученията си. Макар че „комплексната святост“ на героя в ЖСД (представянето му с черти на различни класически типове) е несъмнено повлияна от агиографския модел на Патриарх Евтимий, за сръбската аудитория това означава връщане към Симеоновия образ на преподобен владетел.

Сравнението на ЖСД 2 с творбите, посветени на княз Лазар, не потвърждава пряко свързване на подвизите на Стефан Дечански с подвига на княз Лазар. Това е обяснимо доколкото в плана на християнската концепция за светостта те са качествено различни — княз Лазар е типичен „мъченик на вярата“, такива са например култовете на князете-мъченици от периода на татарските нашествия в Русия, докато Стефан фактически става жертва на династичен заговор, подобно на Борис и Глеб. Не е маловажен и фактът, че творбите за княз Лазар възникват в по-голямата си част най-вероятно след Цамблаковите произведения за Стефан Дечански[41].

Накрая ще обърнем внимание на няколко традиционни сюжетни решения в ЖСД 2 (агиографски топоси), несвързани с владетелския тип, които се срещат в Симеоновите жития. Трябва да отбележим, че те са достояние на общобалканската агиографска традиция, а някои са непосредствено повлияни

---

[40] Първите две жития на Симеон се цитират по P. J. Šafařík. Památky dřevního pisemnictví Jihoslovanův, Prag, 1851.

[41] Подробен анализ и библиография на изданията на агиографията, посветена на св. княз Лазар: Ђ. Трифуновић. Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и о Косовском боју. Крушевац, 1968.

от исихазма, включително и от Евтимиеви творби. В сръбската владетелска традиция обаче те се срещат само в житията на св. Симеон и несъмнено асоциират с тях. Те са: 1) по внушение на Стефан Дечански византийският император организира събор против еретиците варлаамити, 2) Стефан има свой светец-покровител, който му се явява „лично" в моменти на изпитание и с посредничеството си осъществява диалога между героя и „небето", 3) освен каноничните чудеса на гроба от типа „изцеления", след смъртта си светецът прави „страшни" чудеса, наказвайки „лично" враговете на тези, които покровителства, със смърт, 4) надгробният образ на Стефан Дечански е чудотворен.

Първият сюжетен топос — организирането на събор или гонение срещу еретици от (или по внушение на) светеца, е известен като обикнат ход в агиографските творби на Патриарх Евтимий и неговите ученици — срв. Житието на Иларион Мъгленски и Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий, Похвалното слово за Евтимий от Григорий Цамблак и др. В ЖСД 2 характерът му на топос не подлежи на съмнение (престоят на Стефан Дечански във Византия и съборите срещу противниците на исихазма очевидно са хронологически несъвместими). Подобен епизод се среща във второто житие на св. Симеон — единствения сръбски владетел, който се проявява като борец за чистотата на вярата[42].

Общуването на светеца с отвъдното чрез посредник е често използван агиографски топос, който „онагледява" един принципно задължителен за него контакт. В Евтимиевите творби на героя се явява „ангел", „светъл юноша", но не и конкретен светец[43]; в сръбската традиция ролята на посредници между владетеля-светец и отвъдното изпълняват обикновено родоначалниците на династията — Симеон и Сава, към които се отправят най-често молитвите за застъпничество, — но без да се явяват „лично". Покровителството на св. Николай Мирликийски над Стефан е последователно прокарана идея в ЖСД 2, не без династичен елемент. Небесният покровител на светеца се явява трикратно на структурно маркирани места в житието — в началото на биографичната част (след ослепяването на Стефан Дечански, с. 72—74), преди заемането на престола (когато му връща зрението, с. 86, заедно с възможността да управлява) и в края на биографичната част (непосредствено преди смъртта на героя, с. 114). Мотивът за светец-покровител се среща в подобен вид в сръбската владетелска традиция само във второто житие на Симеон, макар моделът на съответните епизоди да е различен. Тук като покровител на св. Симеон се явява св. Георги, също трикратно и в два от случаите „лично". Първият път той му помага да се спаси от тъмница, където Симеон е затворен от братята си (преди да стане велик жупан, с. 4—5); вторият път Симеон с негова помощ побеждава братята в решаващото сражение, което го прави пръв владетел (с. 6). Преди сражението св. Георги се явява „във войнски образ" на свещеника, изпратен от Симеон да отслужи литургия на светеца в най-близкия посветен на него храм. Двата епизода се намират в маркирана позиция — на прехода от фабулната експозиция към същинската биографична част. Третата поява на св. Георги е в постбиографичната част на житието — тук той помага на Стефан Първовенчани (по молба на Симеон), като убива гръцкия

[42] Св. Радойчич (цит. съч., 46—47) съобщава за една необичайна иконографска композиция от църквата Св. Димитър" в Печ, поместена в цикъла на вселенските събори, която е сигнирана „Християнски събор на Св. Симеон Неманя и внука му крал Урош III" (т. е. Стефан Дечански). Композицията очевидно има алегорично значение — Радойчич допуска, че то може да е било вложено от самия ктитор на църквата — архиепископ Никодим (1317—1326), голям ревнител за чистотата на вярата. Фреската е отнесена общо към XIV в., така че остава неясно дали връзката Симеон—Дечански (по религиозна ревност) се прави в сръбската традиция преди Цамблаковото житие, или е повлияна от него.

[43] В житията на св. Петка и св. Филотея, в Похвалното слово за св. Неделя и др.

велможа Михаил „чрез ръката на неговия роб". Преди това св. Георги отново се явява „лично" на духовно лице, в посветен на него храм (с. 24—25). Независимо от различията при използването на мотива в двете жития — например внасянето на характерната за сръбската традиция идея за църквата като духовен наставник на светската власт и неин посредник в „духовните" дела в Симеоновото — неговият избор в ЖСД 2 показва отношение към Неманичкото династично предание, което се потвърждава от избора на светеца-покровител на Стефан Дечански.

Изборът на св. Николай едва ли е случаен. Вероятно първата причина за това е била действителното съществуване на негов храм, построен от Стефан Дечански недалеч от Дечанския манастир[44]. Възможно е съществуването на някаква устна традиция, свързана с храма, която Цамблак е използвал. Прави впечатление обаче, че св. Николай е бил сред светците особено почитани от Неманичкия род. Според данните, които дават владетелските жития за ктиторската дейност на сръбските крале и за патроните на строените от тях църкви, най-подчертано внимание към св. Николай проявява отново св. Симеон. Първият построен от него храм, заради който започва съдбоносният му конфликт с братята, е посветен на св. Николай (второто житие на Симеон, с. 3—4); Симеон е щедър дарител и на църквата св. Николай в Бари (там, с. 9—10). Заедно със св. Георги този светец е споменат в житието като небесен покровител и помощник на Симеон (там, с. 6). Един храм на св. Николай е посветил и бащата на Стефан Дечански — Милутин („Животи. . .", с. 136), но неговите предпочитания са определено на страната на св. Георги — вероятно отново във връзка с родовата традиция. (От 13 изброени с името на патрона църкви, построени от Милутин („Животи. . .", с. 136—138)—4 са посветени на Богородица, а 5 — на св. Георги.)

Една от особеностите на Цамблаковото житие е сравнително обемната постбиографична част със „страшни" чудеса — вероятно вдъхновена от манастирско устно предание, — в които светецът наказва, по-точно, убива „лично". Тези епизоди, разказани подробно и пластично (с. 128, 132), отново имат най-близко съответствие във второто житие на Симеон — в епизода с наказанието на българския болярин Стрез за неговото коварство и неблагодарност към Стефан Първовенчани (пронизан от св. Симеон с копие, с. 23).

В балканската агиографска традиция „страшните" чудеса не са рядкост, но невинаги са свързани с конкретната „материализирана" поява на светеца, нито със смъртно наказание. Причината за гнева на светеца обикновено е неуважението към неговия култ и особено към мощите му (срв. житията на Иван Рилски, Иларион Мъгленски, похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий и др.)[45]. В сръбските жития на владетели тези причини са политически, което се обяснява с функцията на светеца като покровител на династията и на сръбския народ; в ролята на „политически убийци" се явяват Симеон и Сава. Извън второто житие на Симеон обаче „страшните" чудеса са

---

[44] Сведения за това — в житието, 104—106; пак там се съобщава за построяването на „втори олтар" в църквата на самия Дечански манастир „за чест и слава на св. Николай". Храм с този патрон, строен от Стефан Дечански, е описан от Св. Радойчич, цит. съч., с. 45.

[45] Онемяването на Острогомския епископ в житията на Иван Рилски (на Скилица и Евтимиевото), наказанията на светците за оскверняване на мощите им от „неверници" (Житието на Иларион Мъгленски от Евтимий) или за раздори между братята в покровителстваната от него обител (Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий); също в Житието на Йоаким Осоговски (наказание на братята за неспазване на реда в манастира и на друг монах — за опит да откраднe част от мощите му). В Житието на Гавриил Лесновски, в късен препис (1868) единствено има „политическо убийство" — на византиеца Мавраган, по молба на българския цар Михаил. В част от случаите светецът се материализира и наказва „лично".

рядкост във владетелските жития и са абстрактно представени („Животи...", с. 117). Ако вземем предвид главно причините за гнева на светеца и мястото на наказанието, трябва да отбележим, че споменатите епизоди у Цамблак са близки до една локална традиция, свързана с манастирите от Рилско-Лесновско-Осоговския район, която можем да наречем сръбско-българска (житията на Иван Рилски, Гавриил Лесновски и Йоаким Осоговски). В по-широк план това е традиция, свързана със съхраняването на мощите и мястото на най-активен живот на култа — ролята на подобни центрове по отношение на владетелските култове в Сърбия изпълняват именно кралските „задужбини"[46], към които принадлежи и Дечанският манастир.

Към такъв тип традиция се отнася очевидно и мотивът за чудотворния образ, който също отвежда към мястото на култа (освен ако не е преносим, например икона). В ЖСД 2 става дума за надгробния портрет на Стефан Дечански, поместен над кивота с мощите, който оживява в отговор на горещите молби на игумена. Именно оттам (или от самия кивот?) се появява „страшният мъж, облечен в царски дрехи", „с дълга и прошарена брада, както е нарисуван" (с. 132), за да накаже младия властелин, който разорява неговата обител и измъчва хората му. Във второто житие на Симеон става дума за надгробния му портрет в Студеница; в отговор на молбите на Стефан Първовенчани за прошка и благословия той изтича миро. Други сведения за чудотворни портрети в сръбската владетелска традиция няма[47].

* * *

И така житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак отразява качествено нов етап от развитието на култа към светеца, което усложнява отношението му към сръбската агиографска традиция, без обаче да я игнорира. Трансформацията на култа, която може да се отнесе с голяма вероятност към последното десетилетие на XIV в., е породена от промяна на функциите му в сръбската културна среда — превръщането му в представителен по отношение на Неманичкия идеал за владетел-светец в атмосферата на ревизия на последния и участието му в изграждането на духовния легитимитет на новата владетелека династия. Успешното „вписване" на Цамблаковото житие в културния контекст предполага обвързване на образа на главния герой с актуалния владетелски идеал в Сърбия, съобразено с политическата и църковната идеология, а също с общата духовна атмосфера на Балканите, белязана от османското нашествие и последния разцвет на православната култура. Цамблак изпълнява блестящо тези изисквания и създава образ, който става изключително популярен в Сърбия и се утвърждава в православно-славянската традиция. Владетелят-светец Стефан Дечански общо е конципиран в духа на св. Симеоновата традиция, в една исихастка редакция, чиято класическа изчистеност и същевременно „комплексност" на светостта утвърждава християнските нравствени нормативи с подчертана емоционалност. Примерът на светеца за житейско поведение, изцяло подчинено на висшите духовни стойности, заедно с някои непосредствени публицистични внушения на текста са предназначени да изострят съзнанието за верска принадлежност, от което се развива идеята за единството на всички християни пред настъплението на

[46] Всички сръбски владетелски култове са или поне започват като манастирски. Основна роля в тяхното установяване и поддържане играят кралските „задужбини" — манастирът, който всеки владетел строи като своя гробница, и където по-късно се съхраняват мощите му (Хилендар и Студеница за св. Симеон, Раваница за Лазар, Дечани за Стефан Дечански и т. н.). Срв. Л. Павлович, цит. съч.

[47] Срв. Св. Радойчић. Цит. съч., с. 46.

неверника. Може да се каже, че житието на Стефан Дечански се присъединява, макар и не директно, към така наречения политически исихазъм, свързан с пропагандата на единна православно-християнска общност в Европейския Югоизток, ръководена от църквата, която без помощта на католическия Запад да даде отпор на османското нашествие и да спаси византийската цивилизация[48]. Не е изключено престоят на Цамблак в Сърбия да е свързан с дипломатическа мисия на висшите църковни кръгове в Константинопол, а пребиваването му именно в Дечанския манастир, обновен от Лазаревичите и разположен в близост до седалището на Сръбската патриаршия, да отразява отношението на светската и църковната власт в страната към него.

При литературната реализация на своите идеи Цамблак се обръща към агиографски образци, авторитетни и популярни на Балканите, приспособявайки „търновския" литературен стил към сръбската духовна среда. От сръбската агиографска традиция той избира Симеоновите жития, които използва и непосредствено — в отделни сюжетни решения, при избора на библейски цитати, маркиращи важни страни на образа на владетеля-светец. Без да твърдим, че Цамблак е разполагал с конкретните текстове, ще подчертаем, че популярността на Симеоновия култ на Балканите е несъмнена, най-малкото чрез Хилендар, и нашият книжовник едва ли се е запознал със Симеоновата агиографска традиция чак след идването си в Сърбия. Другата традиция, към която се обръща авторът в житието на Стефан Дечански, е манастирска — тя също има типологически и генетически близки изяви по целия Балкански полуостров и в края на XIV в. синтезира едно богато наследство от идеи и мотиви.

Участието на двете традиции, адекватно на сръбския културен контекст и определено от функционалната и идейната натовареност на житието, има и своите актуално-исторически измерения. „Редактираният" Симеонов модел представя актуализацията на определени богословски и църковно-политически идеи, докато използването на манастирската традиция е свързано с идеята за силата и безсмъртието на светостта, за непрестанния божествен надзор и покровителство над хората — внушения, които придобиват ново звучене във времето на Цамблак.

---

[48] Концепцията за „политическия исихазъм" принадлежи на Маендорф (срв. И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, 1974, XXIX, 292—295). По въпроса за Търновската съпричастност към това явление вж. Кр. Станчев. Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие. — Старобълг. лит., 1982, 11, с. 13; Г. Сваме (цит. съч., с. 100) също допуска връзката на Цамблаковия престой в Сърбия с дипломатическа мисия.

ТЕМАТА ЗА ЙОАН КРЪСТИТЕЛ В ЛИТЕРАТУРАТА И ИЗКУСТВОТО НА БЪЛГАРСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ*

КОНСТАНТИН ТОТЕВ

Йоан Кръстител е един от най-широко чествуваните светци на Източноправославната църква. Като пръв новозаветен пророк и кръстител на Христос според евангелските текстове той се радва на особено голяма почит между новопокръстените народи. Средновековна България не прави изключение и следите от почитта към светеца в нея се откриват веднага след приемането на новата християнска вяра. Трябва да се каже, че за различните прояви на тази почит днес е трудно да се съди в някаква последователност. Първите следи, които хвърлят светлина в тази насока, се съдържат в един кирилски надпис от началните години на X в.[1] От него научаваме, че на името на светеца е била посветена прочутата Кръгла (Златна) Симеонова църква в Преслав. С него са били свързани и няколко фрагмента от неголяма рисувана керамична икона, върху които се четат няколко гръцки букви от епитета, който се отнася към името му — Προ(δρο)μ(ος)[2].

По време на Симеоновото владетелствуване, когато старобългарската художествена култура достига висок разцвет, темата за Йоан Кръстител влиза и в литературата. На нея е посветил няколко свои творби с проповеднически характер Климент Охридски[3]. Те притежават характерните черти на класическия тип християнско слово. Основен изобразителен метод в тях е идеализацията. В изложението са застъпени две линии — повествователна и лирична, като последната достига своята кулминация в славословията за героя или събитието. Езикът е образен, изпълнен с епитети и сравнения, метафори и хиперболи, със символи на християнската вяра. Стилът на словата представя своя автор като ерудиран богослов и много добър християнски оратор, запознат до подробности с изискванията на художественото слово. От Пространното му житие се вижда, че Климент е създал прочувствени слова не само за големите господски празници, но и за редица второстепенни — в чест на светци и мъченици, на библейски и църковни събития.

---

* В основата на статията е включен непубликуван доклад на автора, четен на Международния симпозиум „Славянският първоучител Методий — ученици и последователи в България" в Шумен, 23—26 окт. 1985 г.

[1] Кр. Миятев. Кръглата църква в Преслав. С., 1932; А. Медынцева и К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984, с. 28.

[2] Непубликувани материали от разкопки на манастира край Кръглата църква.

[3] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 378—397; Т. 2. С., 1977, 35—52, 370—391, 391—408, 408—416; Архим. Ат. Бончев. Св. Климент Охридски. Слова и поучения. С., 1970, с. 355 сл.

От осемте слова, написани от Климент за раждането, живота и мъченическата смърт на Йоан Кръстител, все още не е открито споменатото в Пространното му житие от Теофилакт Охридски „Слово за намиране главата на Йоан Кръстител“[4]. Словата за Йоан Кръстител са изградени вдъхновено в съгласие с изискванията на византийската омилетика и до голяма степен са повлияни от творенията на Йоан Златоуст и Ефрем Сирин. Подобно на другите Климентови слова и тези са подчертано поетични. Те до голяма степен са способствували за разпространението и утвърждаването сред новопокръстените българи на дълбока почит към Йоан Кръстител. Възможно е тези слова да са били произнесени или даже да са били написани специално от Климент за посветената на светеца Кръгла (Златна) църква в столицата Преслав. С оглед на времето на тяхната поява не е безинтересно да изтъкнем, че в три преписа на „Похвално слово за Йоан Кръстител“ Климент е наречен епископ Величьскъ[5]. А това дава основание да се допусне, че е написал тези слова след 904 г., когато територията на Величката епархия се включва в пределите на българската държава[6]. Тогава е най-вероятно и Климент да е идвал в престолния град Преслав във връзка с дадения му от цар Симеон епископски сан.

При съставянето на словата за Йоан Кръстител Климент Охридски, изглежда, наред с каноничните сведения за светеца от новозаветните книги е използувал и някои апокрифни източници, като евангелието на Йаков и разказа за този светец, записан от египетския епископ Серапион през IV в., запазил се до днес в преписи на сирийски и арабски език.

Главен извор за оформяне и разпространение на житийния и иконографския цикъл за Йоан Кръстител през ранната епоха е основаният във византийската столица през V в. Студийски манастир[7]. Разположен в близост до императорския дворец, този манастир имал за свой патрон Йоан Кръстител и играл значителна роля в политическия и културния живот не само на Византия, но и в развитието по-късно на балканските народи. Особено много се разраснали дейността и влиянието му, когато негов игумен станал Теодор Студит (759—826). Тогава Студийският манастир се превърнал в крупен културен и художествен център. Тук не е място да се спираме на разностранните прояви на манастира и тяхното отражение сред други народи и сред новопокръстените българи[8]. През младите си години във византийската столица Симеон е бил добре запознат с реда и различните занимания в монашеското средище на „студитите“ и когато по-късно застава начело на държавата и изгражда в столичния си град Преслав манастирския ансамбъл (със забележителната във всяко отношение Кръгла (Златна) църква), неслучайно за неин патрон избира Йоан Кръстител.

Във връзка с темата на настоящата работа не е без значение да посочим, че Теодор Студит участвувал в канонични спорове по въпроса за отсичането на главата на Йоан Кръстител и по този повод описва доста подробно една от иконите в манастира с изображение на мъченика в тъмницата, неговата смърт и пира при Ирод[9]. Това описание със сигурност допринася при изра-

---

[4] Ал. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966.

[5] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, 379—380.

[6] И. Г. Илиев. Бележки върху биографията на Климент Охридски. — Истор. преглед, 1984, № 1, 97—105.

[7] H. Delehaye. Studion-Studios. — Analecta Bolandiana, 52, 1934.

[8] За влиянието на Студийския манастир вж. Ив. Гошев. Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и изяснения. — Год. СУ. Богослов. фак., 17, 1939—1940, № 6, 33—73.

[9] J. P. Migne. Patrologiae corpus complectus. Series graece. Paris, 1860, p. 912.

ботването на иконографията от житийния цикъл на светеца. А за широкото разпространение на вече напълно оформените сюжети от неговата история след X в. извънредно голяма е ролята на миниатюрите към ръкописи, излезли от скриптория на Студийския манастир[10].

Данните за почитта към Йоан Кръстител от епохата на Първото българско царство не се изчерпват само с Климентовите слова, посветената на него Кръгла (Златна) църква и незапазения до днес негов образ върху рисувани керамични икони от Преслав. На това време принадлежат и други паметници, като още недоразкритата и непроучена църква на остров Йоан Кръстител срещу Созопол[11], унищожената при ново строителство църква „Йоан Кръстител" в самия Созопол (през 1950 г.)[12], широко известната кръстокуполна църква на името на светеца в Несебър[13] и др. Сцени от житието на Йоан Кръстител от това време са заемали място върху редица нестигнали до нас икони и други творби на приложното изкуство, за които не може да се каже нещо определено поради това, че все още не са издирени, събрани и проучени. При това положение за някакво взаимодействие между литературните описания от Климентовите слова и художествените изображения от житийния цикъл на светеца върху икони, миниатюри, стенописни ансамбли и др. е невъзможно да се правят по-определени предположения. Безспорно е, че словата и нестигналите до нас изображения на Йоан Кръстител са послужили за здрава опора, върху която култът към светеца е пуснал дълбоки корени и се е утвърдил сред новопокръстените българи[14]. С повече свидетелства за почитта към светеца и житийния му иконографски цикъл разполагаме от периода на византийското владичество и годините на Втората българска държава.

В границите на Охридската архиепископия за широкото разпространение на култа към светеца говори много силна традиция. На Йоан Кръстител са посветени паметници от XI—XII в. като манастира „Йоан Продром" в Серес[15] и някои църковни постройки в Македония[16]. От това време в някои музеи има запазени сцени от житието на светеца, представени върху още непубликувани икони, стенописи и паметници на малката каменна и метална пластика.

Най-много творби със сюжети от житието на Йоан Кръстител са стигнали до нас от Търновския литературен и художествен кръг през XIII—XIV в. На тази епоха принадлежи една от най-значителните в литературно отношение проповеди на Григорий Цамблак (около 1365—1420 г.)—„Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител"[17]. Изградено върху евангелските свидетелства (Мат. 14: 1—12; Мар. 6:14—22) словото е в приповдигнат драматичен тон.

---

[10] В. Д. Лихачева. Искусство книги Константинополя XI века. М., 1976, 67—104.

[11] Разкопките на остров Йоан Кръстител започнаха наскоро и се провеждат под ръководството на Божидар Димитров и Виолета Димова от Националния исторически музей.

[12] По сведение на Божидар Димитров.

[13] Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. С., 1965, с. 106 и сл., обр. 104.

[14] К. Тотев. Изображения на Йоан Кръстител върху художествени паметници от Търновград. — В: Търновска книжовна школа. 4. С., 1985, 388—394.

[15] Α. Ξυγγόπουλον. Αἱ τοιχογράφιαι τοῦ κατολικοῦ μονῆς Προδρόμον. Παρά τας Σέρρας. Θεοσ. 1973, 37, 41.

[16] Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство през XI—XIII в. С., 1966, 8—17.

[17] Григорий Цамблак. Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител. — В: Стара българска литература. 2. Ораторска проза. С., 1982, 283—289; За големите възможности на Григорий Цамблак като автор на слова вж. П. Русев. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата школа. С., 1983.

