литер

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

22

П 7

ЧИТ…НЯ

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

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

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

© **БАН, Институт за литература**
1990
c/o Jusautor, Sofia

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *Л. Неделчева* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *В. Георгиева*
Изд. индекс 12011 Дадена за набор на 15. IV. 1989 г. Подп. за печат на 10. V. 1990 г.
70×100/16 Тираж 620 Печ. коли 11,75 Изд. коли 15,23 УИК 16,19 Цена 2,62 лв.
Излязла от печат на 30. V. 1990 г.

Код 28 $\frac{9535322311}{5064\text{-}18\text{-}90}$

Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

П 7

ISSN 0204-868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 22. СОФИЯ. 1990

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ—ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

П 4334/90

ЧИТАЛНЯ

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

СЪДЪРЖАНИЕ

Тотю Тотев — Старобългарските манастири в светлината на археологическите разкопки и проучвания 3
Иван Добрев — Текстологични проблеми на Климентовото творчество . . . 14
Христо Трендафилов — Речта на философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил 34
Майя Йонова — Басенно-новелистичният цикъл „Стефанит и Ихнилат“ и неговите типологически паралели 47
Димитър Ефендулов — „Гранеса добра“ на Константин Преславски в отношение към химничната поезия 53
Светла Гюрова — Словото за светите места в Бдинския сборник (Текстологично проучване) 64

1000 ГОДИНИ ОТ ПОКРЪСТВАНЕТО НА РУСКИЯ НАРОД

Епископ Нестор — Йоакимовският летопис за българското участие в християнизацията на Киевска Русия 89

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Таня Лалева — Така нареченото четвърто слово на Атанасий Александрийски срещу арианите в превод на Константин Преславски 108
Гунар Сване — Славянски ръкописи в Кралската библиотека в Копенхаген . 163

ПРЕГЛЕД

* * * Професор Боню Ангелов 172
Божидар Райков — Десет години Българска археографска комисия . . . 173
Елена Узунова — Научен симпозиум в чест на 80-годишнината от рождението на академик Иван Дуйчев 176

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Ана Стойкова, Славия Бърлиева — G. Podskalsky. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München: Beck, 1982. XIII 361 S. 181
Мария Шнитер — Божидар Райков, Христо Кодов, Боряна Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир. Том I. С., 1986. 129 с. 186

ПРОВЕРКА 2009 - 2010

БАН БИБЛИОТЕКА

ЧИТАЛНЯ

СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ МАНАСТИРИ В СВЕТЛИНАТА НА АРХЕОЛОГИЧЕСКИТЕ РАЗКОПКИ И ПРОУЧВАНИЯ

ТОТЮ ТОТЕВ

БАН
Институт за
литература

Представата за облика на старобългарските манастири доскоро се изграждаше въз основа на малкото оцелели до днес писмени извори и археологическите данни, постъпили от няколко силно обезличени и недопроучени паметника. Групирани главно в столиците Плиска и Преслав с близката и по-далечната им околност, първите наши манастирски ансамбли стават предмет на разкриване и изучаване в началото на века чрез разкопките на Руския археологически институт в Цариград. Независимо от това, че усилията на ръководителите К. Шкорпил и Ф. Успенски са насочени преди всичко към разкриване и изясняване на църковните постройки и на жилищните, стопанските, производствените и други сгради с оформените между тях дворове от ансамбъла, не се отделя необходимото внимание на ансамблите като цяло. При тези разкопки са установени със сигурност мястото и очертанията на два от най-ранните и интересни старобългарски манастири: единият — около Голямата базилика на Плиска[1], вторият — в северната част на Външния град на Преслав, в местността Черешето[2]. След известно прекъсване разкриването на плисковския манастир е подновено от Кр. Миятев[3], който с основание го отдава на църковното строителство на княз Борис[4]. В Преслав, благодарение на неуморимия Й. Господинов, разкопките се провеждат по-активно и за сравнително кратък срок е разкрит почти изцяло първият извънградски манастир в Патлейна[5].

През периода 1945—1965 г. археологическото изучаване на старобългарските манастири е съсредоточено в Преслав. Върху няколко височини на недалечната му околност по десния бряг на р. Тича (р. Камчия)[6] и в границите на укрепената градска територия[7] само за няколко години са издирени и отчасти разкрити още три манастирски ансамбъла. По същото време се правят археологически проучвания на някои манастири от югозападните предели на българската държава[8]. Лошото състояние и частичното разкриване дълго време са сериозна пречка, за да се пристъпи към изводи относно мястото и значението, което старобългарските манастири са имали в живота и културата на народа ни през IX—X в. В опитите, направени в тази насока, почти всички автори наблягат главно на религиозно-просветните им функции.