Началото му представлява аналогия, изградена върху традиционната връзка на старозаветния пророк Илия с Йоан Кръстител, които в различно историческо време според християнското предание предсказват появата на Христос и се проявяват като строги изобличители на безчестието. Образът на Иезавел (защитница на идолопоклонството) в словото съответствува на Иродиада, която всъщност е моралният убиец на светеца.

За широкото разпространение на почитта към светеца през периода на зрелия феодализъм в България говори това, че Йоан Кръстител е патрон, както ще видим по-долу, на една от църквите в манастира „Архангел Михаил" в Иваново[18], на църквата в манастира „св. Харалампи" в Мелник[19], на една от многобройните църкви в Асеновград[20] и др. С житийния цикъл на светеца са свързани значителен брой паметници на монументалното и приложното изкуство, някои от които позволяват да се пристъпи към изводи относно пътищата за проникването на иконографията и култа към този пръв новозаветен пророк и предтеча на Христос. Прекрасен източник в това направление са миниатюрите в два великолепни илюстровани кодекса от столичните скриптории на Търновград и една съвсем наскоро публикувана мраморна икона от по-далечната околност на столицата[21].

В първия кодекс, известен в науката като Томичов псалтир, са представени с изискана линия на рисунката и в сдържана цветова гама три епизода от житието на Йоан Кръстител: пирът при Ирод, танцът на Саломе с блюдото, в което е поставена отсечената глава на светеца, и актът на обезглавяването на Йоан от палача. Танцът на Саломе е поставен в центъра, за да разделя останалите два епизода един от друг и да служи като акцент в композиционното решение на художника-илюстратор[22].

Във втория кодекс — Четвероевангелието на Иван Александър (1331—1371), житийният цикъл на светеца е показан разгърнато с повече участници[23]. Това е наложило отделните епизоди да се групират в два пояса един над друг. В горния са разположени: Йоан разобличава Ирод; задържането, затварянето и извеждането на Йоан от тъмницата за обезглавяването му. Долния пояс запълват също няколко епизода: пирът при Ирод; Ирод поднася блюдото с отсечената глава на Йоан на доведената си дъщеря; обезглавяването на светеца; ученици на Йоан погребват тялото му. Най-многолюден е епизодът на пира при Ирод, в единия край на който е представена рядко срещаната при други паметници фигура на виночерпец.

Високите художествени достойнства на украсата на двата кодекса не един път са изтъквани от специалистите и нашата задача тук не е да се спираме на това, а да се потърсят пътищата, по които са проникнали на българска почва иконографските сюжети от житието на Йоан Кръстител. И този път погледът трябва да се насочи към манастира във византийската столица, посветен на Йоан Кръстител. Така например на напълно оформените сюжети от житието на Йоан Кръстител е отделено широко място сред миниатюрите на едно гръцко евангелие от XI в. и в Лекционария на Дионисий, също от това

---

[18] М. Бичев. Стенописите в Иваново. С., 1965.

[19] Н. Мавродинов. Църкви и манастири в Мелник и Рожен. — Год. Нар. музей, 5, 1926—1931. С., 1933, с. 301 сл.

[20] Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство през XI—XIII в., 30—31, обр. 28—29.

[21] К. Тотев. Релефна икона от с. Драганово, Великотърновско. — Проблеми на изкуството, 1985, № 4 (под печат).

[22] М. В. Щепкина. Болгарская миниатюра XIV века. Исследование псалтыри Томича. М., 1963, табл. XXIX, 52, л. 194.

[23] Л. Живкова. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., 1980, табл. XIII, л. 44, обр. 50—51.

време. Важно е да изтъкнем изказваното не един път от специалистите мнение, че създадените богато илюстровани кодекси от Студийския манастир са копирани няколко века по-късно в редица страни. Очевидна е близостта между споменатото гръцко евангелие от Националната библиотека в Париж[24] и две Четвероевангелия, преписани и илюстрирани от грузински преписвачи и художници през XII в.[25] При едното от тях, влязло в науката под името Второ Джручско евангелие, е показано разгърнато, с няколко миниатюри, житието на Йоан Кръстител[26]. По отношение на епизода „Отсичане главата на светеца" близостта е особено голяма с миниатюрата в един грузински синаксар (А—648)[27]. Примерите могат да продължат, но това едва ли е необходимо, тъй като е съвсем явно, че на сцените от житието на Йоан Кръстител, създадени в Студийския манастир, са подражавали през XII в. в Грузия, а по-късно, както убедително изтъква съветската изкуствоведка В. Д. Лихачова, и скрипториите в българската столица Търновград през XIV в[28]. Този извод е важен не само за Томичовия псалтир и Четвероевангелието на Иван Александър, но и за една рядка житийна икона върху мрамор от околностите на българската столица. Последната е резултат, както ще стане дума по-долу, от пряко влияние на търновските илюстровани кодекси и някои тенденции, характерни за европейското, в това число и балканското изкуство през XIV в. във връзка с исихазма[29].

Мраморната икона е с неголеми размери и върху нея е представен в невисок релеф, постигнат чрез отнемане на фона, непознат досега от други паметници вариант на епизода за отсичане главата на Йоан Кръстител. Особено интересно е това, че в сцената на обезглавяването не е показано тялото на светеца[30]. Палачът държи в едната си ръка меч, а с другата поставя в поднесеното му метално блюдо от Саломе отсечената глава на Йоан, която същевременно е и идеален композиционен център на изображението. Събитията от няколко епизода в описаните накратко по-горе миниатюри тук са обединени, без каквито и да е подробности. За това до голяма степен допринася обстоятелството, че изобразените с техните действия се открояват на фона на полупланинския терен. Авторът е изчистил до минимум подробностите, които евангелският текст и другите източници са му предлагали и по много сполучлив начин е сложил ударение на разиграната се драма между палача, Йоан и неговия морален убиец Саломе. Обяснение за така синтезираното и несрещано другаде решение на иконографския сюжет може да се търси в две посоки — може би иконата е възникнала сред монашеска среда, а може това да е станало и под въздействието на широко разпространеното в Търновград и неговите околности (през XIV в.) учение на исихастите. По всяка вероятност монах на монашеските обители край столицата, нейният майстор е познавал житийния цикъл на Йоан Кръстител както от споменатите илюстровани

---

[24] S. Der Nersessian. Parisienus grecus 74. — Jahrbuch der Österreischen Byzsantinistik, 21. Wien—Köln—Gras, 1972.

[25] K. Weitzmásnn. An imperial Lektionary in the Monastery of Dionisin on Mont Athos with origin and wangerin. — Revue des études Sud-Est européesn, 7, 1969.

[26] В. Д. Лихачева. Цит. съч., с. 90 и сл., обр. на с. 92.

[27] Г. Алибегишвили. Художественный принцип иллюстрования грузинской рукописной книги XI—начала XIII веков. Тбилиси, 1973, 12—70, обр. 31.

[28] В. Д. Лихачева. Цит. съч., с. 103; Отношението на българските миниатюристи от XIV в. към константинополското изкуство. — В: България 1300 (статии и изследвания на ленинградски българисти). С., 1983, 359—366.

[29] Е. Бакалова. Ивановските стенописи и идеите на исихазма. — Изкуство, 1976, № 9, 14—19.

[30] Вж. у К. Тотев. Изображения на Йоан Кръстител. . ., с. 1.

кодекси[31], така и от стенописите в притвора на „църквата“ към скалния столичен манастирски ансамбъл „Архангел Михаил“ при Иваново[32]. С оглед на задачата, поставена тук, не е без значение да изтъкнем, че той наред с изобразителните паметници при работа над иконата е използувал и наличните литературни източници за светеца: евангелския текст и вдъхновеното слово на Григорий Цамблак[33].

За широкото разпространение на образа на Йоан Кръстител говори появата му и върху моливдовули. Специален интерес във връзка с почитта, отдавана на светеца в Търновград, предизвиква един оловен метричен моливдовул от сфрагистичната колекция на Археологическия музей в Атина. Доскоро той беше предмет на спор при развързване името на притежателя му. След подробно разглеждане Ив. Божилов с основание оспорва мненията на първите издатели на печата и го отдава на Йоан Асен (около 1320 г.), племеник на византийския император Андроник II (1282—1328), принадлежащ на втората генерация Асеновци[34].

Сцените от житийния цикъл на Йоан Кръстител са съзвучни на религиозното учение на исихастите със своя драматизъм . След победата на исихазма и събора след 1360 г. в „църквата“ на скалния комплекс „Архангел Михаил“ при Иваново са оцелели до днес сцени от житието на светеца[35]. Те са поместени в притвора и въз основа на тяхното наличие не без основание може да се смята, че тази богато дарена от цар Иван Александър църква е била посветена на Йоан Кръстител.

Лошата запазеност и някои неясни фрагменти на житийните сцени от „църквата“ са единствената пречка за това, че никой от изследователите не е направил конкретни описания на изобразените. Всички се задоволяват да отбележат, че става дума за два епизода: единият—Йоан пред Ирод, вторият—неговото посичане[36]. Внимателното разглеждане, което направихме на място, и наличните до днес фотографии (черно-бели и цветни) позволиха с известна определеност да съдим за тях и да различим срещу седналия на трона Ирод, седящата фигура на Иродиада[37]. Изправени отляво са Йоан и войникът от стражата, който по заповед на Ирод отвежда светеца в затвора. Следващото изобразително поле е запълнено от акта на посичането на Йоан Кръстител. До него е оцеляла незначителна част от долния край с рамката на следващ епизод от житийния цикъл, но какъв, е трудно да се правят догадки. Може само да се съжалява, че силно повреденият вид на изображенията затруднява да се направят изводите за възможностите на автора като живописец. Литературната основа, която той е следвал, включва освен евангелския текст и споменатото слово на Григорий Цамблак за отсичане главата на светеца и други писмени извори от източноправославната литературна съкровищница на Византия и Близкия Изток.

На силната традиция за прослава на Йоан Кръстител през годините на Второто българско царство в Търновския дворцов кръг от XIV в. трябва с голяма вероятност да се отдадат стенописните житийни цикли на светеца,

---

[31] М. В. Щепкина. Цит. съч., табл. XXIX, 52, л. 194; Л. Живкова. Цит. съч., табл. XIII, л. 44, обр. 50—51.

[32] М. Бичев. Цит. съч.

[33] Григорий Цамблак. Цит. съч., 283—289.

[34] Ив. Божилов. Фамилията на Асеневци (1186—1460). Генеалогия и просопография. С., 1985, с. 472 сл., обр. 31а,б и цитираната литература.

[35] Д. Панайотова. Болгарская монументальная живопись XIV в. С., 1966.

[36] М. Бичев. Цит. съч., Д. Панайотова. Цит. съч.; Ат. Божков. Търновска средновековна художествена школа. С., 1985, 90—95.

[37] Фигурата личи ясно на фотографиите, вж. Ат. Божков. Цит. съч., 90—91, обр. 97, 103, 104.

създадени два-три века по-късно в Арбанаси и Роженския манастир. Особено пълен е цикълът, разгърнат в параклиса, посветен на Йоан Кръстител в арбанашката църква „Рождество Христово“[38]. Оправдан интерес предизвикват житийните сцени от манастирската костница в Рожен, за които наскоро излезе отделна статия[39]. Ще се задоволим само да отбележим, че значително е разширена литературната основа, която авторът им използува. При някои епизоди той се опира на евангелието на Яков, на разказа на египетския епископ Серапион за Йоан Кръстител и други апокрифни източници[40].

От направения кратък преглед произтичат следните няколко извода:

1. Възникнал непосредствено след покръстването, култът към Йоан Кръстител намира израз в продължение на цялото Българско средновековие както в литературни омилетични произведения, така и в творби на монументалното и приложното изкуство.

2. Почитта към светеца е трайна в Студийския манастир в Цариград и някои от монашеските средища на християнския Изток. По техен образец в България се обособяват центрове, като манастирите при Кръглата (Златната) църква, „Св. Йоан Продром“ в Серес, скалният столичен манастирски комплекс „Архангел Михаил“ при Иваново, манастирът на остров „Йоан Кръстител“, срещу Созопол и др., в които е била създадена обстановка за процъфтяване и разпространение на култа към светеца, и творят автори като Климент Охридски, Григорий Цамблак и др.

3. Темата за Йоан Кръстител през епохата на Втората българска държава и особено в границите на търновския литературен и художествен кръг под влияние на исихазма намира блестяща изява в литературата и изобразителното изкуство. В резултат на взаимодействието помежду им се раждат такива забележителни произведения като словото на Григорий Цамблак и житийните цикли за светеца в Томичовия псалтир, в Четвероевангелието на Иван Александър, „църквата“ от скалния комплекс „Архангел Михаил“ при Иваново, мраморната икона от Драганово и др.

4. Създадената няколковековна традиция на почит към светеца не заглъхва и през годините на османското владичество, когато се създават такива паметници като наскоро откритото Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител от Константин Костенечки[41], и внушителните стенописни ансамбли в параклиса, посветен на светеца в църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, костницата „Йоан Кръстител“ в манастира при Рожен, една интересна житийна дървена икона от Арбанаси и др.

---

[38] Л. Прашков. Църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси. С., 1979, 120—168, обр. 140—141.

[39] М. Стоянова. Костницата на Роженския манастир. — Изкуство, 1985, № 4, 38—47.

[40] E. Hennecke. New Testament Apocrypha. V. 1. Oxford, 1962, p. 370.

[41] За новооткритото слово ни бе съобщено от проф. Донка Петканова, за което изказваме благодарност.

ЗА НЯКОИ ФОРМИ НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МЕЖДУ ОФИЦИАЛНА И НАРОДНА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА ПРЕЗ КЪСНОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

МАРИЯ ШНИТЕР

В изследването на средновековната литература през последните години все повече се наблюдава тенденция за съобразяване с нейните специфични особености като система за съхранение и разпространение на различни по семантика и функции съобщения. При това от особено методологическо значение е разглеждането на тази система като елемент от йерархически надредната спрямо нея цялостна система на културно общуване през Средновековието. Отношенията между частта и цялото е необходимо да се проследят отначало хоризонтално — що се отнася до взаимодействията между литературата и другите форми на общуване — религия, изкуство, бит — като различни, успоредно функциониращи канали за разпространение на културна информация. В друг аспект изследването ще се занимава с отношенията на вътрешно функционално и жанрово разслоение на литературните текстове. Проблемът допълнително се усложнява от принципната полифункционалност на средновековния текст, при която доминира обикновено приложно-практическата му (богослужебно-култова, магична, комуникативна и т. н.) същност, а художественото му оформяне е повече средство за реализиране на водещата функция, отколкото изходна цел при създаването на творбата.

Ще се опитаме да проследим проявите на тези принципи при тълкуването на един тип средновековни сборници с относително устойчив състав и богослужебно предназначение — требниците. При проследяване на диахронните трансформации в тяхното съдържание се наблюдава процес на проникване на произведения, които са по-скоро само функционално свързани с предназначението на сборника, докато генетично са родствени с различни фолклорно-магически, апокрифни и други неканонични творби.

Един твърде характерен случай на подобно проникване са включените в редица требници апокрифни молитви. Най-значителното им изследване, придружено с публикация на текстове, прави А. И. Яцимирски[1]. Българската медиевистика им отделя сравнително малко внимание. Д. Петканова публикува интересна статия[2], в която поставя принципно важните проблеми за

[1] А. И. Яцимирский. К истории ложных молитв в южнославянской письменности.—Изв. ОРЯС, 18, 1913, № 3, 1—102; № 4, 16—126. Като отчита ранното проникване на апокрифните молитви в требници и други богослужебни книги и влиянията на баянията върху тях, авторът за съжаление не предлага критерий за апокрифност и каноничност на молитвите.

[2] Д. Петканова. Фолклорът в апокрифните молитви. — Бълг. фолклор, 1976, № 2.

отношението им към каноничните молитви и към фолклорните баяния. Според нея апокрифните молитви се отличават от официалните формално (с жанровата си неопределеност и пъстрота, дори синкретизъм) и съдържателно, като отразяват по-ясно ежедневните грижи на обикновените хора и техния примитивен мироглед. От друга страна, границата между тях и фолклорните баяния е често неясна. Налице е християнизиране на езическите баяния, резултат според авторката от естественото влияние на официалната религия и църковната проповед. „Очевидно е — продължава Д. Петканова, — че едните и другите през средновековието са изпълнявали еднакви функции и са се разпространявали приблизително в една и съща среда.“[3]

Разглеждани в светлината на изложените по-горе принципи на функциониране на средновековната културно-информационна система, тези процеси са доказателство за динамиката на взаимодействията между център и периферия в границите на семиосферата[4].

Преди всичко трябва да се има предвид, че официалната молитва принадлежи към ядрените структури на семиосферата и реализира един от основните принципи на средновековната култура — нейната диалогичност. Необходимостта от осъществяване на комуникацията човек — бог предопределя централната роля на литургията и богослужението изобщо във философското осмисляне на света от средновековния човек и оттам — ролята на предназначените за тази цел текстове. „Молитвите. . . са текстове, с помощта на които произнасящият ги установява личен и непосредствен контакт с адресата — бог, Богородица, ангелите или светците.“[5] Определянето на една молитва като канонична или апокрифна не винаги се ссновава на ясно осъзнати критерии. Както видяхме, Д. Петканова търси разликите между тях по чисто индуктивен път. Бихме могли да намерим емпирично решение на въпроса и в текстологичното сравняване между включените в най-старите требници молитви с установен каноничен произход и появяващите се в по-късните ръкописи творби. Това обаче, освен че предполага специално изследване, носи и риска на несигурните, теоретично необосновани изводи.

Затова на този начален етап от работата се предлага друг подход при определянето на включените в требниците молитви като апокрифни. Това е сравняването им с текстовете на широко разпространените фолклорни баяния и магии. Разбира се, този подход не може да се приложи към всяка молитва. Най-подходящи за такова сравнение са молитвите срещу различни болести, за които съществуват съответни канонични и фолклорни текстове.

При това за нас е важно не толкова текстуалното сходство между отделните групи творби, колкото категоричното причисляване на някои от тях към задължителните молитви в един требник. По този начин ние откриваме проява на „самоописание“ на една от ядрените структури на семиотичната система, на самоопределяне и самооценка чрез специфичната за богослужебната литература нормативна „система от метаезици, с помощта на които тя описва не само самата себе си, но и периферийното пространство на дадената семиосфера. . .“[6] Свързващото звено между център и периферия в случая е функционалното единство на двете групи текстове. Щом две молитви са предназначени за едно и също — логично разсъждава средновековният книжовник — естествено е те да се намират на едно и също място в требника. Фор-

---

[3] Пак там, с. 39.

[4] Понятието семиосфера се употребява в значението, давано от Ю. М. Лотман. О семиосфере. — УЗ ТГУ, ТЗС, 18, 1984.

[5] A. Naumow. Biblia w strukturze artystycznej utworów Cerkiewnostowiańskich. Kraków, 1983, p. 77.

[6] Ю. М. Лотман. Цит. съч., с. 12.

малните и съдържателните различия между тях за него нямат значение и отстъпват място на практическата полза, която се преследва с възпроизвеждането им. По този начин полифункционалността на литературната творба през средновековието и на фолклорно-магическите текстове разрушава и без това неясната граница между фолклор и литература в периферийното пространство и динамизира процесите на изработване и натрупване на нова информация в системата.

В потвърждение на казаното дотук се оказа, че цикълът молитви, включени в ркп. № 622 от НБКМ—Требник от XVII в., е твърде разнороден. Наред с класическите канонични молитви в него откриваме една серия „Мⷯтвн ѡ проклетаго нежита"; между тях се срещат текстове, които по начин на организация, а в редица случаи и по конкретно съдържание напълно съвпадат със съответни фолклорно-магически текстове. Необходимо е да уточним, че молитва против нежит по начало не се среща в най-старите требници (имам предвид богослужебните текстове, преведени по Кирило-Методиево време)[7]. Присъствието ѝ в Требника би могло да се обясни като по-късно включване, породено от конкретните ежедневни нужди на практическата дейност на нисшите духовници. Доколко обаче тя е била официално канонизирана, е трудно да се твърди[8]. В момента причисляването ѝ към каноничните текстове става единствено въз основа на формалните сходства между тях. За сравнение се предлага молитвата против уроки[9], включена в днешната редакция на Требника[10]. Основни композиционни моменти в нея са:

1. Обръщение към бога, където той е характеризиран като „лекар на душите и телата и твърдина на всички, които се надяват на него".

2. Конкретно изложение на молбата за изцеление, въведена с устойчивата формула „на тебе се молим и от тебе просим".

3. Предсказване на бъдещото благополучие на болния, и неговата благодарност за божията милост, конкретно потвърдена със съответни библейски паралели и цитати.

4. Финал — призоваване на застъпничеството на Богородица и небесните сили.

Ако приемем, че подобна композиционна постройка е нормалната и общозадължителната за една канонична молитва, то при сравнението на молитвите против нежит в Требник № 622 се натъкваме на сериозни различия. От включените в цикъла 12 молитви само в една се забелязва формално сходство с посочения образец, който приехме за композиционен модел. Това е шестата поред молитва, която започва така: „Бе ншь нсе хе запретн нежнтꙋ ꙗкоже запретн дхомъ стмь лѣтеща аггла разорꙗшаго неспроврьгша все сꙁданне его. призри на раба твоего нмⷣ..." Дори и да не принадлежи към изконно каноничните молитви, този текст показва пълно формално и съдържателно съвпадение с тях и следователно определянето му като апокрифен може да има само извънлитературни основания.

Останалите молитви могат да се разпределят формално на две основни групи според отношението на говорещото лице към действието. В първата

[7] Вж. Бл. Чифлянов. Богослужебният чин, преведен от светите братя Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия. — ГДА, 22, 1972/1973, № 4.

[8] Според Яцимирски молитва против нежит е включена в индекса на забранените книги от Халкидонския събор.

[9] За сравняваните текстове вж. приложението.

[10] Требник. Издателство на св. Синод, 1949, с. 446.

група влизат молитви, изградени изцяло като повелително обръщение към болестта. За тях е характерна началната формула „Заклинаю те нежите. . .", която се повтаря при започването на всяка нова заповед и по този начин маркира композиционните единици на творбата. Такива са седмата, осмата и деветата молитва. Останалата, най-голяма част от молитвите, представлява кратки разказчета в трето лице. В тях болестта е „основният герой", когото срещат и по различни начини му се противопоставят бог, Богородица, архангелите, апостолите или Йоан Кръстител, Адам и т. н. При това в репликите на тези негови противници често се включва познатата вече магично повелителна формула „Заклинаю те нежите!"

Ако приведем за сравнение няколко произволно избрани фолклорни текста на баяния против уроки и страх, се натъкваме на интересни съвпадения. Отново страданието или злото се „извежда" от болния с призоваване на помощта на бога и светците. Някои от баянията дори започват с традиционната форма „Во имя отца и сина и светого духа, амин" (докато при разгледаните по-горе молитви тя липсва). Прави впечатление еднаквото отпращане на болестта далеч от човека, съпроводено от задължителното описание на далечните „пусти гори, пусти места и пусти каменаци". Това описание явно носи обобщената представа за едно извънкултурно пространство.

Би трябвало да се потърси обяснение и за твърде голямото сходство на някои микроформални структури. За сравнение предлагам напр. молитвата № 12: „Адам имаше нежит. Отиде Адам и го даде на Ева, Ева на оловото, оловото на морето, морето на вълните, вълните на бреговѐте, бреговѐте на пясъка, пясъкът на тревата, тревата на росата, росата на слънцето. Слънцето като просия, изсуши росата. Така да изсъхне нежита от раба божий. . ." Ето и съответен откъс от баянето против страх: „. . .Страх нис цавярките у глежените, страх нис глежените у петите, страх нис петите у стапалкьите, страх нис стапалкьите у пръстите, страх нис пръстите у ноктите, страх нис ноктите страх у земи!"[11]

Естествено е да се приеме, че съществуващите формални и съдържателни сходства не са случайни, а са резултат от функционалното обединение на двете групи текстове. Най-вероятно Д. Петканова е права, когато допуска, че голяма част от апокрифните молитви могат да се разглеждат като преработка и дори като *записи на народни творби*. В такъв случай тук се натъкваме на едни от най-ранните записи на фолклор у нас изобщо. Фактът, че записването им не е резултат на научен интерес, не намалява тяхната стойност като обект на изследване в историята на фолклора. Най-типични в това отношение са втората и третата молитва (вж. приложението).

По такъв начин в групата „апокрифни молитви" остава да бъдат включени тези творби, които имат формален и съдържателен аналог в състава на каноничните, но не са генетично свързани с класическите преводни и оригинални текстове. В същото време те *вече не са* фолклор, макар и да носят някои типични формално-различителни белези, показващи генетичната им зависимост от баянията. Като примери за типични апокрифни молитви бихме посочили четвъртата и петата от разглеждания цикъл. Те представляват своеобразна смесица от фолклорни стилистични и синтактични построения и религиозна образност. Тя свидетелствува за истинското раздвоение на автора им между толкова противоречивите низходящи и възходящи влияния, придружени при това от ясното съзнание за функционалното единство на иначе противостоящите си текстове.

---

[11] СбНУ, 5, 1891, с. 117.

В случая ние няма да се ангажираме с по-широки обобщения, защото само детайлното сравнение на по-големи групи текстове при предварително по-категорично постулиране на изходните дефиниции за каноничност и неканоничност би могло да осигури достоверност на изводите. Направените предварителни наблюдения обаче дават достатъчно сериозен повод да се постави проблемът за протичащите през късното средновековие динамични процеси на взаимодействие между някои от централните и периферийните структури на литературната и културната комуникативна система. Проучването на проникващите в богослужебната книжнина неканонични апокрифни и фолклорни текстове ще даде възможност за осмисляне на специфичните черти на Българското средновековие. Известно е, че „българското духовенство не е било онази интелектуална и високо стояща „наставяща църква", отделена от „слушащата и изпълняваща църква" на простите миряни-католици. Напротив, по силата на стопанските и социалните условия, в които е било поставено, то самото съставяло част от „слушащата" църква и било принудено дори във вероизповедната си дейност да държи сметка за вкусовете и възгледите на църковните настоятели и енориаши. . . От една страна, незабелязано настъпва едно *оцърквяване* на миряните, а от друга — почти пълно лаицизиране на духовенството. От този, така да речем, „обратен" културен процес произтича едно следствие — че църковният живот се лаицизира, популяризира, разпръсква сред народа и по такъв начин постепенно се оформя обликът не на някаква национална църква, а на една своеобразна българска *народна църковност*. . ."[12] (к. а.—М. Ш.). Много преди да се появят възрожденските светски идейни влияния, които има предвид авторът на горните редове, при първоначалното формиране на тази „народна църковност„ се проявява влиянието на незаглъхналия езически мироглед както на миряните, така и на основната част от нисшето духовенство. Появата в богослужебни сборници не само на апокрифи, но и на творби с фолклорно-магически характер илюстрира развитието на самосъзнанието на литературата към това състояние на „синкретична всеядност", при което в требниците през XIX в. ще може да се намерят включително и рецепти за боядисване, за вакса и за мастила (става дума не за приписки, а за „законно" присъстващи между кориците на книгата произведения).

Вероятно първоначалното проникване на неканонични текстове става в рубриката „молитви различни за всяка потреба". Там включването както на по-късно създадени или преведени канонични, така и на неканонични молитви и баяния пряко се обуславя от ежедневните нужди. Между обществените функции на духовника и баячката в границите на една колективна общност съществува тясна близост. В някои аспекти техните дейности могат да се разглеждат като взаимнозаменяеми или взаимнодопълващи се способи за въздействие върху природата и за изменение на действителността. Затова без да отричаме значението на традиционното отрицателно отношение на църквата към всички видове магии, ние не бива да го абсолютизираме. В реалния живот тези два вида обредни действия са се развивали в относително мирно съжителство, което е допускало дори влияния помежду им.

За нас остава нелеката, но благодарна задача да се опитаме да проследим хода на тези влияния и да обясним техните предпоставки и културно-исторические им последствия.

---

[12] Хр. Гандев. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, с. 182.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Канонична молитва против уроки (вж. бел. 10):

Господи Боже наш, Вседържителю и Всесилне, Лекарю на душите и телата и Твърдиньо на всички, които на тебе се надяват! На Тебе се молим и от Тебе просим: премахни от Твоя раб [. . .] всяко дяволско влияние, всяко сатанинско помрачение и нападение, всяка лукава хитрост и вреда. Обезвреди всяко зловредно влияние на завистливи и злобни човеци, причинено от лош поглед или злокобна мисъл и пожелания. Сам Ти, човеколюбиви Владико, простри властната Си десница и опълчи високата Си мишца срещу всяко коварство и посети това Твое създание с Твоето милосърдие, като му изпратиш мирен, силен и верен ангел пазител на душата и тялото, за да го предпазва занапред от всяка злокобна вреда и уроки, та запазван от Тебе да бъде този Твой раб здрав и невредим срещу всяко коварно нападение на сатаната, и с благодарност да казва: „Господ ми е помощник и няма да се уплаша. Какво ще ми стори човек?. . .“ и още: „Няма да се уплаша от злото защото Ти [Господи] си с мене!“ О, Господи Боже наш, съжали Твоето създание и избави Твоя раб [. . .] от всяко зло, всяка вреда, изпитание, огън и от всичко, що причинява уроки — по молитвите на преблагословената и преблажена Владичица наша Богородица и всякога дева Мария, по застъпничеството на светловидните ангели и по молитвите на всички светии. Амин.

Молитви против нежих от Требник № 622—НБКМ (XVII в.):

№ 1: Сьходещу Їсу ѡ седмаго нб҃е сь готоваго жилища своего и срете нежита и рече ему хс: где идеши нежите? И рече ему нежить: азь иду вь чл҃чу главу мозг҃ь исмрьцати, оуста оукривити, нось оугугнити, главе болѣзнь дн҃ь и нощь. И рече ему Ис: ѡбрати се нежите вь гору и вьниди въ елину главу и вь ѡвню, та бо все трьпить и прѣстрадаеть ту прѣбуди и пожи҃ дон҃деже нб҃о и земл҃а скончаетсе. оубои се ба седещаго на прѣстолѣ херувим҃сце, дондеже приидѣть судити всей в҃селенеи. И ѣебѣ бесов҃ни нежите, начелниче всакому недугоу, заклинаю те, нежите, ѡти ди ѡ раба бжиа име҃ вь име оц҃а и сн҃а и стго.

№ 4: Поидѕ .з҃. апль .з҃. ар’хгль .з҃. сечивь ѡстреще и .з҃. свѣще носеще и срете ихь Михаиль и Гавриль и ре҃ имь: где хощете поити .з҃. агг҃ль? ѡниже рекоше: идемь нежита исѣщи и сь свѣщами иждещи и крьвь изь ѡчию истребити рабѕ бжїю їме҃ всегда и нн҃а и прно҃.

№ 6. Бе҃ нш҃ь ис҃е хе҃ запрети нежиту ѣкоже запрѣти дх҃омъ ст҃мь лѣтеща агг҃ла разор҃шаго испроврьг҃ша вс҃е съз҃ание его. призри на раба твоего име҃ одрьжещаго болѣзнию нечистою, запрети глухому нежиту изити ѡ глави ѡ ѡчию и повѣли г҃и разорити вс҃е болѣзни. Повележе г҃ъ Козме и Дамианоу глухаго нежита прогнати не възвратити се кь съз҃анию сему бжию ни мозг҃а

исмрьцати ни ѡчи ѡслѣпити оутврьди главу ему мл҃итвами бц҃е и всехь стиихь твои҃.

№ 7: Заклинаю те, нежите, ст҃ою бц҃ею и ст҃имь Иоаниномъ кр҃тителемъ .вı. ап҃лма и всеми нб҃ними силами хероувимѡ и серафимѡ, ст҃ми агг҃ли Михаиломь Гавриломь, оуриломь, Рафаиломь и вс҃еми ст҃ми прѣподобними. Заклинаю те, нежите, да не ходиши в ч҃лки, нь иди вь гору и вьниди вь еленю главу и вь ѡвню ту пребоуди до уготован҃наго дне великаго суда, дон҃деже приидѣть х҃с хотеи соудити всеи вьселен҃неи и тебѣ, бесов҃ни нежите, начелниче всакому недугоу оубои се б҃а седѣщаго на прѣстоле херувим҃сцемь. Заклинаю те, нежите бг҃омь саваѡѳ҃ .м҃. м҃никь, ѡстани се ѡ раба бжиа име ѡиди ѡ нкго и не вьз҃вращаи се ктомоу, ꙗко гн҃ꙗ ѥ дрьжава ѡц҃а и сна҃.

Баяне против нежит — СбНУ, 1897, № 14, с. 101—102:

Тръгнъл и нежитьо и нижитицата, тътъну и тътъницата, то съ тръгнъли пу пътища и пу друмищъ, когу де срещнали, когу де стигнали, та му влезли в главата, та му влезли в устата, та му влезли в зъбите, та му влезли в чульъстите, та го на постеля положили, та си пищи нощя, деня. Отговаря божа майка Богородица: „ой ви вази божи ангели, ако мъ повикате баба Пондювица баснътарката, да го сече с брадвата, да го кади с говеждо лайно, да го испъди ис главата й, да го испъди из устата й, да го изпъди из зъбите й, да го изпъди из чульъстите й, да иде в пусту гори тилилейску, дету кукувица не кукува, дету хухлувица не хухлува, дето паун пера не разтърся, дету черква не клепи, там да светува, там да вечува.

Баяне против уроци — СбНУ, 1905, № 21, с. 67:

Светия божий, светий крепкий, светий безсмертний, помилуй нас. Харежи Ивани от къщни на бога. Господи Исусе Христе и света Богородице. Помилвай нас здрави и живот да даваш на туй чадо, свити Трифуне да ги проводиш тези болки в гори и планини или в морето да се удавят. Проводи ги св. Трифуне тези болки от туй чадо да отидат през триста невидолици. Ой меуца и сина, и света гу духа, нине и присно, и во веков амин.

ПРЕГЛЕД

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКАТА ЛИТЕРАТУРОВЕДСКА ПРОБЛЕМАТИКА НА ВТОРИЯ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА

По време на Симпозиума по кирилометодиевистика, състоял се в рамките на Втория международен конгрес по българистика в София (23 май—3 юни 1986 г.), бяха прочетени 50 доклада. Участие в него взеха учени от Австрия, България, ГДР, Гърция, Испания, Полша, СССР, САЩ, Унгария, Финландия, Чехословакия, Югославия и др. Бяха разгледани редица проблеми на кирилометодиевистиката: отделено бе внимание на лексикалното богатство и лексикалните особености на старобългарския език (проф. Д. Иванова-Мирчева, проф. А. Давидов, проф. А. Минчева, М. Мъжлекова, доц. Й. Хоргоши (Унгария), П. Ковачева, Д. Дунков, М. Младенова); на съотношението между старобългарския и църковнославянския език (проф. О. Кронщайер (Австрия) ; на въпроси на фонетиката и синтаксиса на старобългарския език (проф. Р. Вечерка (Чехословакия), проф. Р. Екерт (ГДР), ст. н. с. Е. Дограмаджиева, К. Костов (ГДР), проф. Й. Линстед (Финландия), проф. Ч. Грибъл (САЩ); на редакциите на старобългарския език (проф. Р. Павлова, гл. ас. П. Пенев); на преводаческите традиции на Кирило-Методиевата школа (проф. Л. Гиндик (СССР); на исторически събития и сведения от втората половина на IX в., свързани с живота и делото на Кирил и Методий, и на тяхната съвременна интерпретация (проф. Ф. Х. Хейл (ЧССР), Х. Дейнер-Дьопман (ГДР), ст. н. с. Б. Пейчев); на някои философски позиции на двамата братя (проф. И. Тот (Унгария), О. Вартоломеев); на редица палеографски проблеми, свързани с ранните старобългарски книжовни и епиграфски паметници (ст. н. с. Б.Велчева, н.с. Ст. Смядовски, н. с. К. Попконстантинов, ст. н. с. Е. Коцева, ст. н. с. А. Мединцева (СССР), н. с. П. Петрова, н. с. Тр. Кръстанов, Б. Карастоянов); на изображенията на Кирил и Методий в българската възрожденска графика (В. Динова-Русева).

Литературоведската проблематика бе съсредоточена около дейността на двамата братя и кирило-методиевските традиции в старобългарската литература и новото време. Макар и по-малко на брой, докладите от този тип поставиха редица въпроси, разкриващи богатство от теми и идеи.

На издателски проблеми, свързани със съчиненията на Кирил и Методий и изворите за тяхната дейност, бяха посветени три доклада. Ст. н. с. Св. Николова очерта основните тенденции в проучването на Кирило-Методиевото дело и се спря на подготовката за издаване на съчиненията на славянските първоучители. По-специално внимание тя отдели на някои въпроси на атрибуцията, като направи кратка характеристика на бъдещото многотомно издание. Важни проблеми около съставянето на корпуса от извори за живота и делото на двамата братя засегнаха в своя доклад Сл. Бърлиева и Б. Мирчева. Разглеждайки четирите групи извора (славянски, латински, гръцки и романо-германски), те посочиха някои конкретни трудности при събирането и обработката на материала. Предварителна информация за предстоящото критично издание на Теофилактовото житие на Климент Охридски (с паралелен български текст) направи н. с. И. Илиев.

Влиянието на античната и византийската култура и литература през старобългарския период бе разгледано в три доклада. Доц. Ив. Буюклиев постави някои въпроси, отнасящи се до влиянието на античността върху средновековната българска езикова култура. В. Радева се спря на формирането и разцвета на старобългарската реторика в сравнение с реториката на древна Елада. Тя анализира отделни реторически елементи, като подчерта, че старобългарските писатели са познавали добре ораторското изкуство на древността. На отношенията между старобългарската и византийската литература бе посветен докладът на проф. П. Бардине де ла Пеня (Испания) „Византийски решения и Кирило-Методиевото наследство".

Предмет на текстологически анализ бяха някои произведения, даващи сведения за първоначалните преводи или оформянето на старобългарските корпуси. Н. Родич (Югославия) се спря на текстологията на молитвата „Отче наш" в старосръбската литература с оглед уточняването на хронологията и типологията на превода на каноничните текстове. Д-р М. Воронкова (Полша) в доклада си „Чинъ богоявленія" в ръкопис № 932 от Ягелонската библиотека в Краков" изказа мнение, че посоченият ръкопис независимо от някои нови моменти в областта на фонетиката и синтаксиса следва първообраза, структурно оформен в старобългарския период. Своите доказателства тя гради върху палеографски и текстологически анализ на Синайския и Зайковския препис. На атонската традиция в разпространението на кирило-методиевските извори бе посветен докладът на К. Нихоритис (Гърция). Той се спря на ролята на атонските манастири за запазване на ръкописните паметници и направи характеристика на някои преписи от Службата на Кирил, Житието на Климент Охридски от Теофилакт, Службата на Климент и др.

В доклада на н. с. Г. Попов „Химнографското творчество на Климент Охридски" бе характеризирано мястото на химнографията в творческата и преводаческата дейност на Кирил и Методий и техните ученици. Като подчерта съгласуваността между книжовните занимания на старобългарските писатели, докладчикът отдели поспециално внимание на доказаните чрез разчетен акростих химнографски произведения на Климент Охридски.

На творчеството на Климент Охридски бяха посветени още два доклада. В. Иванова разгледа някои проблеми, свързани с атрибуцията на част от предполагаемите слова на старобългарския писател. Чрез стилова характеристика тя изказа предположения с по-голяма или по-малка вероятност за Климентово авторство. Предмет на доклада на И. Христова бе речникът на Климент Охридски в контекста на старобългарските книжовни школи. Като използува 27-те сигурни слова на писателя, тя съпостави лексическия материал с речниците към Шестоднева на Йоан Екзарх и Беседа против богомилите на Презвитер Козма и съобщи процентното съотношение на лексемите в сравнение с каноничните текстове

А. Джамбелука-Косова (Италия) в доклада си „Теми и екзампла в Сводния патерик" направи характеристика на тематиката в този старобългарски паметник. Тя причисли Сводния патерик към народно-поучителната литература, предназначена за масовия читател, като обоснова присъствието на едни и отсъствието на други теми в него с целта на този тип литература — морално и религиозно възпитание на средновековния човек.

На химнографските традиции в по-ново време се спря д-р Ал. Наумов (Полша) в доклада си „Акатистите в чест на Кирил и Методий и въпросът за съвременното църковнославянско творчество". Той анализира преработките, направени от епископ Партений на акатистите на йеромонах Герман и на Антоний Храповитски. Съставени през XIX в. и преработени през 30-те години на XX в, те са свидетелство за актуалността на кирило-методиевските традиции. На кирило-методиевските традиции в Киевска Русия и Украйна бе посветен докладът на проф. П. Сохан (СССР). Той разгледа въпроса многостранно, като се спря не само на книжовната дейност, но и на свободата в тълкуването на християнския канон, на оформянето на национално самосъзнание през XVI—XVII в. като противопоставяне на католицизма, на народно-просветната дейност на украинските Кирило-методиевски дружества и др.

Своеобразен анализ на Италианската легенда като първо Кирилово житие направи доц. Ст. Елевтеров. Той се спря на изследователската традиция, като даде свое тълкуване на някои исторически и политически събития от края на IX в.

Информация за честването на 1000-годишнината от смъртта на Методий изнесе М. Златкова. Тя проследи мероприятията, посветени на юбилея в целия славянски свят, като по-специално отбеляза значението им за укрепването на славянското единство.

Докладите, изнесени на симпозиума, осветлиха резултатите от научните дирения на изследователи от различни страни и поколения. Наред с тях бяха поставени редица съвсем нови въпроси, бяха набелязани планове за по-нататъшна научна работа.

Димитринка Димитрова

ВАСИЛ ГЮЗЕЛЕВ. УЧИЛИЩА, СКРИПТОРИИ, БИБЛИОТЕКИ И ЗНАНИЯ В БЪЛГАРИЯ (XIII—XIV в.)

С., Нар. просвета, 1985. 265 с.

Културната история на средновековна България вече почти три столетия вълнува умовете и привлича с пълна сила вниманието на историци, филолози, изкуствоведи и др. В резултат на техните дирения отделни страни от нея са проучени достатъчно изчерпателно, но друга част от тях тепърва ще бъдат обект на обстоен научен анализ. Сред тези слабо проучени страни с особена важност се открояват образованието и грамотността, дейността на книжовните средища и скрипториите, състоянието на библиотеките и обемът на знанията в България през XIII и XIV в. На тези основополагащи сфери в българската духовна култура е посветена монографията на добре известния български медиевист Васил Гюзелев. Тя е успешен завършек на продължителните проучвания на автора върху споменатата проблематика[1]. Едно от основните достойнства на книгата е, че тя е написана въз основа на богат и разнороден изворов материал, част от който за първи път се въвежда в научно обръщение. Използуваните извори са подложени на подробен анализ, благодарение на който авторът е постигнал ясна и точна формулировка на своите основни констатации и концепции и е проникнал във вътрешната структура на явленията и процесите.

Тематично монографията на В. Гюзелев е тясно свързана с изследванията на К. Иречек, Й. Иванов, Ив. Дуйчев, К. Куев и Б. Ст. Ангелов, които са посветени на ролята на старобългарското книжовно наследство и на различните прояви на културния живот в българската държава през XIII—XIV в. В този смисъл трудът е естествено продължение на една солидна традиция в българската медиевистика. Но заедно с това чрез него В. Гюзелев създава модел на едно съвременно историческо изследване върху културологията на Българското средновековие, защото поставените проблеми са разгледани в тяхната взаимовръзка и в тясната им зависимост от цялостното социално-икономическо и културно развитие на българското общество.

В краткия, но съдържателен предговор авторът разкрива целта на своя труд — „да покаже състоянието и развитието на българската образованост през зрялото средновековие, върху основата на която се формират постиженията в литературата, изкуството, музиката и други духовни сфери". При реализирането ѝ В. Гюзелев се е придържал строго към историческия подход. Този избор е напълно оправдан и методологически верен. Той е особено необходим при изучаването на една толкова своеобразна културна епоха, каквато е средновековието[2]. Благодарение на историческия подход В. Гюзелев е постигнал иманентното изучаване на отделните прояви на българската духовна култура.

Материалът в книгата е организиран в пет глави и заключение.

Глава първа — „Духовното развитие през зрялото средновековие — обща характеристика" — има предимно теоретичен характер и служи като въведение в същността на основните проблеми. Отличното познаване на изследванията върху културната проблематика е позволило на автора да разкрие техните характерни особености. Според В. Гюзелев в периода от последната четвърт на XIX в. до 40-те години на XX в. става издирването и публикуването на огромен брой среднобългарски книжовни

[1] Първите негови публикации в тази област са вече отдавна достояние на специалистите: Духовната култура на средновековна България през XIII—XIV в. — В: Теория и практика на обучението по история. Т. 1. С., 1977, 9—43; Т. 2, С., 1977, 201—274; The Old Bulgarian Culture (13th and 14 Centries). — Bulletin of the Ancient Orient Museum, 1. Tokio, 1979, 1—12; История на България. Т. 3. С., 1982, 399—464, 467—476.

[2] А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, 7—10.

и художествени паметници. Публикуват се трудове с фундаментален характер и значение с оглед ролята и мястото на българската книжовност и българското изкуство за културното развитие на европейския православен Изток (9—10). Този активен период е последван от кратък отлив от културноисторическата проблематика, характерен главно за 50-те години на XX в. Третият период, който обхваща времето от 60-те години до днес, е окачествен като период на значителен напредък, характерен както с увеличаване броя на откритите художествено-исторически паметници, така и със „силен стремеж за излизане от сферата на хоризонталното изследване на пластовете на българската духовна култура през средните векове и за навлизане във вертикалното й проучване".

От критичния поглед на автора не е убягнала проявата на едностранчивост в част от изследванията, които са насочени главно към проучването на всичко онова, „което представлява материализиран спомен от духовното развитие в периода XIII—XIV в.", а не разглеждат „основите и съдържанието на българската духовна култура" (с. 11). Важно място в посочената глава заемат вижданията на автора върху същността и обема на понятието „култура", определени методологически точно като „съвкупност от творческа съзидателна дейност на човешкото общество в материалната и духовната дейност; културата — това е дейност, т. е. процес на постъпателно развитие". От значение за специалистите е и концепцията на автора относно функциите и значението на българската духовна култура през XIII—XIV в. Според него тя „не може да бъде разглеждана като механически сбор от отделни елементи (това е твърде характерно за повечето досегашни изследвания), а като цялостна функционираща система, механизмът на действие на която става разбираем преди всичко чрез разкриване на взаимодействието и взаимно проникването на отделните й сфери на проявление" (с. 14).

Обяснимо е защо в тази глава са очертани и основните тенденции в духовното развитие на средновековна България през XIII—XIV в. (§ 3), които по различен начин са рефлектирали в сферите на образованието, грамотността и знанията, и формирането на книжовните средища. Съществено място в този параграф е отделено на издигането и утвърждаването на българската столица Търново като основен културно-религиозен център в православния Изток (15—23). Именно в него разцъфтяла „една представителна материална духовна култура, която била свързана не само с потребностите и вкусовете на българската аристокрация, но имала значително по-универсален характер и въздействие" (18—19). Този период от културната история с пълно основание е определен като „търновски". Една от неговите най-характерни особености според автора представлява „срещата и преплитането на ортодоксалната християнска култура с традиционната народна култура". Особено внимание заслужава концепцията на В. Гюзелев относно „своеобразната симбиоза, осъществена между българската и византийската култура на българска почва, дала най-трайния и устойчив вариант на културно развитие на източно-православната славяно-византийска общност".