---

[1] ИРАИК, X, 1905, с. 105; 144—145, табл. III и IV_1.

[2] К. Шкорпил. Паметници от столица Преслав. — В: Сб. 1000 години България. С., 1930, с. 211 сл., табл. XXVIII—XXXI.

[3] Кр. Миятев. Крумовият дворец и други новооткрити постройки в Плиска. — ИАИ, 14, 1940, 75—86.

[4] Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. С., 1965, с. 80 сл.

[5] Й. Господинов. Разкопки в Патлейна. — ИБАД, 4, 1914, 113—128, табл. XXIII—XXV; В. Н. Златарски. Към открития в Патлейна манастир. — ИАИ, 1, 146—162.

[6] В. Иванова. Разкопки на Аврадака в Преслав. — РП, III, С., 1948, 13—64; Л. Огненова, С. Георгиева. Разкопки на манастира Под Вълкашина в Преслав. — ИАИ, 20, 1955, 373—414.

[7] В. Иванова. Надписът на Мостич и преславският епиграфски материал. — В: Надписът на чъргубиля Мостич. С., 1955, 49—51.

Системното разкриване и изучаване на старобългарските манастири като отделна задача се постави пред историческата ни наука след 1970 г.[9] Сега успоредно с доразкриването на някои известни от по-преди манастири, какъвто е случаят с ансамбъла при Голямата базилика в Плиска[10], върху територията на Външния град[11] и околностите на Преслав[12], а през последните няколко години и на 25—30 км източно от Плиска, в землището на с. Равна, Варненска област[13], са открити и други, неизвестни дотогава манастири. С по-добрата си запазеност и богатите находки последните позволиха да се надзърне по-дълбоко в живота и разностранната дейност на обитателите им, от една страна, и от друга — да се открои по-релефно техният принос във високите постижения на старобългарската материална и духовна култура през IX—X в.

Манастирът при Голямата базилика в Плиска е първият старобългарски манастир, който княз Борис I Михаил (852—889) построил след покръстването в столицата си[14]. Резултатите от многогодишните археологически разкопки осветлиха на първо място сложната строителна история на постройките, които предшествуват възникването на княжеския манастир[15] и тази на неговата забележителна във всяко отношение църква с базиликален план[16], и на второ — създадоха възможност да се даде задоволителен отговор на много от въпросите, свързани както с плановопространствената му композиция, така и с функциите и значението на манастира в нашия държавен и църковен живот през последните две-три десетилетия от IX и първата половина на X в.

---

[8] Д. Коцо. Климентовиот манастир „Св. Пантелејмон“ и разкопките при Имарет во Охрид. — Год. зб. Филоз. фак. на Унив. в Скопије, 1948, 129—182; Нови податоци за историята на Климентовиот манастир „Св. Пантелејмон“ во Охрид. — Год. зб. на Филоз. фак. на Унив. в Скопје, 19, 1967, 145—256; Проучванья и археолошки испитиванья на църквата на манастирот Св. Наум. — Сб. Археол. музеј Скопие, 1, 1958, 56—80.

[9] Отделното им изучаване беше включено в плана на АИМ през 1970 г., а след това и в Комплексна програма за проучване на Плиска и Преслав във връзка с 1300-годишния юбилей на България. Вж. Т. Тотев. Тридесет години археологически разкопки в Преслав. — Археология, 1974, № 3.

[10] Разкриването на манастира беше направено под ръководството на н. с. Павел Георгиев от Филиала на АИМ при БАН в Шумен. Предстоящо е пълното обнародване на резултатите, които са обсъждани редовно на ежегодните археологически конференции след 1973 г., а предварителни сведения за тях се дават в сборниците с резюмета на докладите.

[11] Разкриваните два манастира се намират в местността Манастира и около Кръглата (Златната) църква. Разкопките се провеждат под ръководството на Т. Тотев. Предварителни сведения вж. у Т. Тотев. Тридесет години археологически разкопки в Преслав. . ., с. 57 сл.; За резултатите от още незавършените разкопки на манастира при Кръглата църква вж. Т. Тотев. Родов манастир на владетелите от Преслав,— Старобългарска литература, 20, 1986.

[12] Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка“ — център на рисувана керамика в Преслав през IX—X в. С., 1982. В извънградските околности са се издигали и други манастири. На един от тях е проучена само църквата с базиликален план, вж. Т. Тотев. Базилика при Сакалова могила. — В: Преслав. 2. С., 1976, 38—62.

[13] Разкопките на манастира се провеждат от колектив: Ал. Кузев, К. Константинов и П. Георгиев. Предварителни резултати за откритото са дадени от ръководителите, вж. Разкопки на манастира при с. Равна, Провадийско. — АС, 1980. С., 1981, 120—121. Повече данни за облика на ансамбъла дава П. Георгиев. Равненският манастир. — Плиска, Мадара, Преслав, 1983.

[14] В. Гюзелев. Княз Борис I. С., 1969.

[15] П. Георгиев. Ранносредновековно селище в района на Голямата базилика в Плиска. — В: Плиска—Преслав. 2. С., 1981, 190—198; Ст. Ваклинов. Плиска през 1971 г. — Векове, 1971, № 3, 3 10; Формиране на старобългарската култура. С., 1977, 167—171; П. Георгиев. Атриумът на Голямата базилика в Плиска. — МПК, 1982, № 3—4, 54—63; Т. Тотев. Кръстовидна църква под основите на Голямата базилика в Плиска. — В: Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. С., 1983.

Манастирският ансамбъл израства, след като неговият култов център с базиликата е напълно изграден[17]. Разположен на 1,3 км от източната порта на Вътрешния град, върху 25 дка площ, той е обграден с висока около 4 м каменна стена с порти от юг и изток и със зидани подпорни стълбове по вътрешното ѝ лице през втория период от съществуването на манастира. С устройството на портите и зъберите, които я увенчават, и с подпорните стълбове манастирската ограда е представлявала истинско защитно съоръжение[18]. В обширния манастирски двор, разширяван на два пъти от север, са разположени сградите на ансамбъла. Мястото спрямо църквата, планът, градежът и характерът им са съобразени с живота, протичал в манастира, от една страна и, от друга — с ролята, която той играе в създадената българска архиепископия[19]. За нейния пръв йерарх и най-близките му сътрудници от братята монаси са били предназначени разкритите северно от базиликата две монументални постройки: триделна и с верижен план. За първата, определена не без основание като архиепископски дворец, е бил осигурен пряк достъп в църквата посредством засводени портици. Данни за жилищния ѝ и представителен характер предлагат някои от намерените при разкопките материали и няколко епископски и архиепископски печата[20]. Втората постройка е изнесена в източния край на представителен северен двор. Нейните седем еднакви и просторни помещения (килии) вероятно са били обитавани от сподвижници на архиепископа. На тези видни представители на църковната власт е било предоставено използването и на банята с подподово отопление (хипокауст) в северозападния ъгъл на манастирския двор. Последната, заедно с втора банска постройка в оформения по-късно северен двор, в близост до известния от първите разкопки на Плиска тук голям кладенец, по безспорен начин свидетелствува за високите хигиенни изисквания на манастирските обитатели[21].

Във втория манастирски двор от север освен банята и големия кладенец се разгъват дългите верижни корпуси на постройки с различно предназначение (кухня, трапезария, жилищни, производствени, складови и др.). Останалите стопански сгради (обори, конюшни и някои сервизни помещения) са се издигали в най-северния трети двор на манастирския ансамбъл.

---

[16] Ст. Ваклинов. Плиска през 1971 г. . . ., 3—10. С много нови наблюдения за църквата и манастира разполага ръководителят на разкопките П. Георгиев, в голямата си част непубликувани.

[17] Предварителни сведения за манастира дава П. Георгиев; вж. Т. Тотев, П. Георгиев. Нови данни за облика на някои манастири в Плиска и Преслав. — В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев. С., 1980.

[18] Ст. Витлянов. Оградната стена на манастира при Голямата базилика в Плиска. — МПК, 1981, № 4, с. 24 сл.

[19] П. Георгиев. За първоначалното седалище на българската архиепископия. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, 67—79.

[20] Т. Тотев. Два новооткрити печата на български архиепископ. — В: Плиска—Преслав. 1. С., 1979, 128—200; P. Georgiev. Au sujet de l'interpretation des sceaux de plombe de l'archeveque Georges de Bulgarie. — Etudes balqanique, 1980, № 3, 120—129.

[21] П. Георгиев. Манастирска баня в Преслав. — Преслав, 3. Варна, 1983, 81—91.

Специален интерес във връзка с другите основни функции на княжеския манастир представлява една монументална постройка в южната половина на двора около базиликата. Ориентирана по надлъжната си ос напречно на двора, между оградната стена и църквата, постройката, макар и значително обезличена, основателно беше определена като училище[22]. Съображенията за това нейно предназначение се основават не само на мястото ѝ спрямо църквата и аналогичното разположение според писмените извори на подобни постройки, използувани за училища, скриптории, библиотеки и други книжовно-просветни учреждения в близост до големите цариградски църкви през IX—X в., но и на материали от археологическите разкопки. Важно доказателство за заниманията в този пръв старобългарски манастир са намерените метални стила (писала) за обучаване и писане[23]. И тук, както в училището в Девол, създадено от Климент Охридски, са се обучавали за нуждите на държавата и църквата свещеници, учители и др. В това отношение е интересно мнението на ръководителя на разкопките П. Георгиев, че и в плисковското училище са налице условия за прилагането на изпитания Климентов метод на обучение[24].