В глава втора — „Образование и грамотност" — в широк изследователски план се разглеждат състоянието, формите и методите на българското образование. В досегашните изследвания върху духовната култура на средновековна България тези особено значими проблеми не са поставяни на специално проучване. Част от авторите мимоходом посочват съществуването на образование и грамотност в България през XIII—XIV в., но направените констатации имат априорен характер и не винаги са точни в същината си. А без разкриване на съдържанието и развитието на образователната система, специалистът трудно би намерил точния и верен отговор на въпросите, свързани със същността, характера и тенденциите на българската духовна култура през развития феодализъм и със социалния произход на нейните носители. От тази гледна точка напълно оправдано проблемът за образованието и грамотността заема първо място сред основните проблеми, разгледани в монографията.

Статутът на българските училища и на учителското съсловие са обект на изследване в § 1 — „Училища и учители" (с. 26—39). Използувани са сведенията в агиографската литература, приписките и други отделни бележки, както и трактатът на Константин Костенечки „Разяснено изложение на буквите" (1418 г.) Според автора обучението се е извършвало в два вида училища: църковни (енорийски) и манастирски, като последните са имали значително по-голяма роля в получаването на елементарна грамотност и образование. Важна е констатацията, че независимо от сравнително големия брой на енорийските църкви и манастирите, училищата са били много по-малко на брой от тях (с. 28). Посочена е и една специфична особеност на българското образование — добиването на знания не само в български, но и в гръцки училища. Разкрита е също така и йерархията в званията, свързани с книжовния труд и просветното дело (книгописци, доброписци, граматици и философи) и са изяснени функциите на всяко едно от тях.

Степените на обучение (§ 2) според автора са били две. В началната степен, която обикновено е била с продължителност 3—4 години, ставало усвояването на че-

теното и писаното, а втората се състояла в четене, обяснение и тълкуване на библейски и богослужебни тестове и тяхното наизустяване. Авторът посочва функциите на обучението. „Стремежът на учителите е бил да развиват у своите ученици чувство за естетика, хармония и музикалност" (с. 49). Съпоставянето на образователната система в България и Византия е позволило на автора да достигне до един съществен извод — че „българските училища от XIII—XIV в. са били на равнището на добрите византийски народни училища (енорийски и манастирски)" (с. 55)

В. Гюзелев е направил сериозен опит да конкретизира представите за разпространението на грамотността сред различните слоеве от населението (§ 3). Във връзка с разкриването на особеностите на този процес той въвежда в интензивна употреба понятието „социална дифузия". По мое мнение то оправдава изцяло своето съществуване с оглед на данните от изворите. Макар и в различна степен, елементарната грамотност е била разпространена сред почти всички прослойки на българското общество (56—59). Според В. Гюзелев „демократизацията и дифузията на образоваността (в различни форми, степени и изяви) представлява може би едно от най-съществените достижения на българската духовна култура в периода на зрялото средновековие" (с. 61).

Изобщо в тази част от книгата В. Гюзелев поднася на специалистите историци, литератори, социолози и др. важен фактически материал и ценни констатации, определящи нейния оригинален и приносен характер. Той е сполучил да разкрие ролята на българското образование като огледало на реалните условия на живот. Ето защо според нас тя заедно със следващата, трета глава представлява сърцевината на монографията.

В третата глава — „География на книжовността — средища и скриптории" — обект на изследване е етно-културното българско присъствие в Европейския югоизток. Важен отправен момент в проучването на проблема е направената класификация на отделните книжовни центрове. В зависимост от тяхното териториално местонахождение те са разпределени в 4 групи: 1. Търново и Света гора; 2. Средища извън страната, но със значение за обогатяването и дифузията на българската книжовност (Цариград, Ерусалим, Синай и някои влашки, молдавски и сръбски манастири); 3. Исихастки обители в страната, създадени след 1235 г., в които са монашествували и развивали книжовна дейност българи, византийци, сърби, власи, молдовци, унгарци и др.; 4. Книжовни средища и скриптории в българските земи и територии, населени с български етнически елемент, с местно значение за съхраняване, умножаване и разпространяване на книжовността (с. 66). Дейността и значението на всеки един от тези центрове е разкрита в самостоятелни параграфи. Не би било пресилено, ако се изтъкне, че в тази част В. Гюзелев е продължител на изследванията, направени от такива видни слависти като Г. А. Илински и Ив. Дуйчев върху значението на Атон за развитието на славянската култура[3].

Липсата на цялостно монографично изследване за значението на Света гора в българското културно развитие през средновековието в известна степен е запълнена с новите наблюдения на автора върху функционалното значение на атонските манастири, в които се е осъществявала огромната книжовна дейност от страна на българското монашество. Разкриват се имената и дейността на съвършено нови дейци на българската книжовност, равностойни по своята преводаческа работа на Патриарх Евтимий (Теодор Граматик, стареца Йоан, стареца Йосиф, Захей философ Загорянин, монаха Гаврил и др.). В тази част от монографията В. Гюзелев прави първия по-подробен анализ върху ролята и мястото на гръкоезичните книжовни центрове (Мелник, Несебър, Созопол) в книжовния живот на България[4]. Наред с това са посочени центровете на интензивно осъществяване на културните контакти с Византия, Сърбия, Влахия, Молдова и Русия и е проследен широкият географски ареал, върху който се е разпространявала българската средновековна книга.

Съществен научен принос в монографията представлява разработването на един съвършено нов проблем — социалната функция и разпространението на българската книга. Нему е посветена четвъртата глава от монографията. В нея се разкрива какъв е бил социалният и професионалният състав на създателите и поръчителите на книжовните произведения. Това е един въпрос, който в досегашните изследвания е поставян твърде общо поради обстоятелството, че интересът на различните специалисти е бил насочен предимно към проучването на отделните книжовни произведения.

---

[3] Срв. Ив. Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, т. 19, 1963, 107—129.

[4] П. Мутафчиев. Към историята на месемврийските манастири. — В: П. Мутафчиев. Избрани произведения. Т. 1. С., 1973, 653—678; В. Гюзелев. Очерк върху историята на град Несебър в периода 1352—1452 г. — Г. СУ. Фак. изт. филол., 64, 1972, № 3, 64—66; Chronicon Mesembriae (Бележки върху историята на Българското Черноморие в периода 1366—1448 г.). — ГСУ. Истор. фак., 66, 3, 1975, 147—149.

Той е разгледан подробно в § 1. Особено полезни са изработените от автора две сводни таблици, онагледяващи твърде точно представата за социалния състав на книгописците и поръчителите за периода от края на XII до XIV в. (119—121; 124—128). Разкрито е и приоритетното значение на скрипториите в Търново и светогорските манастири за създаването на книжовна продукция през XIV в. Утвърждаването на Търново като „духовна столица" на българския народ през същия период е обяснено с процеса на централизация на книжовната дейност, който е бил обратнопропорционален на процеса на политическа и феодална разпокъсаност, характерен за XIV в. Тази част от труда натежава още повече, защото е изградена почти изцяло въз основа на данните в домашните извори, предимно приписките, които са особено важни в проучването на социалната функция на книгата. Активното въвеждане на сведенията, съдържащи се в тях, е дало възможност на В. Гюзелев да създаде вярна и пълна представа за проникването на българската книга сред населението. Според него то е един от основните белези за реалните измерения на културния напредък в средновековна България през XIII—XIV в.

В четвъртата глава е разработен и друг много съществен въпрос, свързан с ролята и мястото на библиотеките, възникнали през XIII—XIV в. (§ 2). Липсата на конкретни аналитични изследвания върху него в българската медиевистика и на цялостно или поне на частично запазена българска манастирска библиотека в Света гора са две много сериозни препятствия при всеки опит за реконструкция на средновековното библиотечно дело. Наличният изворов материал дава възможност за разграничаването на два основни типа библиотеки — общи и частни. Посочени са пътищата за формирането и обогатяването на книжовния живот (135—153). Особено активно в тази част от книгата е използван статистическият метод, който се оказва не само полезен, но и необходим при определянето на репертоара на отделните библиотеки и на съотношението между тях и скрипториите. Тук най-ясно проличава новаторският дух в изследването на българската духовна култура, проявен от В. Гюзелев.

Последната глава от монографията — „Знания за света, човека и историята" — в известна степен синтезира постиженията в научното дирене относно въпросите на зараждането и развитието на научно-рационалистичните познания[5]. Материалът тук е обособен в два самостоятелни параграфа. В първия от тях („Зачатъци на научно-рационалистичните познания") е разгледан интересът на българина към всемира чрез използуването на разнообразен, предимно нов изворов материал. Това е позволило на автора да постигне сравнително пълна характеристика на основните сфери на тогавашното светско познание: математика, космография, астрономия и медицина. Отделено е нужното внимание на пътищата, по които античната философия е проникнала сред по-образованите среди на българското общество. Разглеждането на тази много интересна проява на българската духовна култура би могло да бъде допълнено с изясняването на един друг, същностно нов елемент в нея, а именно „християнския хуманизъм", фокусирал в себе си взаимодействието между античното философско наследство и православната догматика, той се превръща в типично явление за цяла средновековна Европа[6]. Отделни страни от него намират своята проява и в България. Паметниците на Търновската философско-книжовна школа стават най-яркият изразител на ренесансовите тенденции на XIV в.[7]

Дълго време скептицизмът на специалистите по отношение на обема на историческата книжнина бе причина за поставянето ѝ в периферията на изследователското поле. Но публикуването на различни новооткрити исторически съчинения, както и конкретното изучаване на част от основните български летописни творби показаха несъстоятелността на традиционното схващане за българското историко-летописно творчество като „бедно и оскъдно"[8]. Преодолял съществуващия скептицизъм, В. Гюзелев напълно основателно в самостоятелен параграф разглежда историко-летописното творчество и историческите знания като една от основните области на българското познание. Показана е висока

---

[5] Ив. Дуйчев. Зараждане на научната мисъл в средновековна България. — Археология, 5, 1963, № 2, 10—15; Рационалистични проблясъци в славянското средновековие. — Истор. преглед, 1963, № 5, 86—100.

[6] Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1966.

[7] Л. Живкова. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., 1980, 71—78.

[8] М. Каймакамова. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. — Истор. преглед, 1976, № 5, 86—96; Старобългарското историко-летописно творчество от средата на IX до началото на XI в. — Год. СУ. Истор. фак., 67, 1982, 35—91; Милтенова А., М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. — Palaeobulgarica, 1983, № 4, 52—73; Стара българска литература. III. Исторически съчинения. Съставителство и редакция Ив. Божилов. С., 1983.

компетентност при разкриването на характера и значението на историко-летописното творчество. Много точно и вярно е схванато, че в него по своеобразен начин са рефлектирали четирите основни категории на средновековното мислене (провиденциализъм, универсализъм, теоцентризъм и финализъм) и са придобивали концентриран вид. Разкрито е също така и двустранното значение на историко-летописното творчество, създадено през XIII—XIV в. Вярно са очертани и новите тенденции в неговото развитие. Отбелязано е значително по-голямото разнообразие в развитието на историческите жанрове по отношение на тези, създадени през периода VII—XII в. Историческите съчинения са обособени в следните жанрове: световни хроники, кратки хроники, исторически разкази, приписки, бележки и надписи с летописен характер. Тази класификация е направена в зависимост от съдържанието на паметниците.

В. Гюзелев разширява представата за разнообразието в българската историческа книжнина и чрез разглеждането на историко-летописните елементи в житийното творчество — особено в създаденото от Патриарх Евтимий. Много точно летописната част от творчеството на видния книжовник е определена като исторически цикъл за възобновяването и укрепването на българската държава при първите Асеновци.

Смея да твърдя, че ако Ив. Дуйчев очерта насоките и тенденциите в изследването на българската средновековна историопис, то обзорът, направен от В. Гюзелев, е най-сполучливият опит в разкриването на нейното действително богатство и разнообразие. Авторът напълно основателно очертава възможността за откриването на нови произведения или на елементи от тях в проучването на сръбската и влахомолдавската литература, както и в редица български исторически творби от XV—XVIII в. (с. 226).

Заключението на книгата синтезира особеностите на българското духовно развитие през периода на развития феодализъм. „То се характеризира с особена интензивност в края на XII и първата половина на XIII в., впоследствие бележи тенденция към упадък главно поради вътрешнополитическата криза и постоянните чужди нашествия и е в процес на възход и обновление през целия XIV в." (с. 229). „Духовното развитие на България в сферата на образованието, книжовността и знанията през XIII—XIV в. е в пълен синхрон с византийското и западноевропейското в тяхното средно равнище. Това е създавало предпоставки при нормални обществено-политически условия за навлизане в обновителния Ренесанс" (с. 233).

Изброяването на положителните страни в книгата на В. Гюзелев би могло да се продължи. Но струва ми се, че и дотук посочените достатъчно ясно очертават нейната висока научна стойност. Всяко бъдещо изследване в областта на културологията на Българското средновековие става невъзможно без използването ѝ. Това определя фундаменталното значение на монографията. Отличното умение на В. Гюзелев да придава плът и кръв на немите исторически свидетелства е превърнало книгата в желано четиво не само за специалистите, но и за по-широк читателски кръг.

ПЕТЪР АТАНАСОВ. БЪЛГАРО-РУСКИ ЛИТЕРАТУРНИ ВРЪЗКИ ПРЕЗ XVII и XVIII в. С., Наука и изкуство, 1986. 166 с.

Българската историко-литературна „Росика" се обогати с една нова публикация — книгата „Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII в." от П. Атанасов, известен и с други свои изследвания в тази област.

Книгата на П. Атанасов е плод на двадесетгодишните му издирвания и историко-библиографски описания на старопечатни руски издания, проникнали в България през епохата на Възраждането и въздействували в една или друга степен върху оформяването на българската книжовност от онова време. Появата ѝ е резултат на стремежа на автора да осветли по-обстойно и по-мотивирано един важен период от общуването на българските книжовници с печатната славяно-руска продукция в навечерието на националното осъзнаване на българския народ и в годините на ранното Българско възраждане.

Възникващата и оформяваща се през XVII и XVIII в. българска ръкописна книжнина, с наченките на внедряване на живата българска реч, намира богати сюжетни извори в печатната проповедническа и нравствено-поучителна литература на гръцки и славяноруски език. За отбелязване е обаче, че в съществуващата по този въпрос българска научна литература предимство в това въздействие е било отдавано на гръцката църковно-религиозна книжнина. Що се отнася до въздействието на староруската книжовна печатна традиция върху българското ръкописно наследство от XVII—XVIII в., за него все още е направено малко по обем и качество. Празнотата в проучването на тази проблематика се дължи на установилото се превратно схващане за оформяването на българската ръкописна продукция от XVII—XVIII в. главно под влиянието на гръцката и сръбската книжнина. Към тези съображения трябва да бъде добавена и недостатъчно задоволителната осведоменост за количеството и характера на руския старопечатен фонд, достигнал до различни краища на българската земя. Липсата на подобна информация е породила погрешното мнение, че по-значителни количества старопечатни славяноруски книги проникват в българските предели едва ли не след втората половина на XVIII в.

Книгата на П. Атанасов започва с „Увод“ (5—11), в който се дава кратък анотиран преглед на българската литература, посветена на българо-руските книжовни връзки през двете столетия — XVII и XVIII. Уводът завършва с констатацията на автора, че проучванията на влиянието на руската старопечатна книга върху българските книжовници се намират все още във фазата на добрите пожелания. Това изоставане според П. Атанасов се дължи и на схващането на някои съвременни български историци за въздържането на българския народ в условията на османското робство от създаване на връзки с Московска Русия, с руската култура и книжовност.

Книгата съдържа 9 глави, насловите на които дават ясна представа за тяхната тематика: I. Иван Федоров и йеромонах Даниил (13—26). II. Руски извори за българските дамаскинари (27—45). III. Граматиката на Мелетий Смотрицки и българските книжовници (46—55). IV. Житие на Алексей человек божи (56—67). V. Заемки от руските печатни книги през XVIII в. (68—76). VI. Повест за падането на Цариград под турците през 1453 г. (77—93). VII. Крепители на българското национално съзнание (94—114). VIII. Поп Пунчо и московските печатни Пролози (115—146). IX. Руски извори за „Неделника“ на Софроний Врачански (147—166).

Изброените наслови на главите свидетелствуват за широкия и разностранен обхват на включената в рамките им тематика, предоставяща в ръцете на изследователя богат фактически материал.

Събраното и грижливо проучено от П. Атанасов фактическо градиво, извлечено от старопечатните руски издания и съпоставено с текстове, намерили място в ръкописната българска традиция, видоизменя и разширява предишната представа относно въздействието на руската старопечатна книга върху българските книжовници от XVII—XVIII в. Наблюденията и констатациите на автора предвижват началото на това въздействие в първата четвърт на XVII столетие. Според него за първа българска датирана книжовна заемка от руски старопечатни книги засега трябва да се смята ръкописният сборник от неделни поучения, стъкмен в Търново в 1626 г. от йеромонах Даниил (с. 13). Поученията са заимствувани от Учителното евангелие от 1569 г. на руския първопечатар Иван Фьодоров и Петър Мстиславец, излязло в гр. Заблудов в Литва. Направената от П. Атанасов съпоставка ясно сочи, че българският преписвач йеромонах Даниил е следвал точно печатния славянски текст на Заблудовското учително евангелие, макар и да се чувствува у него стремеж за разместване и дори за замяна на някои думи, по-трудни за разбиране от българския читател.

Твърде интересна със своите изводи е главата за руските извори на българските дамаскини от XVII в. (близо 40 на брой), в която П. Атанасов аргументирано опровергава утвърдилото се в научната литература мнение за пълната зависимост на тематичния състав на дамаскините от старата българска ръкописна традиция или от гръцки печатни издания и установява техните руски печатни източници — преди всичко пролози. Напълно точно той идентифицира заглавията, съобщава накратко съдържанието на руските старопечатни образци и съпоставя с тях възпроизвеждането им или преводната им преработка в съответните български заимствувани текстове.

Такъв подход към анализа на текстовото съдържание на дамаскините крие в себе си и още един важен момент, правилно отчетен от автора. Точната датировка на печатните руски издания способствува за по-обосновано установяване на хронологичните рамки на написването на един или друг дамаскин. Така например годината на излизането на славяноруския сборник „Скрижали“ (1656) уточнява възможното време на съставянето на Копривщенския дамаскин и го свързва с втората половина на XVII в. Подобна хронологична ориентировка важи и за датирането на Тихонравовия дамаскин, преписан според наблюде-

нието на П. Атанасов от същия руски печатен протограф. Към тях могат да бъдат прибавени и Берлинският, и Григоровичевият дамаскин.

Към списъка на дамаскините със заемки от московските печатни пролози и други издания трябва да бъдат присъединени и Люблянският дамаскин (от края на XVII в.), Луковитският (от същото време), Троянският и Дряновският (със заемки от сборника „Скрижали" е Аджарският от 1686 г. (с. 45).

Според наблюденията на П. Атанасов в българската книжнина от XVII в. могат да бъдат посочени и други заемки от руските старопечатни книги. Обаче и приведените по-горе достатъчно убедително илюстрират непреставащото книжовно общуване между руси и българи през XVII в. и говорят за прякото въздействие на руската културна печатна книжнина.

По думите на П. Атанасов с „Учителното евангелие" от 1616 г., преведено от Мелетий Смотрицки от гръцки език, българските книжовници се срещат твърде рано, наскоро след публикацията му (с. 46). В своите предположения авторът е склонен да стигне до извода за допустимо проникване в българските краища и на полемичните трактати на Мелетий Смотрицки и преди всичко на неговия „Фринос, то есть Плач Восточной церкви" (с авторски псевдоним Феофил Орфолог). Основания за това свое предположение той намира в релацията на софийския католически епископ Петър Богдан от 1640 г. (с. 47). Във „Фриноса" на Мелетий Смотрицки са намерили място цитати от съчиненията на около 140 автори като Сократ и Платон, Ориген, Абен-Езра, Авицена, Петрарка, Саванарола, Еразъм Ротердамски и др. (с. 46). Ако казаното от П. Атанасов намери потвърждение с нови находки, ще получим възможност да установим един твърде интересен факт в процеса на българо-руските културни връзки в зората на Българското възраждане. Засега този въпрос все още очаква по-широко аргументиран отговор.

Към известното вече за съдбата на прочутата „Славенска граматика" на Мелетий Смотрицки в България П. Атанасов добавя някои останали непознати данни и хронологични уточнения (с. 52 и 55).

Преведено от византийски протограф в старата руска книжнина още в XII в., Житието на Алексей човек божи получава широка популярност в българската и сръбската читателска среда и в XVII в. се появява в нова редакция, застъпена в Тихонравовия дамаскин, в Белградския сборник № 106, в Сборник № 115 на Пловдивската народна библиотека и в други сборници и дамаскини (с. 56). Според П. Атанасов най-ранното му заимстване от руските печатни издания в България срещаме в Берлинския дамаскин и в Григоровичевия сборник. Използването на новия славянобългарски превод на Житието в двата дамаскина е помогнало на автора да уточни времето на изготвянето им, което не е могло да предшествува годината на излизането на московския „Анфологион" от 1660 г., от който е било взето житието. Съпоставянето, направено от П. Атанасов, му позволява да заключи, че текстът на Житието на Алексей човек божи в „Златоустовия маргарит", написан в 1767 г. от известния български книжовник Никифор Рилски, не е негов, а е пренесен от московския Пролог от 1735 г. (с. 60, 61). Алексеевото Житие в московските печатни пролози е привлякло вниманието и на дамаскинаря поп Пунчо, поместил го в побългарен вид, с малки добавки и с поправки в словореда, в своя сборник от 1796 г. В стихотворна силабична преработка житието е получило известност в публикацията на Константин Огнянович (Будин, 1833 г.).

В главата „Заемки от руските печатни книги през XVIII век" (68—76) П. Атанасов, изхождайки от известното за българската грамотност и книжовност през XVII и XVIII в., окачествява XVIII в. като един от най-продуктивните в развитието на българската книжовна традиция, обогатена вече и с руското книжовно въздействие. Разширяването на това въздействие той е склонен да обясни и със значителното нарастване на руската печатна продукция през XVIII в.

В обобщителна форма авторът характеризира и количествените резултати от въздействието на славянобългарската печатна книга върху българската в това време. Той стига до заключението, че българските книжовници от XVIII в. са посягали най-много към текстовете в московските печатни пролози. В обсега на това заемане той включва и заглавията на многобройни и разнообразни по своята тематика и съдържание текстове в старопечатни московски и киевопечерски издания, изреждането на които би отнело много място. Главата завършва с констатацията на автора, че с посочените от него многочислени заемки на български книжовници от руските старопечатни книги не се изчерпва всичко, съхранявано в славянската ръкописна сбирка на Народната библиотека „Кирил и Методий".

В шестата глава (77—93) вниманието на П. Атанасов се спира върху твърде популярната в славянското средновековие хронографска „Повест за падането на Цариград под турците" през 1453 г. Съчинена предимно въз основа на записки на съвременници и очевидци, с високи литературни качества, повестта привлича вниманието на читателите още в началото на XVI в. В печатен вид тя се появила като московско издание в 1713 г. Това московско издание

е било използвано и от различни български книгописци. Препис на повестта се появява най-рано в един дамаскин вероятно от втората половина на XVIII в. (№ 334 от Народната библиотека в София (с. 90).

Главата „Крепители на българското национално съзнание“ (94—114) П. Атанасов започва с пожелание за написване на история на руската старопечатна книга в България и за въздействието ѝ върху националното съзвемане на българите. В руските спаропечатни книги будният български читател е намирал вести за славното минало на своя народ още преди появата на Паисиевата „История славяноболгарская“. П. Атанасов загатва дори за възможно проникване на вести за просветителската дейност на славянските първоучители Кирил и Методий, намерили място в „Буквара“ на Иван Фьодоров, излязъл в Лвов в 1574 г. (с добавка „Сказанието“ на Черноризец Храбър във второто, Острожко издание от 1578 г.). Обаче това свое загатване той не допълва с никакви хронологични и фактически посочки (с. 94). В кръга на изворите за славянските просветители, които биха могли да окажат въздействие върху българските книжовници, трябва да бъдат включени и кратките жития на Кирил и Методий в московските печатни пролози, четени от църковните амвони в дните на празниците им — 14 февруари и 11 май.