Здравият каменен градеж на училището в манастира предполага наличието на горен етаж. Това, както и находките от разкопките са свидетелства, че в училището наред с обучението са били превеждани, преписвани и оформяни книжовни творби—дейности, за които досега смятахме, че са били извършвани в манастирските книжовни средища във втората българска столица Велики Преслав. Не трябва да се забравя, че в своя манастир при Голямата базилика княз Борис I посреща първите следовници на Кирило-Методиевото дело в България, под чието ръководство започнало провеждането на реформата „преложение книг", т. е. замяната на гръцката писменост със старобългарска. В това отношение ролята на архиепископията в княжеския манастир е безспорна[25].

Интересни данни за интензивния и разностранен книжовнопросветен живот предлагат надгробните надписи[26] от манастирския некропол в южния двор[27], някои начертания на глаголически и кирилски букви по каменни блокове и редица находки от археологическите разкопки на манастирския ансамбъл[28], свързани с книжовните занимания: стила, бронзови закопчалки за книги, инструмент за линиране на пергамент и др.

Книжовно-просветният живот не прекъснал и след сериозните щети, които манастирът претърпял при опита на княз Владимир (889—893) да върне езичеството. Наистина той вече не е бил столичен манастир и някои от представителните му постройки едва ли са били възстановени. Затова пък в двете разширения на манастирския двор от север възникнали редица нови постройки, в които споменът за великите дела на „княза-монах" и неговите сподвижници дълго се пазели от членовете на многолюдното манастирско братство.

---

[22] П. Георгиев. Манастирът при Голямата базилика в Плиска — средище на просветна и книжовна дейност през IX—X в. — Първа комплексна конференция по българистика през 1979 г. в Шумен (непубликуван доклад).

[23] П. Георгиев. Старобългарски писала от Плиска и Преслав. — Археология, 1980, № 3, 43--50.

[24] П. Георгиев. Духовно огнище. —Плиска, Мадара, Преслав, № 5, 1979, с. 8.

[25] П. Георгиев. За първоначалното седалище. . ., 67—79.

[26] P. Georgiev. Eine Zweisprachige Grabinschrift aus Pliska. — Palaeobulgarica, 1978, № 3, p. 32.

П. Георгиев. За един надгробен надпис от Плиска. — Palaeobulgarica, 1981, № 1, с. 88 сл.

[27] Ст. Витлянов. Манастирският некропол при Голямата базилика в Плиска. — Векове, 1979, № 6, 62—65.

[28] Непубликувани материали на П. Георгиев. Предварителни сведения вж. у П. Георгиев. Духовно огнище. . ., с. 8.

Според данните от археологическите разкопки и някои известия от писмените извори княжеският манастир при Голямата базилка в Плиска е характерен преди всичко с изчистената си (класическата) планово-пространствена композиция и подчертаната си представителност. По своето архитектурно оформяне той отговаря на някои изисквания на византийския дворцов церемониал от края на IX в.[29] За близкия му и постоянен контакт с владетелските дворци определено говори каменният път до официалната порта на Вътрешната крепост. Една част от основните функции се обуславя от живеещите в някои манастирски постройки (архиепископски дворец, монументална постройка с верижен план на север от църквата, баня в северозападния ъгъл на манастирския двор и др.) висши йерарси на българската църква, а друга — от обстоятелството, че в този пръв старобългарски манастир са поставени основите на забележителен книжовно-просветен живот, развитието на който намира най-яркото си проявление в преславските манастири и в разностранното книжовно и художествено творчество на плеяда дейци на Плисковско-Преславската книжовна школа.

Княз-Борисовият манастир в Плиска става образец за някои манастири, възникнали успоредно с него или след него върху обширната територия на Външния град и в по-далечните на Плиска околности. Сведенията за тях са все още недостатъчни, а понякога и спорни, тъй като данните от археологическото им проучване са малко. Към този ранен период някои автори отнасят непроучените напълно два манастира в подножието на Мадарските скали: върху терасата под Конника[30] и в местността Кирика при с. Калугерица[31]. Сигурни археологически сведения за облика на манастирите около Плиска засега предложи единствено ансамбълът, открит наскоро при с. Равна, Варненска област[32].

Равненският манастир е разположен върху висока тераса край Провадийска река на 1—1,5 км от железопътната спирка Равна, на 25 км източно от Плиска. Все още е трудно да се правят изводи за цялостния архитектурен образ на целия ансамбъл, тъй като е разкрита напълно само манастирската църква. По своя тип последната представлява базилика със скъсен наос, триставен олтар и две помещения пред едноставния притвор от запад. По план, начин на градеж и архитектурна украса тя е близка до редица плисковски и някои преславски църкви. Датировката — втората половина на IX в., която ѝ дават ръководителите на разкопките, намира оправдание в много отношения[33]. Опора за такава датировка предлагат материали от разкопките, особено врязаните по църквата и стените на някои от разкритите манастирски постройки рисунки и надписи[34].

---

[29] Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. С., 1958, с. 54 сл.

[30] Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. . ., с. 77; Ст. Ваклинов. Формирането на старобългарската култура. . ., с. 120 сл.

[31] Г. Фехер. Разкопки в местността „Кирика“ над с. Калугерица. — В: Мадара, 2. С., 1936, с. 107 сл.; Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 60 сл.

[32] Разкопките се провеждат от колектив: Ал. Кузев, К. Константинов и П. Георгиев. За резултатите се докладва на годишните археологически конференции.

[33] Ал. Кузев, К. Константинов, П. Георгиев. Разкопки на манастира при с. Равна, Провадийско. — АО, 1980, с. 120 сл.; П. Георгиев. Равненският манастир. — Плиска, Мадара, Преслав, 1983.

[34] В. Бешевлиев. Гръцки надпис с дата от старобългарския манастир при Равна. — ИНМВ, 18(33), 1982, 117—118; К. Константинов. Новите открития в Равна. — Плиска, Мадара, Преслав, № 6, 1980, с. 11.

Открити са повече от 500 графитни рисунки на животни, конници и ловни сцени, изображения на шамани, светци от християнския календар, кръстове и др. с многобройни надписи (кирилски, глаголически, гръцки, руничерски и др.), които са особено показателни за дейностите на манастирските обитатели. И ако поради липса на данни за целия ансамбъл мъчно може да се приписват представителни функции на още неразкритите му постройки, изключителността и разнообразието на епиграфския и изобразителния материал, врязан и надраскан по църковните стени, и сега са достатъчни, за да говорим за книжовно-просветните функции на Равненския манастир и за връзките му с манастира при Голямата базилика и някои от проучените манастирски ансамбли в Преслав.

Преславските манастири са сравнително по-добре проучени[35]. По своята топография те се групират на градски манастири, включени в защитеното от крепостната стена пространство на Външния град, и извънградски, пръснати в гънките и по живописните ридове на преславските предпланини, извън крепостните стени. Към първите се отнасят манастирът в местността Черешето[36], манастирът около църквата с гроба на чъргубиля Мостич в Селище[37], проучваният през последните години манастир на терасата около известната Кръгла (Златна) църква[38] и изцяло разкритият голям манастирски ансамбъл на северозапад от владетелските дворци, в местността Манастира[39]. Във втората група влизат също четири манастира: най-рано проученият извънградски манастир на Преслав в местността Патлейна[40] и трите манастира, разположени върху високите тераси в местностите Аврадака[41], Под Вълкашина[42] и Тузлалъка[43].

С по-далечната източна околност на Преслав може не без основание да се свържат още два манастира. Единият от тях се е издигал по средата на пътя между Преслав и Омуртаговия аул на Тича при с. Хан Крум[44], а вторият — върху равна тераса на отсрещния ляв бряг на реката, северно от аула[45]. Сведенията и за двата се основават на данни от изцяло проучените им църкви с базиликален план[46] и от наблюдения върху все още недоразкрити около тях постройки. Общите черти на техните базилики с някои плисковски църкви от този род позволяват да ги отдадем на църковното и манастирското строителство на княз Борис I. Заедно с манастира в местността Черешето на Преслав, който е забележителен в историята на старобългарската архитектура с дървените конструкции на своята базиликална църква[47], тези ансамбли съживяват старата християнска монашеска традиция по долината на р. Тича (Камчия)[48].

---

[35] Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 60 сл.; Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. . ., с. 122 сл.; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири от Велики Преслав. С., 1980; Т. Тотев. Преславските манастири — средища на художествен живот през IX—X в. — Векове, 1980, № 5, с. 46 сл.

[36] К. Шкорпил. Цит. съч., с. 21 сл.

[37] В. Иванова. Надписът на Мостич. . ., 49—51.

[38] Манастирът се разкрива под ръководството на автора. Предварителни сведения вж. у Т. Тотев. Тридесет години археологически разкопки в Преслав. . ., с. 57 сл.; Родов манастир на владетелите в Преслав. — Старобългарска литература, 20, 1986.