Сведения за историческото минало на българския народ книжовниците черпели и от четиритомния труд на известния руски писател Димитрий Ростовски, излязъл в периода 1684—1705 г. в печатницата на Киевопечерската лавра.

Доста място е отделено и за прегледа на въздействието върху българската историография на „Синопсиса“ на киевопечерския архимандрит и печатар Инокентий Гизел (1674) и особено на руските преводи на Цезар Бароний (1719) и Мавро Орбини (1722).

Не са отминати и руските източници на „История во кратце о болгарском народе славенском“ от йеросхимонах Спиридон (1792), измежду които П. Атанасов посочва и някои нови (112—113).

Въпреки писаното за известния български книжовник от края на XVIII в. поп Пунчо от редица изследователи на дамаскинската литература неговият сборник от 1796 г. не беше проучен обстойно с оглед на източниците му. Тази празнина е сполучливо запълнена от П. Атанасов, подложил в своята книга поп Пунчовия сборник на изчерпателно изследване, което внася много нови сведения за него. Според автора поп Пунчо при съставянето на своя сборник е разполагал с твърде разнообразен печатен материал, в това число и с московски издания, преди всичко с Пролога, а също и с киевопечерския Синопсис. Общо взето, от московския печатен Пролог поп Пунчо заема 30 слова, поучения и жития, към които трябва да бъдат прибавени и две слова от печатния руски сборник „Маргарит“ (1641). Тези заемки обхващат половината от цялото съдържание на поп Пунчовия сборник. В това отношение сборникът представлява богата и ценна страница в българо-руските книжовни връзки. П. Атанасов не се задоволява само с направените съпоставки, но спира погледа си и върху подбора на четивата, избирани от поп Пунчо с оглед актуалността им за българския читател, а също и върху преводната и редакционната им обработка. С това той става не само регистратор на откритите и съпоставени от него печатни текстове, но и техен коментатор с оглед на българската им редакция. Тематичната инвентаризация на поп Пунчовия сборник значително променя предишната представа за него и го характеризира в нова светлина. В текстовите преработки на поп Пунчо ясно проличава стремежът към приближаване на чуждия текст към българската действителност, издаващ дори опити за преминаване към самостоятелна книжовна творба.

Последната, девета глава (147—166) е посветена на руските извори на „Неделника“ на Софроний Врачански.

Пръв М. Дринов заговаря за израстването на Софроний като книжовник и за чуждото влияние върху него, чиито корени той съзира в двете балкански литератури — гръцката и сръбската. Този възглед си проправи път и у по-късните български автори. Обаче наблюденията на П. Атанасов оборват установилото се в литературознанието мнение. Въздействието на руската старопечатна продукция върху Софроний се откроява достатъчно осезателно още във Видинския му сборник от 1802 г., в който той „преписал“ от московските печатни пролози 43 слова и поучения, към които трябва да бъде прибавена и заемката от Златоустовия печатен московски „Маргарит“ (1641). Наличието на тези пренасяния във Видинския сборник би могло да се превърне в предпоставка за проникване на съответни славяноруски текстове и в покъсния Неделник (от 1806 г.) (с. 149).

Едно по-внимателно съпоставяне на текстовете от Неделника със съдържанието на Заблудовското учително евангелие на Иван Фьодоров от 1569 г. довежда П. Атанасов до извода за съвпадането на редица слова и поучения по тематика и текст. Според пресмятанията му те са 43 на брой (с. 157). Авторът се е потрудил не само да открие присъствието на тези заимствувани текстове, но и да даде характеристика на възприемането и оформянето им от Софроний, както и на творческите му похвати (с. 158). Наблюденията в тази посока заслужават вниманието на нашите

теоретици на превода и могат да сложат начало на изследвания в областта на историята на българския превод, по-точно на неговите първични интуитивни обосновки. П. Атанасов се спира и върху съдържанието на думите „преписва“ и „пренася“ у Софроний, очакващо компетентно разкриване от гледище на теорията на превода. Главата завършва с напомняне на думите на Б. Пенев, че „въпросът за източниците, от които се е ползувал Софроний при съставянето на „Неделника“, още не е изяснен задоволително“. Наистина от времето на казаното от Б. Пенев до днес въпросът за източниците на Неделника е предвижен значително напред от някои български литературни историци, но все още не е доведен до своя край. Според П. Атанасов предстои издиряне на първообразите на 36 слова и поучения, поместени в Неделника (изрично посочени от него). Редом с преведените от гръцки между тях сигурно ще се намерят и заети от руски старопечатни издания (165—166).

В завършека на главата П. Атанасов предлага да бъде значително коригирана досегашната насока при издирването на книжните източници на Неделника, защото не е оправдано един от най-изтъкнатите книжовници от епохата на Българското възраждане да бъде приравнен в преводаческата и адаптационната си практика към един обикновен преписвач. Книжовните трудове на Софроний Врачански и неговият Неделник ни предоставят богат и благодарен материал както по количествени, така и по качествени показатели, набелязани от Петър Атанасов.

И накрая няколко думи за едно досещане на П. Атанасов, неподкрепено с факти, но любопитно и приемливо по своята същност като негово наблюдение. Установявайки известно съзвучие в Предисловието към сборника от 1796 г. на поп Пунчо с Послесловието във Видинския сборник на Софроний от 1802 г., той идва до мисълта за може би някакво внушение от поп Пунчо върху Софроний за стъкмяване на подобен сборник. Тази своя мисъл П. Атанасов косвено извежда от предположението за възможни срещи на Софроний с поп Пунчо във Видин, родното село на когото — Мокреш — се намирало само на 60 километра от Видин. А пък брат му е бил (според местното предание) свещеник в близкото до града село Симеоново. Съобщеното от П. Атанасов естествено не може да бъде прието „на вяра“, макар в него и да може да се долови известно рационално зърно. Но ако се потвърди с по-очевидни доказателства, то ще внесе нов щрих в биографията на Софроний Врачански от дните на затворническото му престояване във Видин.

Такива са съдържанието на книгата на Петър Атанасов и застъпените в нея концептуални тенденции, опиращи се върху свеж конкретен материал, очертаващи под нов зрителен ъгъл проблема за българо-руските книжовни връзки през XVII и XVIII в.

Какви са общите впечатления от тази книга и каква преценка може да ѝ бъде дадена?

В нея е събран, „де визу“ грижливо и компетентно е обгледан обширният и многообразният славяноруски старопечатен фонд, проникнал и запазен в българските земи, упражнил въздействие върху тематичния репертоар на българската книжнина през XVII и XVIII в. Авторът ѝ проницателно е схванал и оценил значителната роля на руската — московска и киевска — старопечатна книга. В обсега на изследователския си поглед П. Атанасов е успял да привлече цяла поредица старопечатни руски издания — първоизточници на съответни български ръкописни творби, незарегистрирани в публикациите на неговите предшественици. А това и количествено, и качествено променя оформилата се в българската литературна историография представа за избора и мястото на старопечатната руска продукция в комплектуването и тематиката на зараждащата се новобългарска книжнина.

Със своите текстуални наблюдения и съпоставки, опрени върху точната датировка на руските старопечатни издания, П. Атанасов е успял документирано да придвижи към по-ранно време наченките на въздействието им на българска почва и да разшири и разнообрази обемните му граници.

За онагледяване на неговите доводи във фактически и хронологичен аспект допринасят и илюстрациите (91 на брой, в това число и факсимилни), предоставящи на читателя на много места възможност за собствени възприятия и съждения.

Правят впечатление внимателната обработка на въвлечения в изследователския процес фактически и библиографски материал и широката осведоменост на автора, образуваща научен фон на неговата книга.

Със своето богато фактическо съдържание, със своите методологически постановки и изводи и главно с устрема на изследователския поглед, простян върху все още недостатъчно позната страна на българо-руските книжовни връзки в навечерието на националния и културния подем на българския народ, книгата на П. Атанасов открива нови перспективи в проучването на културното битие на двата близки славянски народа. Тя е ценен принос в научната литература, посветена на тази многостранна и обещаваща проблематика.

И в заключение няколко препоръки и отделни конкретни бележки с оглед на възможното преиздаване на книгата.

Намирам, че изложението в общите части на главите трябва да бъде дадено в

по-стегнат вид, за да изпъкне за сметка на това главното и съществено, отнасящо се непосредствено към въпроса за книжовните българо-руски връзки. Утежняването на уводните части на главите с подробности, характеризиращи старопечатните руски протографи и литературната им съдба и стойност, допълнени понякога с преразказ на съдържанието им, води до децентриране на изложението и непропорционалност спрямо основния пълнеж на главите. По мое мнение без увреждане на историко-литературните достойнства на книгата биха могли да бъдат намалени по обем, със запазване на най-необходимата информация, сведенията за йеромонах Даниил и неговия сборник (13—15), за изданията на Иван Фьодоров (с. 46), за легендата за Алексей човек божи (доста обширно е извлечението от фабулата, с. 60) и др. С това между отделните дялове на главите ще се постигне съразмерност, обусловена от тематичния им приоритет, и необходимата уравновесеност в цялостната архитектоника на книгата.

Освободеното по този начин място в книгата би могло да бъде запълнено с по-обстоен езиков (лексикален, фразеологичен и стилистичен) анализ на българските текстове и с проследяване на преводаческите и адаптаторски похвати на едновремешния книжовник. А това ще разшири и задълбочи вече направеното от П. Атанасов и ще издигне книгата му на по-изискано изследователско равнище.

Необходимо е също всички заглавия на руските старопечатни издания, споменавани в текста, да бъдат дадени в оригиналната им славяноруска редакция, което ще даде възможност за точното им цитиране от литературните историци. Читателят литературовед и историк ще бъде значително улеснен и от подробни показалци на личните имена и заглавията на старопечатните издания и ръкописите.

Желателно е при ново издание на книгата да бъдат отстранени допуснатите в нея езикови, правописни и печатни грешки от различно естество. Ще посоча само някои от тях. Името на бележития първопечатар Федоров, понякога погрешно изговаряно като *Федóров*, в българска транскрипция се предава като *Фьодоров*. Утвърдилото се в последно време в българската научна литература название на прочутата *Киево-печерска* лавра — *Киевопечорска*, с *о* вместо църковнославянско *е*, решително и завинаги трябва да бъде изоставено (с. 74 и др., срв. също *киевопечорски*, с. 121, 122 и др.). Срещат се и някои досадни недоглеждания като *Нил Серски* вместо *Сорски* (с. 29, 30, 32); *Евгения Львовна* вместо *Евгения Львова* (с. 118, 119) и др. Някои местни имена са дадени в падежна форма вместо именителна: *Рахманове* вм. *Рахманов* (с. 18), *Еве* вм. *Евью* (с. 18). Печатни и граматически грешки се срещат и в много църковнославянски и руски думи и цитати.

Всичко казано обаче се отнася до външното оформяване на текста и не подценява и не намалява научните достойнства на книгата на П. Атанасов, появата на която в поредицата на българската „Росика“ трябва да се приветствува като творчески влог. Към нея неминуемо ще се обръща всеки, когото занимават и вълнуват проблемите на българо-руските културни връзки, осезателно изявени в руското книжовно влияние в българската ръкописна традиция през XVII и XVIII столетие.

Николай Дилевски

БИБЛИОГРАФИЯ

ПУБЛИКАЦИИ ПО СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА ИЗЛЕЗЛИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ВТОРОТО ШЕСТМЕСЕЧИЕ НА 1985 г.

КНИГИ

А в р а м о в а, Ана. Праистория, античност и средновековие на Пловдивския край. Указ. на лит. Ред. Вълo Декало. Пловдив, Нар. библ. „Ив. Вазов", 1985. 223 с.

Именен, геогр. показ.

А н д р е е в, Йордан. Семинариум по средновековна българска история. Помощни исторически дисциплини. [Учебник за студентите от Великотърновския унив. „Кирил и Методий"]. 2. прераб. и доп. изд. Велико Търново, Великотърновски унив. „Кирил и Методий", 1985. 173 с. с табл.

1 изд. 1979 г. Офс. изд.

Библиогр. след отделните раздели.

Б а н с к и художествен център. [Каталог]. Състав. Атанас Божков. Ред. Елена Генова, Лидия Влахова. С., Бълг. художник, 1985. 85 с. с цв. ил.

Библиогр. с. 80. Съд. и „Живописната школа в Банско и нейният исторически развой" от Атанас Божков и др.

Б е л е ж и т и търновци. Авт. Цв. Генчева, Тод. Драганова, Йорд. Димитров. Състав. Тод. Драганова. С., БЗНС, 1985. 419 с., 36 л. портр.

Биогр. и библиогр. справка за дейци, родени, живели и работили във Велико Търново от XII до XX в.

Посвещава се на 800-год. от въстанието на Асен и Петър, освобождаването на България от византийско иго, обявяването на Търново за столица XII—XIV век и възобновяването на българската държава.

Б о е в а, Людмила. Проблемы русской литературы XI—XVIII веков. [Учебно помагало за студенти] 2. прераб. и доп. изд. С., Наука и изкуство, 1985. 378 с.

Библиогр. под линия.

Б о ж и л о в, Иван. Фамилията на Асеневци (1186—1460). Генеалогия и просопография. С., БАН, 1985. 504 с., 13 л. ил., табл.

Библиогр. с. 492—502.

Кн. е посветена на 800-год. от въстанието на Иван Асен, Петър и Калоян и възобновяването на българската държава.

Б о ж к о в, Атанас. Банската художествена школа и нейният исторически развой. Осн. доклад за научния симпозиум „Бански художествен център", Банско, 26—28 септ. 1985 г. Благоевград, печ. на ОНС, 1985. 33 с.

Офс. изд.

Б о ж к о в, Атанас. Търновска средновековна художествена школа. [Монография]. С., Наука и изкуство, 1985. 267 с. с ил.

Рез. на рус., англ., фр. ез. Показалци.

В е л и к о Т ъ р н о в о 1185—1985. [Сборник статии и науч. съобщения]. Състав. Тод. Драганова. Под ред. на Ник. Ковачев. С., ОФ,1985. 472 с., 24 л. ил., портр. и факс. (Окр. истор. музей — Велико Търново).

Посвещава се на 800-год. от въстанието на Асен и Петър.

В е л и к о Т ъ р н о в о 1185—1393. Библиогр. указ. Състав. Марин Ковачев и др. Ред. Ат. Попов. Велико Търново, Окр. библ. „П. Р. Славейков", 1985. 135 с.

Офс. изд.

Именен, предметен и топографски показалец.

Г л у ш к о в а, Бориславa и др. Велико Търново 1492—1980. Каталог на документи. Отг. ред. Георги Плетньов. Велико Търново, Дир. Окр. държ. арх., 1985. 160 с. с факс.

Офс. изд.

Рез. на рус., фр. ез., именен, географски показалец.

Грънчаров, Кирил. Роженски манастир — Мелник. [Снимки Димо Димов]. Ред. Лиляна Бакалова. С., Септември, 1985. 15 отд. цв. л. снимки в папка.

Паралелен текст на рус. и нем. ез.

Гуревич, Арон Я. Проблеми на средновековната народна култура. [Изследване]. Прев. [от руски] Антоний Димитров, Христо Влахов. [Встъп. студия от Тодор Ив. Живков]. С., Наука и изкуство, 1985. 376 с. (Библ. теория и история на световната култура).

Демина, Евгения И. Тихонравовский дамаскин — болгарский памятник XVII в. Исследование и текст. Ч. 3. Тихонравовский дамаскин как памятник книжного болгарского языка XVII в. на народной основе. Отв. ред. Дора Иванова-Мирчева. С., БАН, 1985. 264 с. с к.

Джурова, Аксиния и др. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. Авт. Аксиния Джурова, Красимир Станчев и Марко Япунджич. С предг. от Иван Дуйчев и встъп. студия от Жозе Рюискар. С., Свят, 1985. 464 с. с ил., табл., факс.

Офс. изд. Паралел. текст на итал. ез. Прев. Умберто Риналди. Съд. и Албум на водни знаци от датираните ръкописи; Албум на типовете разлиновка; Палеографски албум. Рез. на англ. ез. Именен, географски, предметен показалец.

Дуйчев, Иван. Образуването на Втората българска държава. С., София-прес, 1985. 80 с.

Изд. и на нем., фр., англ. ез.

Дуйчев, Иван. Пътеки от утрото: Очерци за средновековната българска култура. С., Отечество, 1985. 255 с. с ил.

И на вси словене книга да четат. [Сборник материали за Кирил и Методий]. Състав. Боян Попстефанов Смилов, Цветана Живкова Павлова. Под. общата ред. на Тодор Събев, Николай Цв. Кочев. С., Синодално изд., 1985. 192 с.

По случай 1100-год. от смъртта на Методий.

Иванова, Живка и др. 800 години от въстанието на Асен и Петър и възстановяването на българската държава. Препор. библиогр. указ. Русе, Окр. библ. „Л. Каравелов", 1985. 16 с.

Офс. изд.

Изследвания по кирилометодиевистика. [Сборник] (Състав. Ангелина Ц. Игнатова и Красимир С. Станчев). Ред. Уляна Раднева. С., Наука и изкуство, 1985. 272 с.

Икономова, Живка, Ана-Мария Тотоманова, Иван Добрев. Старобългарски език за XI клас на НГДЕК. С., Народна просвета, 1985. 156 с.

Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. Първи полско-български сборник. Ред. колегия А. Бартошевич и др. Състав. Цветана Ралева, Сергей Иванов. С., СУ „Климент Охридски", 1985. 300 с. с табл.

Офс. изд.

Съвм. изд. на Фак. по слав. филологии на СУ „Климент Охридски" и Фак. по русистика и приложно езикозн. на Варшавския университет.

Крайчев, Иван. Средновековни накити от Ямболски окръг (снимки Стоян Киров. Ред. Райна Заимова). С., Септември, 1985. 12 с. и текст, 8 отд. цв. л. снимки в папка.

Паралел. текст на рус., нем., англ. ез.

Културата на средновековния Търнов. [Сборник материали от] науч. сесия, посветена на 800-год. от възстановяването на бълг. държава. Велико Търново, окт. 1985. Под ред. на Ат. Попов, Вел. Велков. С., БАН, 1985. 216 с. с ил., факс.

Библиогр. под линия.

Петров, Петър Христов. Възстановяването на българската държава. 1185—1197. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1985. 390 с.

Рез. на рус., англ., фр. ез.

Именен, географски показалец.

Плиска-Преслав. Проучвания и материали. Т. 4. Укрепителните съоръжения на Плиска и Преслав (Отг. ред. Дим. Овчаров). С., БАН, 1985. 224 с. с ил., 2 л. сх.

Попов, Атанас. Търновска Велика лавра. [Албум]. Фотогр. Ал. Панов, Огнян Борисов. С., Септември, 1985. 56 с. с ил.

Паралел. текст на рус., англ., фр. ез.

Прашков, Любен. Български икони. Развитие, технология, реставрация. [Изследване]. С., Септември, 1985. 216 с. с репрод.

Рез. на англ. ез.

Рошковска, Анна А. и Лиляна И. Мавродинова. Стенописни орнаменти (Ред. Валентин Ангелов). С., БАН, 1985. 440 с. с ч.-б. и цв. ил. (Бълг. академия на науките. Инст. за искуствознание. Бълг. художествено наследство).

Средновековният Червен. [Изследване]. Т. 1. Цитаделата на града. Авт. Виолета Димова и др. Отг. ред. Стамен Михайлов. С., БАН, 1985. 290 с. с ил., 5 л. цв. ил.

Библиогр. под линия; рез. на рус., фр. ез.

Станчев, Красимир. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. [Изследване] (ред. Румен Евтимов). С., Народна просвета, 1985. 116 с. (Пор. „В света на литературата").

Библиогр. с. 109—114.

Стойнев, Анани. Светогледът на прабългарите. [Моногр.]. С., БАН, 1985. 178 с.

Рез. на рус., англ. ез. Библиогр. с. 160—169.

Търновска книжовна школа. Т. 4. Културно развитие на българската държава. Краят на XII—XIV в. [Доклади от] IV межд. симпозиум Велико Търново, 16—18 окт. 1985. Ред. колегия Анг. Давидов и др. С., БАН, 1985. 432 с. с ил.

Текст и на рус., англ., нем. ез. Библиогр. под линия.

Царствуващият град Търнов. Археологически проучвания. Състав. Атанас Попов, Йордан Алексиев. Отг. ред. Петър Петров. С., Наука и изкуство, 1985. 255 с. с ил., пл.

Авт. Атанас Писарев и др.

Посвещава се на 800-год. от въстанието на Асен и Петър и възобновяването на българската държава. Засяга въпроса за мястото и ролята на Търновград в развитието на културния живот на България през XII—XIV век.

Цонев, Беньо. История на българския език. Т. 3. Б. Специални части. Ред. колегия Хр. Първев и др. С., Наука и изкуство, 1985. 560 с. с раздр. паг., 2 л. к.

Фототипно изд. на кн. от 1937 г. Библиогр. с. 501—505; Именен, предметен показалец, състав. от Стоян Стоянов.

Юхас, Петер. Тюрко-българи и маджари. Влияние на тюркско-българската култура върху маджарите. [Изследване]. Прев. от унг. ез. Димо Боляров и др. С., БАН, 1985. 456 с.

Библиогр. под линия; рез. на рус., фр. ез.

СТАТИИ
В СПИСАНИЯ, ВЕСТНИЦИ И СБОРНИЦИ

Алексеев, Анатолий А. Цитаты из Песни песней в славянской письменности.— Старобълг. лит., 18, 1985, 74—92.

С библиогр.

Алексиев, Йордан. Бронзов кръст — енколпион от Търновград. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 232—234.

Алексиев, Йордан. Каменоделство и каменна пластика в Търново. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 94—107.

Алексиев, Йордан. Манастирът при лобната скала. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 103—105.

Алексиев, Йордан. Мраморен релеф от Царевец. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 215—217.

Алексиев, Йордан. Образованието на столичното население. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 360—365.

Ангелов, Боню. Полски историк от XV век за делото на Кирил и Методий. — Антени, № 13, 27 март 1985, с. 7.

Ангелов, Димитър. Българинът в онази епоха. — Народна култура, № 44, 46; 1, 15 ноем. 1985.

800 години от възстановяването на българската държава.

Ангелов, Димитър. Дълбокият смисъл. — Зем. знаме, № 274, 15 ноем. 1985. 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Ангелов, Димитър. Значителен исторически връх, отправна точка към бъдещ възход. — Раб. дело, № 301, 28 окт. 1985.

Ангелов, Димитър. Какви сме ние. 20 октомври — Ден на българската държава. — Поглед, № 42, 21 окт. 1985, с. 5.

Ангелов, Димитър. Картина, рисувана с доказателство.— Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Ангелов, Димитър. 1100 години от смъртта на Методий.— Векове, 1985, № 6, 82—85.

Информация за научни срещи във Виена, Мадрид, Москва и Митвиц (ФРГ).

Ангелов, Никола. Царският дворец и патриаршията на Царевец. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 43—63.

Ангелов, Чавдар. За някои романски влияния в архитектурата на Втората българска държава. — Музеи и памет. култ., 1985, № 3, 24—27.

Андреев, Йордан. Две хронологически изправки към епохата на цар Иван Александър: кога Иван Александър е стъпил на българския престол и през коя година се е състоял съборът против богомилите и евреите.—В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 302—309.

Андреев, Йордан. И се възцариха Асеневци. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Антонова, Вера и Дочка Владимирова. Връзките на средновековния град Шумен със столицата Царевград-Търнов през XIII—XIV век (Общ обзор). — В: Велико Търново 1185—1985. С., 1985, 47—57.

С библиогр.

Байчева, Малина. Проблемът за светския подвиг на героите в „Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак и „Житие на Стефан Пермски" от Епифаний Премъдри.— В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 41—63.