[39] Манастирът е разкрит и проучен под ръководството на автора. Предварителни сведения вж. у Т. Тотев, П. Георгиев. Нови данни. . ., с. 134 сл., обр. 3.

[40] Й. Господинов. Цит. съч., 113—128; В. Н. Златарски. Цит. съч., 146—162.

[41] В. Иванова. Разкопки на Аврадака. . ., 13—64.

[42] Л. Огненова, С. Георгиева. Цит. съч., 373—414.

[43] Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка“ — център на рисувана керамика в Преслав през IX—X в.. С., 1982.

[44] В. Антонова, Цв. Дремсизова-Нелчинова. Омуртаговият аул на Тича при с. Хан Крум. С., 1982.

[45] В. Антонова, П. Петрова, Д. Владимирова. Нови археологически разкопки при с. Хан Крум, Шуменско. — ГМСБ, 7, 1982, 65—77.

[46] Т. Тотев. Базиликата при Сакалова могила в Преслав. — В: Преслав. 2. С., 1976, с. 38 сл.

В предстоличния период на Преслав и строителната политика на княз Борис I възниква не само манастирът в местността Черешето, но и някои от останалите извънградски и градски ансамбли. Поради непълното им разкриване е трудно да се посочат безспорни доказателства за това, кои манастири са строени от Борис, кои от Симеон и кои от Петър. Съвсем сигурно е обаче, че възникването и разрастването на повечето преславски манастири са резултат от новите тенденции в българския държавен и църковен живот при Симеоновото царуване. В новосъздадената столица манастирите играят ролята на средища за християнско благочестие и усърдие и оказват своеобразно влияние върху обитателите на владетелския дворец, както и върху найприближените боляри и сановници. Особено ярка илюстрация са примерите с цар Петър (927—969) и неговия чъргубиля Мостич, които прекарват последните години от своя живот в манастир.

От преславските манастири доскоро с най-голяма известност се ползуваше манастирът в местността Патлейна. Разкрит в началото на нашия век, когато археологическите сведения за Симеоновия столичен град са съвсем бегли, този малък извънградски манастир прибързано е обявен за средище на дейността на Преславската школа. Причина за това е, че при първите разкопки в Преслав се откриват паметници, чието лошо състояние не позволява те да бъдат свързани с известията от писмените извори за интензивната книжовно-просветна дейност в преславските манастири. Едва след проучването на добре запазената църква заедно с някои манастирски сгради около нея и на интересните материали от разкопките всички сведения за богатата преславска духовна култура ни насочват към Патлейнския манастир. Изследваните през последните години няколко големи градски манастира, които са предлагали далеч по-добри условия за книжовни занимания, оборват мнението, че представителите на Преславската книжовна школа са работили в Патлейна. Този манастир обаче, както показват археологическите находки, е бил свързан с една от най-забележителните прояви на българската художествена култура през IX—X в. — преславската рисувана керамика[49].

Преславската художествена керамика е заемала важно място в живота и дейността на още един извънградски ансамбъл — манастира в местността Тузлалъка[50], на 3—4 км източно от Преслав. Манастирът е разположен на височина, която затваря от север живописната долина Бял бряг. Дългите му постройки от север, юг и изток ограждат правоъгълен двор, който от запад се затваря с олтарните апсиди на строените през различно време една над друга две манастирски църкви и една от зиданите манастирски гробници. Църквата с долепените до нея от север гробници, квадратната сграда на игуменарницата и ателието за рисувана керамика се намират в югозападната половина на манастирския двор. Данните от проучванията на манастирското ателие показват, че художественото производство е било поверено на школувани майстори керамици и художници измежду членовете на монашеското общежитие. С характерните си особености манастирската продукция отбелязва началото на рисуваната керамика в Преслав и осветлява някои нови етапи в нейното развитие.

---

[47] К. Шкорпил. Цит. съч., с. 21 сл.; Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 60 сл.

[48] Във връзка с тази традиция може да се намери обяснение за възобновяването на някои стари манастири, вж. Н. Чанева-Дечевска. Средновековният манастир при Караач теке край Варна. — ИСТИГА, 25, 1973, 195—212, а също и за възникването на други манастири в различни краища на страната.

[49] Кр. Миятев. Преславската керамика. С., 1936; Ив. Акрабова-Жандова. Ново в Патлейна след Й. Господинов. — В: Преслав. 1. С., 1968, 69—80.

[50] Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка“. . ., 5—80.

Останалите два извънградски манастира, които не са изцяло проучени, се издигат в най-източния край на долината Бял бряг. Единият от тях, известен като манастир в местността Под Вълкашина[51], е разположен в едно от северните подножия на Преславската планина. Корпусите на дългите му верижни сгради се разгъват по терена от четири страни и затварят обширен двор с неправилна форма. В югозападната половина на двора се намира масивен стилобат с част от основите на манастирската църква. Последната е съкратен вариант на преславския кръстокуполен план с две колони за купола.

Над манастира в местността Под Вълкашина, върху терасата, с която завършва един от стръмните планински скатове, са разкрити основите на четвъртит извънградски ансамбъл — манастира в местността Аврадака[52]. Правоъгълният двор, който затварят манастирските сгради, е открит към запад. В противоречие с манастирската практика неговата кръстокуполна църква от развит тип с четири свободни подпори е построена извън очертанията на двора. Тя е забележителна с богатата си архитектонична и скулптурна украса. Заедно с варовиковите корнизни дялове по стените ѝ били вградени триизмерни животински глави[53]. На 50 м северно от манастира са разкрити в основи две постройки, които някои автори отнасят към ансамбъла и определят като старопиталище и болница[54].

Макар и далеч от крепостните стени на столицата Преслав, извънградските манастири не са били оградени със стени и защитни съоръжения. Това показва, че са строени и са съществували в спокойно време, когато държавата е могла да им гарантира безопасност. Не всички извънградски манастири са напълно проучени, но групирането на сградите им около композиционния център — манастирската църква, е в пряка зависимост от теренната конфигурация[55]. Единствено за манастира в Тузлалъка теренът не е бил пречка строителите да следват плановата композиция на манастирите в източнохристиянския свят (Египет, Сирия, Палестина, Мала Азия) и на някои атонски манастири. И тук обаче оградният зид не е имал защитни функции, а е служел по-скоро за рамка на сградите в манастирския ансамбъл.

Малко по-различен е случаят с градските манастири в Преслав[56]. Защитени от градската крепостна стена, някои от тях като ансамбли около Кръглата (Златната) църква и в местността Манастира изненадват с близостта си до владетелските дворци, с големите си размери и с по-сложното планово-пространствено решение както на целия ансамбъл, така и на представителните манастирски сгради: църква, крипта (костница), трапезария, игуменарница, баня и др. Като прибавим луксозните битови предмети, намерени при тяхното разкриване: богато орнаментирани трапезни съдове, вносни бялоглинени византийски блюда и чаши с релефна украса, фаянсоподобни съдове от Близкия Изток и рязано разноцветно сирийско стъкло, става ясно, че както създателите, така и монасите са били видни представители на държавната и столичната феодална аристокрация.

---

[51] Л. Огненова, С. Георгиева. Цит. съч., с. 373 сл.

[52] В. Иванова. Разкопки на Аврадака. . ., 13—64; Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 60 сл.

[53] Пак там.

[54] Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 186 сл. Ст. Ваклинов приема, че постройките се отнасят към манастирския ансамбъл, вж. Ст. Ваклинов. Формирането. . ., с. 206 сл.

[55] Н. Чанева-Дечевска. По някои архитектурно-композиционни особености на манастирите от Велики Преслав. — В: Плиска—Преслав. 1. С., 1979, с. 32 сл.

[56] Т. Тотев, П. Георгиев. Цит. съч., с. 132 сл.; Т. Тотев. Дворцовият манастир в Преслав. — Старобългарска литература, 18, 1985.

От засвидетелстваните до наши дни четири градски манастира повече данни предоставят разкритият почти напълно голям дворцов манастир в местността Манастира[57] и частично проученият манастир на прочутата Симеонова Кръгла (Златна) църква[58]. Сведенията за останалите два градски манастира — в местността Черешето и при църквата на Мостич в Селище — са ограничени. За първия те се изчерпват с някои факти за базиликалната му църква и манастирската трапезария[59], а за втория — за кръстокуполната му манастирска църква от развития вариант въз основа на изключително важния епиграфски материал[60] и за една от постройките на ансамбъла с производствено предназначение[61].

Особено важно място сред градските манастири заема ансамбълът в местността Манастира, или Дворцовият манастир, разположен на 300—400 м северозападно от дворците, върху две обширни тераси от източните склонове на стръмния зид Зъбуите. Възникнал през последните години на IX в., преустройван и разширяван най-малко два пъти през първата половина на X в., манастирът просъществувал няколко столетия. Дългите му неразчленени корпуси затварят просторен двор, в северната половина на който се е извисявала средищната манастирска църква. По нейното северно протежение на 2,50 м дълбочина е вкопана манастирската костница (криптата), предназначена за тленните останки на монасите. До криптата отвеждат 13 каменни стъпала, след което се влиза в дълъг коридор. В стените му са взидани шест засводени гробни камери от камък. Над седмата, която е била изградена в източния край, напречно на коридора, личат засечките в камъка за прозорец, през който си е проправяла път дневната светлина в криптата. Съществуват данни за оформяне над криптата на параклис, в който може би се е влизало през вход, оставен в северната стена на църковния наос.