Бакалов, Георги. Въстанието на Асеневци и възобновяването на българската държава. — Ново време, 1985, № 10, 66—76.

Бакалов, Георги. Освободителното движение на българите в 1185 година и неговото историческо значение. — Фил. мисъл, 1985, № 12, 85—92.

С библиогр.

Банков, Трифон. Историята в българската писмена култура от IX—X век и старобългарските епиграфски паметници. — Старобълг. лит., 18, 1985, 178—183.

С библиогр.

Бахчеванов, Светлозар. Спомени от вековете. — Кооп. село, № 267, 15 ноем. 1985.

Седем века от въстанието на Асен и Петър.

Бешевлиев, Веселин. Българо-византийските отношения при Симеон в едно съчинение от 1746 г. — Векове, 1985, № 4, 46—49.

Боева, Людмила. Тырновская литературная школа и великие четьи-минеи митрополита Макария. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 64—75.

Божилов, Иван. Асеневци и България. — Поглед, № 44, 4 ноем. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Твърдина на род и държава".

Божилов, Иван. Асеневци и възобновяването на българската държава. — Младеж, 1985, № 10, 25—27.

Божилов, Иван. Българските Асеневци в световната история. — Труд, № 179, 180, 31 юли, 1 авг. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „България е свободна, тя не може да бъде унищожена".

Божков, Атанас. Блясъкът на Търновската художествена школа. — Народна култура, № 42, 18 окт. 1985, с. 3.

Божков, Атанас. За някои изображения на Кирил и Методий в изкуството на Чехословакия. — Изкуство, 1985, № 6, 44—51.

Божков, Атанас. Като най-устойчива духовна валута. Българската икона в Мюнхен и Реклингхаузен. — Отеч. фронт, № 12231, 27 септ. 1985.

Божков, Атанас. Ктиторски портрети. Почетното място на ктитора в българското изкуство през XIII—XIV в. — Дарители, 1985, № 2, 32—35.

Божков, Атанас. Плетеници от магия и изящество. Образци на ръкописния орнамент. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Босилков, Светлин. Дърворезбени иконостасни двери с живописвани изображения. Късносредновековни паметници. — Пром. естетика. Декор. изкуство, 1985, № 5, 11—17.

Рез. на рус., англ. ез.

Босилков, Светлин. Съдбата на търновградското златарство (към 800-год. от възобновяването на българската държава).—Пром. естетика. Декор. изкуство, 1985, № 6, 1—5.

Рез. на рус., англ. ез.

Ботов, Кирил. Редки изображения на Търновската сграфитокерамика. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 132—142.

Библиогр. под линия

Буюклиев, Иван. Следите от Кирило-Методиевата традиция в старополски. — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. I пол.-българ. сборник. С., 1985, 5—57.

С библиогр.

Бычков, Виктор В. Эстетические аспекты в трудах Дионисия Александрийского. — Старобълг. лит., 18, 1985, 42—46.

Вацов, Спас. Град с много голяма важност. Прев. от сърбохърв. Магдалена Михайлова. — София, 1985, № 12, 5—7.

Кратки бележки за историята на гр. София от средните векове до 1878 г.

Великов, Ангел. Достоен дар за юбилея. — Раб. дело, № 285, 22 окт. 1985.

Музеят „Велико Търново — столица на България през XII—XIV в."

Великов, Ангел. Светиня, зов, вдъхновение. . . — Раб. дело, № 319, 15 ноем. 1985.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Венедиков, Иван. Живата връзка. — Отечество, 1985, № 19, 17—18.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Въжарова. Живка. Търновските старини през погледа на руските очевидци. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 195—214.

Вълков, Васил. Бъдете преблагословени, о вий, Методий и Кирил, светци на българското племе, творци на наший говор мил. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 9—10.

Вълов, Вълo. Духовният живот в Бдинската област през Средновековието. — Червено знаме (Видин), № 117, 3 окт. 1985.

75 години музейно дело във Видинския край.

Вълчанов, Антон. Духовен титан и безкръвен мъченик за църква и народ. — Църк. вестник, № 11, 11 април 1985, 7—8.

Слово, произнесено на 20. I. 1985 г. в Париж, по случай честуване паметта на св. Патриарх Евтимий.

Вълчанов, Славчо. Свещената Кирило-Методиевска книжовна традиция и българските книжовници през XV—XVI век. — Църк. вестник, № 31, 2 дек. 1985, с. 5.

Вълчанов, Славчо. Уводът на Пространното житие на св. Методий (Характер и идеи). — Духовна култ., 1985, № 6, 5—12.

Гаджев, Владимир. Звучи „Аз, буки, вяди". — Антени, № 51, 18 дек. 1985, с. 16.

Трикантарий за бас, смесен хор и оркестър от Тодор Григоров-Терес.

Генова, Златка. История на проучванията [на старопрестолния град Търнов].— В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 9—24.

Георгиев, Павел. Манастирската църква при с. Равна, Провадийско. — Изв. Нар. музей — Варна, 21, 1985, 71—98.

Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Георгиева, Елена. Към характеристиката на черковнославянското влияние при изграждане на новобългарския книжовен език. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 142—148.

Георгиева, Румяна и Теменужка Петрова. Великото тайнство на истината и простотата. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Георгиева, Соня. Паметници във Велико Търново, свързани с предания и легенди, и резултати от техните проучвания.—В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 318—326.

Горазд, архимандрит. Българската църква и борбата с византийското владичество. — Отечество, 1985, № 19, 19—20.

Горазд, архимандрит. Отечество. — Отечество, 1985, № 17, 26—27.

Исторически и смислов развой на думата „отечество" според старите български ръкописи.

Горазд, архимандрит. Патриарх Евтимий. — Турист, 1985, № 10, 4—15.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия.

Горина, Людмила В. Второе болгарское царство и культура Тырновского периода в творчестве Марина Дринова. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 341—345.

Грашева, Лиляна. Великий славянский просветитель Мефодий. — Обзор, 1985, № 72, 3—7.

Грозев, Гр. П. Ктиторите — радетели за българщината. — Църк. вестник, № 12, 22 април 1985, 3—4.

Гюзелев, Васил. Ново сведение за средновековната история на България и за Кирил Философ. — Истор. преглед, 1985, № 9—10, 84—86.

„Световна хроника" (mago mundi) на баварския книжовник от XV век Леонхардт Хефт.

Гюзелев, Васил. Социалният образ на средновековното книголюбие. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Давидов, Ангел. Вторият златен век. — Народна младеж, № 269, 15 ноем. 1985. По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Дамянова, Мария. Към въпроса за местоположението на Теодосиевия манастир. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 334—340.

Данчев, Георги. Агиографско-панегиричното наследство на Евтимий Търновски — извор на сведения за дейността на Асеневци. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 9—18.

Данчев, Георги. Възхвала на Кирил. Находка в папския ориенталски институт в Рим. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 11, окт. 1985, с. 7.

Делян, Димитър. Най-царственият град на българите [Търново]. — Бълг. воин, 1985, № 9, 2—3.

Денев, Иван. Омилетични похвати в проповедническото дело на Йоан Екзарх. — Духовна култ., 1985, № 12, 17—27.

Джонов, Боян. Един отзвук на „Беседа против богомилите" [от Презвитер Козма] в Германия [„Посланието" от Лорш]. — Старобълг. лит., 18, 1985, 167—171.

Димитров, Божидар. Произходът на Асеновци. — Родолюбие, 1985, № 10, 18—32.

Димитров, Илчо. Да ценим, да браним миналото си, да вграждаме народните традиции в утрешния ръст на България. Доклад, [изнесен във Велико Търново на тържественото честуване на 800-год. от въстанието на Асен и Петър и възстановяването на българската държава]. — Раб. дело, № 321, 17 ноем. 1985, с. 2.

Димитрова, Димитринка. Космогоничната легенда за Тивериадското море и старобългарската апокрифна традиция. — Старобълг. лит., 18, 1985, 184—192. С библиогр.

Динеков, Петър. Методий — бележит славянски просветител.— Сп. БАН, 1985, № 5, 74—78.

Динеков, Петър. Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов. — Старобълг. лит., 18, 1985, 21—29.

Дмитриев, Лев. Славянска културна столица. [Велико Търново. Прев. от рус.]. — Антени, № 46, 13 ноем. 1985.
800 години от въстанието на Асен и Петър.

Добрев, Иван. Кирило-Методиевите ученици през първите години след пристигането им в България (886—893). — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 129—160.

Долмова, Мария. Златарството в Търнов. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 83—93.

Долмова, Мария. Изкуството в средновековно Търново. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 196—214.

Дончева, Емилия. Панорама на важни исторически събития. — Веч. новини, № 268, 17 ноем. 1985.
По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия.

Дончева-Панайотова, Невяна. Руският илюстриран летописен свод от XVI век за Григорий Цамблак. — Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 76—84.

Дончева-Петкова, Людмила. Древноруски кръстове-енколпиони от България. — Археология, 1985, № 1, 45—57.

Дочев, Константин. Монетосечение и монетно обръщение в Търново в периода 1185—1393 г. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 143—153. Библиогр. под линия.

Дочев, Константин. Монетосечението на търновските владетели. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 68—73.

Драгова, Надежда. Асеневци в книжната памет. — Лит. фронт, № 44, 31 окт. 1985, с. 6.

Драгова, Надежда. Жанрова трансформация на Евтимиевото житие за света Петка Търновска през XVI—XVIII век. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 85—101.

Дуйчев, Иван. Българската държава — дърво с дълбоки и здрави корени. — Труд, № 268, 15 ноем. 1985.
800 години от въстанието на Асен и Петър.

Дуйчев, Иван. Съзнание за приемственост. Политическото и културно родство с Първата българска държава — господствуващ мотив през цялото съществуване на Търновската България. — В: За буквите. Кирилометодиевски вестник, № 11, окт. 1985, с. 3.

Дуйчев, Иван. Художествени произведения като извори за исторически събития. — Старобълг. лит., 18, 1985, 30—36.

Дунков, Димитър.Някои езикови особености в текста на Шестоднев и Небеса [от Йоан Екзарх]. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 82—85.

Дунков, Димитър. Супрасълският сборник и етапите в развитието на преславската редакция на старобългарските книги. — Език и лит., 1985, № 5, 11—20.

С библиогр.

Елевтеров, Стефан. Хазарската мисия на Константин-Кирил. — В: Изследвания по кирило-методиевистика. С., 1985, 216—253.

Жечев, Константин. Признание за духовна самобитност. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Заимов, Йордан. И беше по род българин. — Лит. фронт, № 31, 1 авг. 1985, с. 7.

Заимова, Рая. Българо-византийски общувания в западноевропейската художествена литература през XVI в. Мотивът за цар Ватран и рицаря Руджеро. — Лит. мисъл, 1985, № 10, 85—90.

Златанова, Румяна. Значителен научен форум в чест на Методий в Западна Европа. — Език и лит., 1985, № 5, 120—123.

Информация за международен симпозиум във ФРГ, гр. Регенсбург, април 1985 г.

Златанова, Румяна. Хрониката на Симеон Логотет и отношението ѝ към реформата на Търновските книжовници. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 204—222.

Иванов, Петър. Велико Търново през XII—XIV век. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 58—67.

С библиогр.

Иванов, Сергей. Формирование сербской редакции древнеболгарского литературного языка с точки зрения теории языкового контакта. — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици и литератури. I пол.-балг. сборник. С., 1985, 157—169.

Иванова, Вася. Проблеми на авторството на „Похвално слово за Кирил и Методий". — Palaeobulgarica, 1985, № 4, 103—111.

Иванова, Еля. Еволюция на собствено-етническите названия на българите [XV—началото на XVIII век]. — Балг. етнография, 1985, № 4, 3—10.

Рез. на рус., англ. ез.; с библиогр.

Иванова, Климентина. Идея на сътворението. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Иванова, Климентина. Похвално слово за първомъченик Стефан от Григорий Цамблак. — Старобълг. лит., 18, 1985, 93—106.

Иванова-Мирчева, Дора. Из историята на българския книжовен език до Възраждането. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 105—111.

Илчев, Петър. Константин-Кириловата азбука и византийското писмо. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 61—73.

Илчев, Петър. От какво зависи видът на глаголическите буквени начертания. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 74—95.

Йорданова, Таня. Наследство и приемственост. Старобългарските традиции в изкуството и културата на Втората българска държава. — Народна младеж, № 198, 22 авг. 1985.

Кабакчиев, Кирил. Библейската алюзия — важен фактор при интерпретиране на старобългарската литература (Върху материал от „Житие на Стефан Дечански" от Григорий Цамблак). — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 198—203.

Кабакчиев, Кирил. Към семантико-идеологичната и стилистичната интерпретация на „Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 87—98.

Казански, Никола Рачев. Един голям българин — Епископ Филип Станиславов (Към 310-годишнината от кончината му). — Църк. вестник, № 23, 11 септ. 1985, 6—8.

Калев, Димитър. Начало на славянското богослужение. — Църк. вестник, № 11, 11 април 1985, 5—6.

Калев, Димитър. Свети Методий—книжовник. — Църк. вестник, № 21, 22 юли 1985, 4—6.

Калиганов, Игорь И. Несколько соображений о методике изучения болгарско-сербско-русских средневековых литературных связей. — Старобълг. лит., 18, 1985, 58—73.

С библиогр.

Калиник, Врачански митрополит. Светите братя Кирил и Методий в богослужебната традиция на българската православна църква. — Църк. вестник, № 24, 21 септ. 1985, 3—5.

Камбуров, Виктор Д. Мисията на св. Кирил-Константин Философ при хазарите. — Духовна култ., 1985, № 8, 7—13.

Квинто, Лидия. Стеатитова икона на Богородица с Младенеца от Търновград. — Археология, 1985, № 2, 45—53.

Рез. на фр. ез.; с библиогр.

Кенанов, Димитър. Полихроний Агапиевич Сирку (Сирков) — виден историк на старата българска литература. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 110—123.

С библиогр.; към 130-год. от рождението и 80-год. от неговия жизнен край.

Кенанов, Димитър. Симеон Метафраст и Търновската книжовна школа. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 26—36.

Кирил, архимандрит. Просветното дело на св. Братя Кирил и Методий в проповедите на руски духовници по време на Освобождението. — Духовна култ., 1985, № 8, 1—7.

Киров, Димитър. Възгледът на св. Климент Охридски за злото. — Духовна култ., 1985, № 11, 16—26.

Киров, Димитър. Защита на докторска дисертация в Духовната Академия. [За докт. дисертация на з. д. к. проф. к. б. Тодор Събев Тодоров].— Църк. вестник, № 30, 22 ноем. 1985, 5—7.

Киров, Димитър. Нравствени ценности в „Панонските легенди". — Духовна култ., 1985, № 7, 18—24.

Киров, Димитър. Художник на славянската писменост (За св. Патриарх Евтимий). — Църк. вестник, № 22, 2 септ. 1985, с. 7.

Кискинова, Маргарита. Йосиф Симоний Асемани за живота и делото на Кирил и Методий. Някои аспекти на Кирило-Методиевата проблематика в западноевропейската историография от VII—XVIII в. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 74—86.

С библиогр.

Князевская, О. А. К вопросу об определении времени написания древнеславянских рукописей. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 56—58.

Ковачев, Николай. Върху личните имена на търновградчани през вековете. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 96—113.

С библиогр.

Ковачев, Николай. Върху монашеските имена в Търновград и Търновска епархия. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 241—246.

Ковачев, Николай. Историко-ономастични податки върху езиково-етничната принадлежност на населението в Търнов през XII—XIV век. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 154—157.

Коев, Тотю П. По пътя към държавна и църковна независимост. — Духовна култ., 1985, № 11, 1—12.

По случай 800 години от въстанието на Асеневци.

Кожухаров, Стефан. Тах Андрей — един незабелязан химнописец от XVI век. — Старобълг. лит., 18, 1985, 150—160.

Коледаров, Петър. Българите и държавата им в средновековните карти. — Патриот, 1985, № 12, 44—45.

Константинов, Петър. Историческият принос на Асеневци. — Наука и техн. за младежта, 1985, № 11, 20—25.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Константинов, Петър. Мирните завоевания на Асеневци. — Отеч. фронт, № 12252, 28 окт. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Константинова, Величка. Скалният надпис от с. Крепча, Търговищки окръг. Езикови [и палеографски] бележки. — Год. СУ. Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 86—89.

Костова, Красимира. Ритмични структури в Кирило-Методиевите преводи. — Palaeobulgarica, 1985, № 4, 79—90.

Коцева, Елена. Два ръкописа от библиотеката на Бачковския манастир [Требник на поп Оливер и сборник от XVI в.]. — Старобълг. лит., 18, 1985, 161—166.

С библиогр.

Кочев, Николай. Предхристиянски вярвания и обреди в източното християнство. — Бълг. фолклор, 1985, № 4, 28—44.

Рез. на англ. ез.; с библиогр.

Кочев, Николай. Търновската книжовна школа в контекста на културния кипеж във Византия и на Запад през XIV век. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 278—294.

Кръстанов, Трендафил. Неизвестен препис от първия превод на славянски език от Константин Философ — св. Кирил в българския ватикански палимпсест от X—XI век. — Църк. вестник, № 17, 11 юни 1985, 6—7.

Кръстев, Ангел. Денят на св. Кирил и Методий преди Освобождението. — Църк. вестник, № 9, 21 март 1985, с. 8.

Куев, Куйо. Образът на цар Асен I в полската литература и в българската възрожденска драматургия. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 124—129.

Куев, Куйо. Съдбата на Мануиловия изборен апостол [от XIII век]. — Старобълг. лит., 18, 1985, 117—119.

Кузев, Александър. Ара Маргос на 60 години. — Изв. Нар. музей — Варна, 21, 1985, 161—165.

Творческия път на археолога. Съд. и библиография на трудовете му.

Лазаров, Иван. Пророческото сказание на българския книжовник Пандех като исторически извор. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 310—317.

Лалев, Иван. Следа от Ловчанския сборник XV—XVI век. — Заря на ком. (Ловеч), № 77, 27 юни 1985.

Лалева, Таня. Възникване, развой и съвременно състояние на научния интерес към делото на Кирил и Методий. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 5—45.

С библиогр.

Лалева, Таня. Приписка с тайнопис [от хаджи Сава и брат му Иван, 1856 г.] в Севастияновия сборник [от XIII или XIV в.]. — Език и лит., 1985, № 5, 111—115.

Литаврин, Геннадий Г. Два етюда о востании Петра и Асеня. — Etudes balk., 1985, № 4, 12—24.

С библиогр. 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Литаврин, Геннадий Г. Место первого болгарского царства в истории средневековой Европы. — В: Юбилеен сборник в чест на акад. Димитър Косев. С., 1985, 34—39.

Литаврин, Геннадий Г. Становление Второго Болгарского царства и его международное значение в XIII столетии. — Etudes balk., 1985, № 3, 17—26.

С библиогр. 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Лихачов, Дмитрий. От океана до Илирик. — В: За буквите. Кирило-методиевски вестник, № 11, окт. 1985, с. 11.

Логачев, Константин И. Вклад ученых петербургского-петроградского-ленинградского университета в разработку кирилло-мефодиевской проблематики. — Palaeobulgarica, 1985, № 4, 6—29.

Маджуров, Николай. Мисионерското дело на св. Кирило-Методиевите ученици в България. — Духовна култ., 1985, № 12, 5—16.

Матанов, Христо. Кой е бил деспот Константин от миниатюрите на Лондонското евангелие. — Истор. преглед, 1985, № 7, 47—56.

С библиогр.

Мечев, Константин. Българска средновековна културно-историческа летопис. — Проблеми на култ., 1985, № 6, 110—117.

С библиогр. 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Мечев, Константин. Византинизмът и Кирило-Методиевото дело (Към постановката на въпроса). — Църк. вестник, № 20, 11 юли 1985, 3—4.

Мечев, Константин. Време на самобитно икономическо мислене и практика. — Икон. живот, № 43, 23 окт. 1985, с. 3.

Мечев, Константин. Държава и власт по „бащино право". — Учит. дело, № 35, 28 авг. 1985, с. 8.

Мечев, Константин. Единство в преценките на средновековните извори. За пределите на България при цар Иван Асен II. — Нар. армия, № 11146, 1 ноем. 1985.

Мечев, Константин. Калояновият златопечатник.— Веч. новини, № 268, 17 ноем. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия.

Мечев, Константин. Отломки от далечно време. Връзките между София и Търново през XII—XV век. — Веч. новини, № 252, 27 окт. 1985.

Мечев, Константин. Тройната жертва. Величие и трагизъм на братята—основатели на Втората българска държава. — Зем. знаме, № 194, 15 авг. 1985.

Мечев, Константин. Цар Иван Асен Втори и литературата. (Въпросът за приемствеността в развоя на българската книжнина от IX до XIII век). — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 19—25.

Мечева, Анета. Второто и първото житие на Стефан Дечански [от Григорий Цамблак]. — Език и лит., 1985, № 5, 21—31.

Милейковская, Галина. Первые переводы Кирилла и Мефодия и роль церковнославянского языка в формировании русских причастий. — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. I пол.-българ. сборник. С., 1985, 96—125.

С библиогр.

Милтенова, Анисава. Научното дело на проф. Боню Ангелов. — Старобълг. лит., 18, 1985, 3—8.

Милтенова, Анисава. Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 107—114.

Милчев, Атанас. Кирилометодиевото дело — обединителен център на славянските народи. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 10—11.

Милчева, Искра. Древноизточните корени на пророческите богоявления във византийското изкуство. — Изкуство, 1985, № 7, 34—41.
С библиогр.

Милчева, Искра. Идеологически аспекти на богоявленията в средновековното българско изкуство. — Пробл. изкуството, 1985, № 1, 43—50.
Рез. на рус. ез.; с библиогр.

Минчев, Георги. Книжовни паметници и ритуален език. — Palaeobulgarica, 1985, № 4, 91—102.
За връзката на някои Климентови слова с богослужебните текстове.

Минчева, Ангелина. Аспекти на формирането на нормите на старобългарския книжовен език. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 174—191.
С библиогр.

Минчева, Ангелина. За преводаческите принципи на Константин-Кирил. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 116—128.
С библиогр.

Минчева, Ангелина. Никодимово евангелие.—Palaeobulgarica, 1985, № 4, 30—44.

Мичев, Михаил. Новооткрити скални надписи и рисунки край с. Царевец. — Векове, 1985, № 4, 30—40.

Младенова, Маргарита. 1100 години от смъртта на славянския първоучител Методий. — Съпостав. езикознание, 1985, № 5, 101—103.

Мойсеев, Мойсей. Царева ливада. — Пламък, 1985, № 10, 60—74.
Бележки за събития, предания и легенди, свързани с делото на Асеневци.

Мурдаров, Владко. Беньо Цонев и виенската славистика. — Съпостав. езикознание, 1985, № 4, 66—71.
Рез. на рус., англ. ез.; с библиогр.

Мутафов, Васил. България остана вярна. Новооткрити свидетелства за народна почит към делото на великите славянски първоучители в Търновско. — В: За буквите. Кирило-методиевски вестник, бр. 11, окт. 1985, с. 2.

Мутафов, Васил. Два възрожденски паметника за Кирил и Методий. — Музеи и паметници на култ., 1985, № 3, 28—30.
Рез. на фр. ез.; 1100 години от смъртта на Методий.

Мутафов, Васил. Свидетелства за народната почит. — Отеч. фронт, № 12250, 24 окт. 1985.
Оброчищата във Великотърновския край, посветени на Кирил и Методий.

Неделчев, Йоан. Основоположници на славянската писменост. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 11—12.

Нестор, Смоленски епископ. За празниците на св. Иван Рилски. — Църк. вестник, № 27, 21 окт. 1985, с. 4.

Нешев, Георги. Старите хроники разказват. — Наука и техн. за младежта, 1985, № 10, 21—26.
Събитията от 1185 г., отразени в „История“ на Никита Хониат.

Нешев, Георги. Търновската културна традиция и влахо-молдавските земи. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 379—387.

Нешева, Виолета. Средновековни накити от Варненския музей. — Изв. Нар. музей—Варна, 21, 1985, 114—120, 3 с. прил.
Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Николов, Никола. Проблеми на поетическото изкуство и поетиката в средновековната българска държава (XII—XIV в.). — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 115—123.

Николова, Бистра. Исторические события и факты средневековой истории Болгарии в болгарской агиографической литературе XI—XIV веков (место, роль, значение). — Etudes histor., 13, 1985, 73—97.
С библиогр.

Николова, Бистра. Управлението на първите Асеневци, отразено в агиографските паметници на Търновската книжовна школа. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 270—277.

Николова, Светлина. Кирило-методиевски извори. Някои проблеми. — Пробл. на културата, 1985, № 6, 104—109.

Николова, Светлина. Опит за класификация на описанията на славянските ръкописи. — Старобълг. лит., 18, 1985, 107—116.
С библиогр.

Николова, Янка. Църквата „Св. Димитър“ и въстанието от 1185 г. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 9—16.

Николова, Янка. Църквата „Св. Димитър“. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 106—112.

Николова, Янка. Църквата „Св. Димитър“ във Велико Търново. — Археология, 1985, № 1, 24—31.

Рез. на фр. ез.; с библиогр.

Овчаров, Димитър и Никола Овчаров. Уникални изображения на циркови игри във Велико Търново XVI—XVIII в. — Векове, 1985, № 4, 49—53.

Овчаров, Тодор. Болярското жилище на Царевец. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 90—102.

Овчаров, Тодор. Колективна находка от художествена битова керамика от Търновград. — Векове, 1985, № 4, 54—59.

Овчаров, Тодор. Металът в бита на обитателите на Търново. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 108—121.

Павлов, Иван. Кирило-методиевски традиции в чешката литература и култура. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 259—270.

Павлова, Румяна. Словото на Петър Черноризец за богатите и бедните в руската книжнина. — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. I пол.-бълг. сборник. С., 1985, 126—143.

С библиогр.

Панчовски, Иван. Превод и обработка на Номоканона от св. Методий Славянобългарски. — Духовна култ., 1985, № 8, 17—24.

Петев, Иван. Светоотеческо влияние върху богословските възгледи на светите братя Кирил и Методий. — Духовна култ., 1985, № 10, 14—26.

Петканова, Донка. Гадателните книги и фолклорът. — Старобълг. лит., 18, 1985, 47—57.

С библиогр.

Петканова, Донка. Извори за делото на Константин-Кирил и Методий. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 46—60.

Петканова, Донка. Литературното дело на Константин-Кирил. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 96—115.

Петканова, Донка. Числата в Пространното житие на Кирил. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 204—215.

Петков, Георги. Два фрагмента от търновската редакция на Стишния пролог. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 223—231.

Пехливанов, Илия. Общ език — старобългарският. — Антени, № 38, 18 септ. 1985, с. 13.

Впечатления от IV летен семинар по старобългаристика, София '85.

Пимен, Патриарх Московски и на цяла Русия. Слово по случай 1100 години от блажената кончина на светия Равноапостолен Методий, славянски просветител. — Духовна култ., 1985, № 12, 1—3.

Произнесено в края на Божествената литургия в Богоявленския патриаршески храм (Москва) на 23 юни 1985 г.

Пимен, Неврокопски митрополит. На неразделния роден край звездата и възхода. [За св. Климент Охридски]. — Църк. вестник, № 31, 2 дек. 1985, 2—3.

Писарев, Атанас. Материалната и духовната култура на хълма Царевец през ранновизантийския период. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 28—37.

Плачкова, Пенка, Емилияна Янкулова и Цецка Янакиева. Втората българска държава 1185—1396 г. Препор. библиография. — Военно-истор. сборник, 1985, № 5, 85—106.

Полывянный, Дмитрий И. Тырновград глазами средневекового современника. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 262—269.

Попконстантинов, Казимир. И всички българи! Новооткрит ктиторски надпис от XIII век край село Троица, Шуменско. — В: За буквите. Кирило-методиевски вестник, бр. 11, окт. 1985, с. 7.

Попконстантинов, Казимир. Надпис с дата от с. Горно Новково, Търговищко. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 170—174.

Попов, Атанас. Асеновци и „Новият град“ в Търново. — Векове, 1985, № 4, 5—11.

Попов, Атанас. Великата лавра. Манастирът „Свети Четиридесет мъченици“ — резиденция и мавзолей на търновските царе. — Учит. дело, № 42, 16 окт. 1985, с. 8.

Вж. и в. За буквите. Кирило-методиевски вестник, бр. 11, окт. 1985, 4—5.

Попов, Атанас. Иван-Асеневият манастир „Великата лавра“ в Търнов. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 17—25.

Библиогр. под линия.

Попов, Атанас. Лигатури в книжовната и вещева писменост от Търново. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 346—358.

Попов, Атанас. Сграфитокерамика от Търновград с митични изображения. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 173—184.

Попов, Атанас. Търновската „Велика лавра". — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 113—134.

Попов, Атанас. Търновград според археологическите проучвания. — Военноистор. сборник, 1985, № 5, 53—68.

С библиогр.

Попов, Атанас. Художествени занаяти в Търнов. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 66—82.

Попов, Георги. Вграден в творбата си. Авторските подписи на Климент Охридски. — Антени, № 49, 4 дек. 1985, с. 16.

Попова, Тамара. Големите иконостасни икони от църквата „Св. Атанас" във Варна. — Изв. Нар. музей — Варна, 21, 1985, 120—130, 9 с. ил.

Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Поптодоров, Радко. Божествената помощ за въстанието на Асен и Петър. — Общество и право, 1985, № 10, 28—29.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Пуцко, Василий. О портретном изображении попа Добрейша [Добрейшего Четвероевангелия]. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 65—73.

Радев, Стоян. Всеотдайност. — АБВ, № 37, 17 септ. 1985, с. 12.

Научната и преводаческа дейност на унгарския българист проф. д-р Петер Кирай.

Райков, Божидар. Панегирикът на Мардарий Рилски от 1483 г. — Старобълг. лит., 18, 1985, 143—149.

Райков, Божидар. Послание от миналото. Проблеми на проучването, издаването и съхраняването на старото българско ръкописно наследство, — Антени, № 46, 13 ноем. 1985, с. 6.

Рандов, Норберт. Вулфила, епископ на готите. Един германски паралел на Кирило-Методиевото дело от IV век на българска земя. — Антени, № 52, 25 дек. 1985, 12—13.

Рачев, Никола. Въстанието на Петър и Асен — символ на българската духовна и държавна идея. — Църк. вестник, № 31, 2 дек. 1985, 4—5.

Робов, Мирко. За употребата на съдове с царски и патриаршески монограми през XIII—XIV век. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 395—403.

Робов, Мирко. Средновековни материали и инструменти за писане от Търново и неговата околност. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 235—242.

Рошковска, Анна. Българското [декоративно изкуство и архитектура] в ислямските културни сгради. — Атеист. трибуна, 1985, № 4, 25—36.

Русек, Йежи. Старозаветните части в триода и значението им за реконструкцията на първоначалния превод на паримейника. [Прев. от пол.]. — Год. СУ, Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 37—41.

Символ на независимостта и твърдостта на българския дух. Тържествено честване [във Велико Търново] на 800-год. от въстанието на Асен и Петър и възстановяването на българската държава. — Раб. дело, № 321, 17 ноем. 1985, 1—2.

Инф. подп. Ангел Великов.

Симеонов, Борис. Прабългарската съставка на българския език. — Год. СУ, Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 208—213.

С библиогр.

Скоти, Джакомо. Българите в Италия и влиянието на богомилството. „Славянската политика" на Римската църква. [Прев. от итал.] — Език и лит., 1985, № 3, 58—61.

Славова, Татяна. Преславската редакция на старобългарските богослужебни книги. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 161—173.

Славчев, Петър. Достоличният период на Велико Търново. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 21—26.

Славчев, Петър. Кръст от полублагороден камък. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 225—227.

Славчев, Петър. Художествената керамика на Търновград. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 155—162.

Славянският щит пред Европа, решаващо условие за развитието и процъфтяването на европейската култура през Средновековието. [Изказвания на проф. Санте Грачоти пред кор. на в. „АБВ" Илия Пехливанов].— В: За буквите. Кирило-методиевски вестник, № 11, окт. 1985, с. 6.

Смядовски, Стефан. Езикови особености на надписите от земенските стенописи. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 39—65.

Сотиров, Георги. Методий и римските папи. — Истор. и обществозн., 1985, № 2, 3—10.

С библиогр.; 1100 години от смъртта на Методий.

Станилова, Майя. Общност и различия в двете най-стари жития от агиографския цикъл за Иван Рилски — Народно житие и Житие от Георги Скилица. — Год. СУ, Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 371—375.

Станков, Ростислав. Из наблюдений над лексикой исторической палеи (Сложные слова). — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. I-ви пол.-българ. сборник. С., 1985, 144—155.

С библиогр.

Станчев, Красимир. За една приписка във Ватиканския препис на Манасиевата хроника. — Старобълг. лит., 18, 1985, 139—142.

Станчев, Красимир. Рикардо Пикио. — Родолюбие, 1985, № 10, 35—36.

Станчев, Красимир. Търновската литературна школа от XII—XIII век — защо не? — Пулс, № 47, 19 ноем. 1985, с. 2.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Станчев, Красимир. Хърватските глаголически служби за Кирил и Методий. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 254—258.

Стефанов, Павел. Една църква на Асеневци — „Св. Петър и Павел" в Търновград. — Църк. вестник, № 31, 2 дек. 1985, 5—6.

Стефанов, Павел. Исторически обзор на Самоковска епархия (XVI—XX век).— Духовна култ., 1985, № 7, 25—31.

Стефанов, Павел. Йосиф Симоний Асемани за делото на светите братя. — Църк. вестник, № 28, 26 окт. 1985, 3—4.

Стефанов, Павел. Надписи върху свитъци и кодекси в стенописите на Килифаревския манастир от XVII век. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 366—378.

Стефанов, Павел. Неизвестен възрожденски разказ за златния век на българската култура (автор, текст, извори). — Език и лит., 1985, № 5, 80—91.

Златаришката кондика от 1857 г., съставена от Пенчо Вакъвчиев.

Стойкова, Ана. Библиография на публикациите на проф. Боню Ст. Ангелов. — Старобълг. лит., 1985, 18, 9—20.

Стоянова, Магдалена. Някои въпроси около Иван-Александровото Четвероевангелие. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 404—411.

Темелски, Христо. Едно неизвестно и изчезнало изображение на св. Кирил-Философ в Присовския манастир „Св. Архангел". — Църк. вестник, № 11, 11 април 1985, 6—7.

Темелски, Христо. Към въпроса за първия паметник на славянските просветители. [Кирил и Методий]. — Изкуство, 1985, № 10, 17—20.

Темелски, Христо. Проучванията на Петър Мутафчиев върху историята на българските манастири. — Духовна култ., 1985, № 10, 26—31.

Теофилов, Теофил. За архитектурно-пластичното оформление на средата около църквата „Св. Димитър Солунски" във Велико Търново. — Музеи и паметн. култ., 1985, № 3, 12—14.

Рез. на фр. ез.; 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Теофилов, Теофил. Приемственост и развитие на живописния стил в архитектурата на XII—XIV век. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 83—95.

С библиогр.

Теофилов, Теофил. Толкова живописни градове. — Отеч. фронт, № 12 252, 28 окт. 1985.

За обогатяване на архитектурните форми през XII—XIV в.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Дух български, сила народна".

Тихова, Бонка, Илия Пехливанов. Съдбата на Търново в новоиздирени народни предания и легенди от Дряновския и Габровския край. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 327—333.

Томова, Елена. Нови проложни стихове за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска в руската ръкописна традиция. — Старобълг. лит., 18, 1985, 172—177.

Тончева, Елена. Балкански нотирани извори за Скитския „Болгарский Роспев" в Украйна. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 412—429.

Топенчаров, Владимир. Първите. — Пробл. висш. образ., 1985, № 5, 3—5.

Рез. на англ. ез.; 1100 години от смъртта на Методий.

Тотев, Константин. За някои паметници на малката каменна пластика от Търнов. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 122—131.

Библиогр. под линия.

Тотев, Константин. Изображения на Йоан Кръстител върху художествени паметници от Търновград. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 388—394.

Тотев, Константин. Мраморна икона на Йоан Кръстител от Великотърновско. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 218—224.

Тотев, Константин. Печат на севаст Георги Глава. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 252—254.

Тотев, Константин. Стеатитов кръст от Царевец. — В: Царствуващият град Търнов. С., 1985, 228—231.

Тотев, Петко. Несъкрушима и нетленна. Търновската книжовна школа и исихазмът. — Антени, № 44, 30 окт. 1985, с. 13.

Тотев, Тотю. За кумани в един надпис от Преслав. — В: Културата на средновековния Търнов. С., 1985, 158—169.

Библиогр. под линия.

Тотоманова, Ана-Мария. Редакции на старобългарския език. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 192—203.

Тулешков, Николай. Великотърновските манастири — центрове на духовна и художествена култура. — Архитектура, 1985, № 7—8.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър, сборна статия под общо заглавие „Велико Търново — минало, настояще, бъдеще", 7—50.

Тулина, Татьяна А. Графические и фонетические особенности рукописи XIX века „Слова Козьмы Презвитера о богомилахъ и проч." (65 л.). — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 27—38.

Тъпкова-Заимова, Василка. Престолният град Търнов. — Народна младеж, № 268, 14 ноем. 1985.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Тъпкова-Заимова, Василка. Силата на българската държавна традиция. — Зем. знаме, № 241, 10 окт. 1985.

Тъпкова-Заимова, Василка. Търново между Ерусалим, Рим и Цариград. (Идеята за престолен град). — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 249—261.

Фай, Хилде. По надлежен, почтен и обичаен начин. Григорий Цамблак пред събора в Констанц. [Откъс от доклада, изнесен на IV межд. колоквиум по старобългаристика, София, авг. 1985.]. — Антени, № 44, 30 окт. 1985, с. 5.

Филипова, Галина. Честване на Методиевата годишнина във ФРГ. — 1985, № 4, 122—125.

Филкова, Пенка. Древнеболгарское и церковнославянское наследие в лексике современного русского литературного языка. — В: Кирило-Методиевите традиции в славянските езици. I пол.-българ. сборник. С., 1985, 250—276.

С библиогр.; офс. изд.

Фрайданк, Дитрих. Заметки о стиле жития Стефана Дечанского Григория Цамблака. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 37—40.

Ханджийски, Антоний. Ивановския скален манастир. — Родолюбие, 1985, № 11, 22—24.

Иконогр. и стилно-художествени особености на стенописите.

Харалампиев, Иван. За някои специфични езикови особености в произведенията на писателите от Търновската книжовна школа във връзка с преводите им на съвременен български език. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 87—197.

Харитонов, Христо. Иконографска и художественотворческа характеристика на средновековните български монети от Царевград — Търнов. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 74—82.

С библиогр.

Христова, Боряна. Българското ръкописно наследство в Държ. Обществена библиотека „Салтиков-Шчедрин" в Ленинград. — Библиотекар, 1985, № 12, 21—25.

Христова, Боряна. Хранилище на националната ни памет. За книжовното богатство от XII—XIII век, съхранено в Народната библиотека „Кирил и Методий"—Веч. новини, № 258, 3 ноем. 1985.

Хубанчев, Антоний. Св. Климент Охридски и свещената Кирило-Методиева традиция. — Дух. култура, 1985, № 7, 13—18.

Цветанова, Цветана Хр. Описание палеографических особенностей рукописи № 1196 (ГБЛ.Ф.310). — Год. СУ, Фак. слав. филол., 74, 1985, № 3, 90—104.

С библиогр.

Цвятков, Николай. Делото на светите братя Кирил и Методий. — Църк. вестник, № 15—16, 21 май 1985, 6—9.

Цвятков, Николай. Просветителите (За светите братя Кирил и Методий). — Църк. вестник, № 24, 21 септ. 1985, 7—8.

Цонев, Стефан. Иконното богатство на църквите и манастирите на Великотърновския край. — В: Велико Търново 1185—1985. Сборник статии и науч. съобщения. С., 1985, 191—202.

С библиогр.

Чернев, Чудомир. Номадската естетика в два паметника на старобългарската скулптура. — Изв. Нац. истор. музей, 1985, № 5, 130—142.

Рез. на рус., англ. ез.

Чолаков, Горазд. Народ, прочут в света. Блазиус Клайнер за Асеневци. — Ехо, № 44, 1 ноем. 1985.

Чолаков, Горазд. Още едно изображение на Търновград. — Поглед, № 44, 4 ноем. 1985.

По случай 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Чолова, Цветана. Върховната власт и управлението в средновековната българска държава по времето на Симеон, отразени в „Шестоднев" на Йоан Екзарх. — Изв. Института по история на БАН, 28, 1985, 216—235.

Рез. на рус., фр. ез.; с библиогр.

Чолова, Цветана. Професор д-р Генадий Григориевич Литаврин на 60 години. — Истор. преглед, 1985, № 9—10, 128—130.

Приносът му в изследването на българската средновековна история.

Шаламанов, Благой. Вплел името си в акростих. Неизвестни химнографски творби на Климент Охридски. — Антени, № 38, 18 септ. 1985, с. 13.

Шаламанов, Благой. Прилагателните от службите за българските светци в Драгановия миней. Лексико-семантичен анализ. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 174—186.

Юрукова, Йорданка. Нови наблюдения върху някои редки паметници на средновековната българска сфрагистика. — Нумизматика, 1985, № 3, 15—24.

С библиогр.

Юрукова, Йорданка и Владимир Пенчев. Печати и монети на Асеновци. — Военноистор. сборник, 1985, № 5, 69—84.

Andreev, Jordan. Ivan Alexandar et ses fils sur la dernière miniature de la Chronique de Manasses. — Etud. balk., 1985, Nr. 4, 39—47.

С библиогр.; 800 години от въстанието на Асен и Петър.

Dančev, Georgi. Nouveaux documents sur la Première insurrection de Tărnovo de 1598, puisés aux Archives secrètes du Vatican. — Etud. balk., 1985, Nr. 3, 97—106.

С библиогр.

Döpmann, Hans-Dieter. Zur Union Bulgariens und der Römischen Kirche unter Zar Kalojan. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 295—301.

Iliev, Ilija G. La mission de Clement d'Ohrid dans les terres sud-ouest de la Bulgarie medievale. — Etud. histor., 13, 1985, 53—72.

С библиогр.

Mavromatis, Leonidas. La formation du Deuxième royaume bulgare vue par les intellectuels byzantins. — Etud. balk., 1985, Nr. 4, 30—38.

800 години от въстанието на Асен и Петър.

Schubert, Gabriella. Das Bulgarien-Bild deutscher Reisender in der Zeit der Osmanenherrschaft. — Bulg. histor. rev., 1985, Nr. 4, 69—81.

С библиогр.

Thompson, Francis J. The slavonic translations of Pseudo-Methodius of Olympus'Apocalypsis. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, 143—173.

РЕЦЕНЗИИ

Аспарухов, Милко. Средновековни графити от Северозападна България. [Изследване]. С., БАН, 1985.

Рец.: Стамен Михайлов. Паметници на духовния живот. — Септ. победа (Плевен), № 11, 31 ноем. 1985.

Бакалов, Георги. Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1985.

Рец.: Петър Ангелов. — Векове, 1985, № 4, 86—87.

Богданов, Иван. Залог за историческо безсмъртие: Единение вековно между земя, народ, държава и култура. [Очерци]. С., ОФ, 1985.

Рец.: Йосиф Каменов. Извор на историческо дълголетие. — АБВ, № 39, 1 окт. 1985, с. 2.

Божков, Атанас. Българската икона. С., Бълг. художник, 1985.

Рец.: Юлия Петрова. „Българската икона".—Веч. новини, № 200, 25 авг.1985.

Владимир Свинтила. Феноменът Българска икона. — Народна култура, № 35, 30 авг. 1985, с. 4.

Велико Търново. 1185—1393. Библиографски указател. Състав. Марин Ковачев и др. Ред. Ат. Попов. Велико Търново, Окр. библ. П. Р. Славейков, 1985.

Рец.: Божидара Червенкова. Ново библиографско помагало за старопрестолния град. — Библиотекар, 1985, № 12, 20—21.

Димитров, Божидар. Петър Богдан Бакшев — български политик и историк от XVII век. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1985.

Рец.: Милан Миланов. Голям български политик и историк. — Септ. слово (Михайловград), № 110, 17 септ. 1985.

Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. Кирилобелозерски препис. [Текст и лит.-ез. изследване] Куйо Куев. С., Наука и изкуство, 1983.

Рец.: Петър Петров. Размисли за едно издание. — Векове, 1985, № 5, 77—79.

Кирило-Методиевска енциклопедия. В 3 т. Т. 1. А-З. (Ред. Лиляна Грашева и Светлина Николова). С., БАН, 1985.

Рец.: Екатерина Дограмаджиева. Обобщен опит. — Лит. фронт, № 37, 12 септ. 1985, с. 3.

Анисава Милтенова. Фундаментален труд в областта на кирилометодиевистиката. — Palaeobulgarica, 1985, № 4, 126—129.

Красимир Станчев. Дело с непреходна научна стойност. — Раб. дело, № 315, 11 ноем. 1985, с. 5.

Татяна Янакиева. Книга за всяка българска библиотека, за всеки български дом. — Библиотекар, 1985, № 9, 31—34; Пробл. на културата, 1985, № 5, 123—125, 128.

Книга за българските хаджии. Сборник материали. Състав. Светла Гюрова, Надя Данова. С., Бълг. писател, 1985.

Рец.: Михаил Василев. Да видят и други земи. — Отеч. фронт, № 12 264, 13 ноем. 1985.

Кочев, Николай. Античната литературна традиция и византийските автори. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1982.

Рец.: Руска Гандева. Монография за античното наследство във византийската литература. — Сравн. литературозн., 1985, № 5, 106—108.

Медынцева, Албина, Казимир Попконстантинов. и др. Надписи из Круглой церкви в Преславе. [Моногр.]. С., БАН, 1984.

Рец.: Стефан Смядовски. — Бълг. език, 1985, № 5, 502—504.

Мечев, Константин. В дни на ратни беди. Очерк за времето и личността на Презвитер Козма. С., ОФ, 1983.

Рец.: Димитър Кенанов. — Bulg. histor. rev., 1985, № 4, 89—91.

Мещерская, Е. Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. Истор. корни в эволюции апокриф. легенды. М., Наука, 1984.

Рец.: Веселин Панайотов. Изследване върху историята на една апокрифна легенда. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 130—132.

Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего Средневековия (Авт. В. Д. Королюк, Г. Г. Литаврин, Б. Н. Флоря и др.). М., Наука, 1982.

Рец.: Чавдар Бонев. Коллективный труд советских славяноведов и балканистов об этнических процессах славянской общности. — Etud. balk., 1985, Nr. 4, 141—145.

Сантова, Мила. 24 обкови на евангелия. Албум. С., Бълг. художник, 1984.

Рец.: Музеи и паметн. култ., 1985, № 3, с. 56.

Топенчаров, Владимир. Първите [братя Кирил и Методий]. [Очерк]. С., Народна просвета, 1985.

Рец.: Цанко Серафимов. Епохално, хуманно, демократично дело. — Пиринско дело (Благоевград), № 257, 31 окт. 1985.

Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблак. Живот и творчество. Докл. и науч. съобщения от III межд. симпозиум, Велико Търново, 12—15 ноем. 1980 г. Ред. колегия Пеньо Русев и др. С., БАН, 1984.

Рец.: Елена Томова. Международен научен форум за Григорий Цамблак. — Palaeobulgarica, 1985, № 3, 124—129.

Търновска книжовна школа. Т. 4. Културно развитие на българската държава в края на XII—XIV век. Докл. от IV межд. симпозиум, Велико Търново, 16—18 окт. 1985. Ред. колегия Ангел Давидов и др. С., БАН, 1985.

Рец.: Величка Тодорова. Страници от историята на националната ни култура.— Раб. дело, № 354, 20 дек. 1985.

ЗАЩИТЕНИ ДИСЕРТАЦИИ

За научната степен „доктор на науките“

Добрев, Иван Добрев. Произход и същност на праславянската коледна песен [Рец.: Петър Динеков, Тодор Ив. Живков, Петър Илиев]. С., 1984, 263 л.

Защитена пред СНС по литературознание на 16. X. 1985. Утв. от ВАК с пот. № 9 от 26. XII. 1985. Офс. изд.; с библиогр.; автореф. 21 с.

Събев, Тодор Т. Самостойна народностна църква в Средновековна България. Рец.: Николай Шиваров, Радко Поптодоров, Христо Ст. Христов. С., 1985. 740 маш. стр.

Защитена пред Научния съвет на Духовната Академия на 29 окт. 1985 г. Утв. от Св. Синод с прот. № 17 от 5 юли 1986 г.

За научната степен „кандидат на науките“

Атанасова, Нина Василева. Филиграноложки проблеми на българските ръкописи от XIV и XV век, запазени в България. Науч. рък. Куйо Куев. [Рец.: Аксиния Джурова, Божидар Райков]. С., 1984. 215 л. с табл.

Защитена пред СНС по литературознание на 15. V. 1985 г. Утв. от ВАК с прот. № 6 от 27. VI. 1985 г. Офс. изд.; библиогр. в края на текста; прил. Албум на водните знаци 653, 23 л. ил.

Автореф. 1985, 25 с. Офс. изд.

Гергова, Иванка Йорданова. Иконостасът в българските земи през XVI—XVIII век. Науч. рък. Ат. Божков. [Рец.: Вера Динова-Русева, Елка Бакалова]. С., 1984. 75 л.

Защитена пред СНС по изобразително изкуство на 5. IV. 1985 г. Утв. от ВАК с прот. № 5 от 30. V. 1985 г. Офс. изд.; библиогр. в края на текста; прил. 108 л. ил.

Автореф. 1985, 24 с. Офс. изд.

Караджова, Даринка Минчева. Котленският книжовен център през XVIII в. Книжовно-историческо и палеографско-кодикологическо изследване. Науч. рък. Боню Ангелов. [Рец.: Куйо Куев, Божидар Райков]. С., 1984. 282 л. с табл.

Защитена пред СНС по литературознание на 26. VI. 1985 г. Утв. от ВАК с прот. № 7 от 31. X. 1985 г. Офс. изд.; библиогр. в края на текста.

Автореф. 1985, 27 с. Офс. изд.

Мъжлекова, Мария Стелиянова. Лексиката на класическите старобългарски паметници в сравнение с данните на съвременните български териториални говори. [Рец.: Ангел Давидов, Иван Кочев]. Велико Търново, 1985. 480 л.

Защитена пред СНС по езикознание на 30. X. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 9 от 26. XII. 1985. Офс. изд.; библиогр. в края на текста.

Автореф. 1985, 33 с. Офс. изд.

Овчаров, Николай Д. Образът на човека в българското средновековно изкуство — VII—XIV век. [Рец.: Димитър Ангелов, Маргарита Ваклинова]. С., 1985. 305 л.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история, археология и етнография на 29. XI. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 9 от 24. XII. 1985. Машинопис; библиогр. в края на текста; прил. 124 л. с ил.

Автореф. 1985, 26 с. Офс. изд.

Славова, Татяна Димова. Преславска редакция на старобългарския евангелски текст. Върху лексикален материал. Науч. рък. Иван Д. Добрев. [Рец.: Румяна Павлова, Петър Илчев]. С., 1984, 435 л.

Защитена пред СНС по езикознание на 7. III. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 4 от 27. IV. 1985. Машинопис; библиогр. в края на текста.

Автореф. 1985, 23 с. Офс. изд.

Трифонов, Трифон Банков. Историческата тема в средновековната българска литература: Време, история, историческо съзнание. Науч. рък. Куйо Куев. [Рец.: Велчо П. Велчев, Божидар Райков]. С., 1984. 342 л.

Защитена пред СНС по литературознание на 11. XII. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 1 от 30. I. 1986. Машинопис; библиогр. в края на текста.

Автореф. 1985, 23 с. Офс. изд.

Христова, Искра Владимирова. Книжовната старобългарска норма в словата на Климент Охридски. Науч. рък. Ангелина Минчева. [Рец.: Иван Д. Добрев, Екатерина Дограмаджиева]. С., 1985. 260 л.

Защитена пред СНС по езикознание на 20. XII. 1985. Утв. от ВАК с прот. № 1 от 30. I. 1986. Машинопис; библиогр. в края на текста.

Автореф. 1985, 23 с. Офс. изд.

ЕДИНИЧНИ ЛИСТОВЕ

За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 11, окт. 1985. С., Съюз на българските журналисти, 1985. 16 с.

Донка Илинова

СЪДЪРЖАНИЕ

НА КНИГИ 11—20 ОТ ПОРЕДИЦАТА „СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА“

СТАТИИ

Алексеев, Анатолий А. Цитаты из Песни песней в славянской письменности (Цитаты и текстология). — Кн. 18, 1985, 74—92.

Андреева, Виолина. Старобългарската изповедна молитва от Синайския требник и нейното старонемско съответствие — Сант-Емерамската молитва (Сравнително-стилистичен анализ). — Кн. 17, 1985, 85—97.

Атанасов, Петър. Руските старопечатни книги в Рилския манастир. — Кн. 12, 1982, 82—99.

Банков, Трифон. Историята в българската писмена култура от IX—X в. и старобългарските епиграфски паметници. — Кн. 18, 1985, 178—183.

Боева, Людмила. О жанре „Слова о полку Игореве“. — Кн. 20, 1986, 112—119.

Буланина, Татьяна В. Первое в славянских литературах определение искусства ритора и трех родов красноречия. — Кн. 20, 1986, 95—111.

Буюклиев, Иван. Наблюдения върху превода на Манасиевата хроника. — Кн. 14, 1983, 59—64.

Бычков, Виктор В. Заметки к древнерусской философии искусства. — Кн. 20, 1986, 41—56.

Бычков, Виктор В. К вопросу о древнерусской эстетике (Методологические заметки). — Кн. 16, 1984, 18—25.

Бычков, Виктор В. Теория образа в византийской культуре VIII—IX веков. — Кн. 19, 1986, 60—74.

Бычков, Виктор В. Эстетические аспекты в трудах Дионисия Александрийского. — Кн. 18, 1985, 42—46.

Вайер, Екхард, Хайнц Миклас. Преводачески похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи. — Кн. 19, 1986, 29—59.

Велковска, Елена. Бележки върху библейските цитати в Похвалното слово за Кирил от Климент Охридски. — Кн. 12, 1982, 64—69.

Велковска, Елена. Трактатът на Георги Хировоск „За тропите“, неговият славянски превод и византийската риторическа традиция. — Кн. 19, 1986, 75—83.

Георгиев, Павел. Кой е Тудор черноризец Доксов? (Към въпроса за българската патронимия през Средновековието). — Кн. 20, 1986, 87—94.

Гюрова, Светла. Петър Богдан Бакшич и неговите описания на България и Румъния (Из историята на българския барок). — Кн. 16, 1984, 80—96.

Джонов, Боян. Един отзвук на „Беседа против богомилите“ в Германия. — Кн. 18, 1985, 167—171.

Димитров, Пейо. Поученията на Климент Охридски. — Кн. 20, 1986, 57—86.

Димитрова, Димитринка. Космогоничната легенда за Тивериадското море и старобългарската апокрифна традиция. — Кн. 18, 1985, 184—192.

Димитрова, Димитринка. Към въпроса за историята на текста на апокрифа „Слово за Адам и Ева“. — Кн. 12, 1982, 70—81.

Димитрова, Димитринка. Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа „Слово за Адам и Ева“. — Кн. 11, 1982, 56—66.

Динеков, Петър. Личността на първоучителя Методий. — Кн. 17, 1985, 3—29.

Динеков, Петър. Някои въпроси около Преславската книжовна школа. — Кн. 12, 1982, 3—13.

Динеков, Петър. Проф. Петър Мутафчиев и проблемите на старобългарската литература. — Кн. 16, 1984, 26—32.

Динеков, Петър. Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов. — Кн. 18, 1985, 21—29.

Динеков, Петър. Ръкописната книга в историята на културата. — Кн. 13, 1983, 3—11.

Динеков, Петър. Търновската книжовна школа (История, основни черти, значение). — Кн. 20, 1986, 3—19.

Добрев, Иван. Бил ли е Климент Охридски епископ на Драговища. — Кн. 13, 1983, 29—41.

Добрев, Иван. Кои старобългарски текстове са най-близо до Кирило-Методиевия евангелски превод. — Кн. 14, 1983, 3—9.

Добрев, Иван. Нови вести за прабългарите в панегиричната литература. — Кн. 11, 1982, 19—34.

Добрев, Иван. Погрешно мнение за Охридския апостол. — Кн. 16, 1984, 3—17.

Дуйчев, Иван. Художествени произведения като извори за исторически събития. — Кн. 18, 1985, 30—36.

Иванова, Климентина. Литературни наблюдения върху две похвални слова от Евтимий Търновски. — Кн. 14, 1983, 10—36.

Иванова, Климентина. Неизвестна редакция на триодния панегирик в състава на триода. — Кн. 20, 1986, 20—39.

Иванова, Климентина. Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий Търновски. — Кн. 12, 1982, 30—53.

Иванова, Климентина. Похвално слово за първомъченик Стефан от Григорий Цамблак. — Кн. 18, 1985, 93—106.

Илиева, Аврора. „Слово за преподобните отци в сирна събота“ от Григорий Цамблак в руската ръкописна традиция. — Кн. 12, 1982, 54—63.

Йонова, Майя. Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика. — Кн. 19, 1986, 90—100.

Каймакамова, Милияна. „Български апокрифен летопис“ и значението му за българското летописание. — Кн. 15, 1984, 51—60.

Калиганов, Игорь И. Несколько соображений о методике изучения болгаро-сербско-русских средневековых литературных связей. — Кн. 18, 1985, 58—73.

Кожухаров, Стефан. Тах Андрей — един незабелязан химнописец от XVI в. — Кн. 18, 1985, 150—160.

Коцева, Елена. Два ръкописа от библиотеката на Бачковския манастир. — Кн. 18, 1985, 161—166.

Кравцов, Николай И. „Слово о полку Игореве“ и фольклор и литература славянских народов. — Кн. 19, 1986,

Куев, Куйо. Съдбата на Мануиловия изборен апостол. — Кн. 18, 1985, 117—119.

Левочкин, Иван В. Изборник Святослава (Симеона) в русской дореволюционной и советской науке (1817—1982 гг.). — Кн. 16, 1984, 33—40.

Матхаузерова, Светла. Первая славянская теория перевода. — Кн. 18, 1985, 37—41.

Милтенова, Анисава. Научното дело на проф. Боню Ст. Ангелов.— Кн. 18, 1985, 3—8.

Милтенова, Анисава. Текстологически наблюдения върху два апокрифа (Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева). — Кн. 11, 1982, 35—55.

Младенова, Маргарита. Върху едно мнение относно местоположението на Методиевия диоцез. — Кн. 17, 1985, 30—38.

Мончева, Лила. Средновековният тип книжовна дейност и практиката на старобългарските писатели. — Кн. 19, 1986, 84—89.

Николова, Светлина. Опит за класификация на описанията на славянските ръкописи. — Кн. 18, 1985, 107—116, 84—89.

Олтяну, Панделе. Физиологът от стилистическо гледище (С данни и от неизвестни старобългарски и румънски преписи). — Кн. 16, 1984, 41—55.

Пенев, Пеньо Ст. Основни проблеми около появата на първия старобългарски превод на апостола и неговата по-нататъшна съдба (Преглед на изследванията). — Кн. 17, 1985, 98—116.

Петканова, Донка. Гадателните книги и фолклорът. — Кн. 18, 1985, 47—57.

Петканова, Донка. Значението на числата в старобългарската литература. — Кн. 13, 1983, 12—28.

Петканова, Донка. Културни връзки на българите със Западна Европа през Средновековието (IX—XVII в.). — Кн. 15, 1984, 22—50.

Попконстантинов, Казимир. Разпространение на старобългарската писменост през IX—XI в. (По епиграфски данни). — Кн. 17, 1985, 39—69.
Протохристова, Клео. Над предела на епохите. — Кн. 18, 1985, 204—208.
Пуцко, Василий. Огласительные слова Кирилла Иерусалимского (Москва, ГИМ, Син. 478) — памятник книжного искусства XI в. — Кн. 18, 1985, 120—138.
Райков, Божидар. Книжовни връзки между Търново и Рилския манастир през Средновековието. — Кн. 15, 1984, 3—21.
Райков, Божидар. Панегирикът на Мардарий Рилски от 1483 г. — Кн. 18, 1985, 143—149.
Райков, Божидар. Професор Христо Кодов. — Кн. 11, 1982, 3—7.
Райчинов, Сергей. Софийският книжовен център и Рилският манастир през XVI в. — Кн. 11, 1982, 67—79.
Русев, Пеньо. Похвалното слово за Константин и Елена от Евтимий Търновски. — Кн. 12, 1982, 14—29.
Смядовски, Стефан. Из текстоложката проблематика на старобългарските и среднобългарските надписи. — Кн. 19, 1986, 3—28.
Станчев, Красимир. Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие: — Кн. 11, 1982, 8—18.
Станчев, Красимир. За една приписка във Ватиканския препис на Манасиевата хроника. — Кн. 18, 1985, 139—142.
Тодоров, Илия. Летописният разказ на поп Методи Драгинов. — Кн. 16, 1984, 56—79.
Тодоров, Илия. Неизвестен препис на Паисиевата история в Хилендарския манастир. — Кн. 18, 1985, 193—203.
Томова, Елена. Нови проложни стихове за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска в руската ръкописна традиция. — Кн. 18, 1985, 172—177.
Тотев, Тотю. Дворцовият манастир в Преслав. — Кн. 17, 1985, 70—84.
Тотев, Тотю. Родов манастир на владетелите в Преслав. — Кн. 20, 1986, 120—128.
Чешко, Елена. Редакция и особенности перевода Псалтыри Томича. — Кн. 14, 1983, 37—58.

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Ангелов, Боню. Летописни съчинения в старобългарската литература. — Кн. 13, 1983, 42—73; Кн. 14, 1983, 65—85; Кн. 15, 1984, 60—73.
Банков, Трифон. Един неизвестен ръкописен сборник от 1840 г. — Кн. 12, 1982, 115—120.
Бърлиева, Славия. Пространното гръцко житие на Наум Охридски. — Кн. 20, 1986, 129—144.
Василев, Васил П. Преправката на „Слово о десе́тых сло́вь Моїсе́овѣх“ в Новия Троянски дамаскин. — Кн. 16, 1984, 121—128.
Велковска, Елена. Употребата на термина τύπος у Мелитон Сардски (Опит за изясняване на значението му). — Кн. 20, 1986, 145—149.
Грашева, Лиляна. Най-ранното изследване за Константин Преславски (Из архива на В. М. Ундолски). — Кн. 17, 1985, 117—130.
Дончева-Панайотова, Невяна. Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип от втората половина на XVII в. — Кн. 11, 1982, 80—100.
Икономова, Анастасия. „Сказание за буквите“ и неговото проникване в старата руска литература. — Кн. 17, 1985, 131—132.
Калиганов, Игорь. О некоторых рукописях из собрания Е. В. Барсова. — Кн. 14, 1983, 91—104.
Караджова, Дарина. Неизвестният български книжовник Сава Загорец. — Кн. 14, 1983, 105—114.
Караджова, Дарина. Славянски ръкописи в окръжната библиотека във Велико Търново. — Кн. 13, 1983, 144—159.
Кожухаров, Стефан. Приносът на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски (Служба за 1. VII). — Кн. 15, 1984, 74—105.
Коцева, Елена. Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия. — Кн. 15, 1984, 144—160.
Мавродинова, Лиляна. Украсата на Синайския псалтир. — Кн. 13, 1983, 74—90.
Маргос, Ара. Някои бележки по четенето на противобогомилския надпис от средновековната църква при с. Гиген. — Кн. 15, 1984, 119—125.
Матеич, Матея. Икономическото и културното състояние на Хилендарския манастир по времето на Паисий (1745—1773). — Кн. 11, 1982, 101—105.

Милтенова, Анисава. Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил. — Кн. 19, 1986, 114—125.

Николова, Светлина. Кирило-методиевските традиции във Влахия, Молдава и Трансилвания. — Кн. 12, 1982, 100—114.

Ожеховска, Ханна. Български „Физиолог“ от сбирката на В. Копитар в Народната и университетската библиотека в Любляна (Cod. Kop. 29). — Кн. 13, 1983, 91—143.

Петканова, Донка. „Премъдростите“ на Кирил Философ. — Кн. 19, 1986, 107—113.

Попконстантинов, Казимир, Величка Константинова. Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка. — Кн. 15, 1984, 106—118.

Станчев, Красимир. Един неизвестен фрагмент от апокрифен сборник и някои проблеми на апокрифната литература. — Кн. 15, 1984, 126—143.

Трифонова, Аврора. Слова Григорий Цамблак в ленинградските книгохранилища. — Кн. 16, 1984, 97—120.

Трифунович, Джордже. Сръбска средновековна „слава“ на балкански и южнославянски светци. — Кн. 14, 1983, 86—90.

ПРЕГЛЕД

* * * Академик Емил Георгиев — Кн. 12, 1982, 121—122.

* * * Проф. Христо Кодов — Кн. 13, 1983, 160.

Атанасова, Нина. Средновековната ръкописна книга, обект на международен научен интерес. — Кн. 14, 1983, 118—122.

Бърлиева, Славия, Ивона Карачорова. Международна научна конференция, посветена на 1100-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий. — Кн. 19, 1986, 127—131.

Георгиева, Нина. Старобългаристичната литературоведска проблематика в работата на Втория международен конгрес по българистика. — Кн. 20, 1986, 150—156.

Грашева, Лиляна. Старобългарската литература в изследванията на Енгелс Зиков. — Кн. 15, 1984, 161—164.

Димитрова, Димитринка. Из проблематиката на Третия летен колоквиум по старобългаристика. — Кн. 14, 1983, 115—118.

Димитрова, Димитринка. Международен симпозиум „Преславска книжовна школа“. — Кн. 12, 1982, 122—125.

Димитрова, Мариана. Втори семинар по славянска палеография и дипломатика и Международна научна конференция „Украсата на балканската ръкописна книга до XVIII в.“. — Кн. 16, 1984, 134—137.

Иванова, Вася. Четвърти международен летен колоквиум по старобългаристика. — Кн. 19, 1986, 131—135.

Милтенова, Анисава. Проблеми на средновековните славянски литератури в рамките на Деветия международен славистичен конгрес. — Кн. 16, 1984, 129—133.

Милтенова, Анисава, Димитринка Димитрова. Старобългарската литературоведска проблематика в рамките на Първия международен конгрес по българистика. — Кн. 11, 1982, 106—110.

Петков, Георги. Проф. д-р Пеньо Русев — Кн. 13, 1983, 161—163.

Райчинов, Сергей. Научна сесия в Рилския манастир. — Кн. 12, 1982, 125—127.

Стойкова, Ана. Симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий. — Кн. 16, 1984, 137—141.

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Банков, Трифон. Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., БАН, 1984. 192 с. — Кн. 19, 1986, 136—138.

Боева, Людмила. Новая популярная серия „Памятники литературы Древней Руси“. — Кн. 15, 1985, 168—172.

Бърлиева, Славия. Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. 1. Band. Herausgegeben von Georg Bojkovski. U. W. Eeiher, Freiburg i. Br., 1984, XVIII. 1986. 291 S. — Кн. 19, 1986, 138—140.

Велковска, Елена. Культура Византии IV—первая половина VII в. М., Наука, 1984. 725 с. — Кн. 19, 1986, 140—144.

Данчева-Василева, Ани. Ив. Божилов. Цар Симеон Велики (893—927): Златният век на средновековна България. С., 1983. — Кн. 17, 1985, 144—149.

Джонов, Боян. Zettler, Alfons. Cyrill und Method im Reichenau er Verbrüderungsbuch. — Frühmittelalterliche Studien, Jahrbuch des Instituts für Mittelalterforschung

der Universität Münster, 17. Berlin-New York, 1983, 280—298. — Кн. 17, 1985, 133—135.

Джурова, Аксиния. В. Лихачева. Искусство Византии IV—XV веков. Ленинград, 1981. — Кн. 14, 1983, 125—127.

Дилевски, Николай. Людмила Боева. Развитие жанров в русской и болгарской литературах XVII и XVIII вв. С., БАН, 1983. 172 с. — Кн. 16, 1984, 142—146.

Дограмаджиева, Екатерина. Branko Fučić. Glagoljski natpisi. — Djela Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knjiga 57. Zagreb, 1982, 420 p. — Кн. 17, 1985, 140—141.

Коцева, Елена. К. Куев. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981. — Кн. 12, 1982, 128—131.

Минчева, Ангелина. Към въпроса за езиково-правописната характеристика на старите славянски ръкописи в описите. — Кн. 20, 1986, 157—162.

Мончева, Лила, Пейо Димитров. Монографичен очерк за митрополит Киприан. [Невена Дончева-Панайотова. Киприан — старобългарски и староруски книжовник. С., НИ, 1981. 225 с.]. — Кн. 13, 1983, 164—166.

Наумов, Александър. Красимир Станчев. Поетика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми). С., НИ, 1982. 200 с. — Кн. 15, 1984, 165—168.

Пейчев, Божидар. Имената на Методий, Кирил и учениците им в „Книгата на побратимените монаси от Райхенау". — Кн. 17, 1985, 136—140.

Райков, Божидар. Ценен археографски труд. [Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. Погодин. С., БАН, 1981]. — Кн. 14, 1983, 123—124.

Станчев, Красимир. Кирило-Методиевски студии, кн. 2: Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985. — Кн. 20, 1986, 162—165.

Тодорова, Елисавета. Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на проф. Иван Дуйчев. С., НИ, 1980. — Кн. 11, 1982, 113—116.

Тодорова, Елисавета. Йордан Иванов. Избрани произведения. Т. 1. С., 1982. — Кн. 14, 1983, 128—129.

Томова, Елена. Людмила Боева. Вопросы древнерусской литературы. С., 1981. — Кн. 13, 1983, 166—169.

Томова, Елена. Ново изследване на руско-южнославянските литературни връзки. [Б. Ст. Ангелов. Руско-южнославянски книжовни връзки. С., БАН, 1980]. — Кн. 11, 1982, 111—113.

Янакиева, Татяна. Нов принос в кирило-методиевската библиография [Ив. Дуйчев, А. Кирмагова, А. Паунова. Кирило-методиевска библиография 1940—1980. Под ред. на Ив. Дуйчев. Библиогр. ред. А. Кирмагова и А. Паунова. С., СУ „Климент Охридски", 1983. 724 с.]. — Кн. 17, 1985, 142—144.

БИБЛИОГРАФИЯ

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1980 г. — Кн. 12, 1982, 132—154.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през първото шестмесечие на 1981 г. — Кн. 13, 1983, 170—184.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през второто шестмесечие на 1981 г. — Кн. 14, 1983, 130—138.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1982 г. — Кн. 16, 1984, 147—161.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1983 г. — Кн. 17, 1985, 150—160.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1984 г. — Кн. 19, 1986, 145—161.

Илинова, Донка. Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през първото шестмесечие на 1985 г. — Кн. 20, 1986, 166—280.

Стойкова, Ана. Библиография на публикациите на проф. Боню Ст. Ангелов. — Кн. 18, 1985, 9—20.

А. С. Съдържание на книги 1—10 от поредицата „Старобългарска литература". — Кн. 11, 1982, 117—121.

А. С.