В южната половина на манастирския двор се е издигала представителната постройка на игуменарницата, свързана на изток с малка църква (параклис) от кръстокуполен тип със запълнени междураменни пространства. По няколкопластовата фина варова мазилка по стените на игуменарницата, оцелели на височина близо 3 м, се наблюдават плитко врязани начертания на кирилски букви и кръстове, участвували някога в думи и надписи, от които не се е запазило нещо по-цялостно.

В двата външни двора южно от манастирската ограда са разположени пет дълги верижни постройки, свързани с редица художествени дейности: рисувана керамика, художествена резба върху кост, металопластика, стъклопроизводство и др. Проучванията осветлиха с много нови данни и втория съществен раздел на преславската художествена култура — приложната скулптура. Откритите на различни етапи от производствения процес мраморни колони, капители, богато скулптурирани корнизни дялове, мраморни рамки и колонки с легла за инкрустации, орнаментирани с палметни фризове и кръстове преградни плочи и стотици разнообразни по форма детайли от мрамор и разноцветен камък за рязана подова мозайка „опус сектиле“ са прекрасна илюстрация за голямото умение на манастирските майстори — каменоделци и скулптори. В манастирското ателие за рисувана керамика, както свидетелствуват наблюденията и намерените материали, е съществувала известна диференцираност на производството: в източната му част се изработвали богато рисувани трапезни съдове, а в западната — рисувани и релефни керамични икони. Оттук произхождат единствените засега керамични рисувани колонки и арки, които заедно с иконите с арковиден горен край позволяват да се съди по-определено за оформянето на иконостаса в някои богати преславски църкви от X в. и за високите постижения на преславската керамична иконопис. В иконните образи личи опитната ръка на майсторите, които еднакво успешно украсявали и книги. Това не трябва да ни учудва, защото работата на илюстраторите и манастирските скриптории на Преслав е била много тясно свързана с тази на художниците от ателиетата за рисувана керамика.

---

[57] Пак там; Т. Тотев. Преславските манастири. . ., с. 46 сл.

[58] Т. Тотев. Родов манастир на владетелите в Преслав. — Старобългарска литература, 20, 1986.

[59] К. Шкорпил. Цит. съч., с. 21 сл.; Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. . ., с. 60 сл.

[60] В. Иванова. Надписът на Мостич. . ., 53—54.

[61] Й. Чангова. За гражданските постройки в Преслав. — В: Преслав. 1. С., 1969, с. 152, обр. 22.

За хигиената в този манастир близо до игуменарницата била изградена баня[62]. По дългата източна и западна стена банята е разчленена с полуцилиндрични ниши, характерни за преславската архитектура от IX—X в.

При разкопките на този забележителен в много отношения манастир са открити голям брой уникални находки от най-цветущия период от дейността му — първите две-три десетилетия на X в.: византийски златни монети, императорски печати на Роман Лакапин, Константин VII Багрянородни, нагръдни и напрестолни сребърни кръстове, богато украсени трапезни блюда, великолепни керамични икони, кирилски надписи и др.

Близостта на манастира, заемал повече от 200 дка площ, до дворците, размерите му, оригиналните планови композиции и богатата декорация на църковните поскройки, игуменарницата, манастирската баня, аетелиетата, свързани с редица художествени занаяти, както и многобройнитд луксозни предмети, намерени при проучванията, дават основание да определим този манастир като дворцов. Тук са творили най-видните представители от Симеоновото обкръжение. Както вече бе изтъкнато, поради липсата на достатъчно данни доскоро изследователите на Преслав и на старобългарската култура бяха склонни да приемат, че средище на културната дейност е бил манастирът в Патлейна.

Завършвайки краткия преглед на старобългарските манастири, ще се спрем и на ансамбъла около Кръглата (Златната) църква[63]. Тази забележителна църква е дело на цар Симеон. Според приписката на неговия братовчед Тудор Доксов към превода на Словата на Атанасий Александрийски против арианите посочената в нея година 908 трябва да се приеме и за дата на създаването на манастирския ансамбъл около нея. Данните от приписката и от археологическите разкопки (постройки от юг, изток и запад от църквата и многобройни находки) позволиха да се заключи, че се отнася за извънредно интересен и богат царски манастир[64]. Тъй като проучванията още не са привършени, трудно е да се изказват предположения за цялостната планова композиция на манастира и да се определят етапите на неговото изграждане.

---

[62] П. Георгиев. Манастирска баня в Преслав. . ., 81—91.

[63] За разкритото досега вж. Т. Тотев. Родов манастир. . ., с. 78 сл.

[64] Пак там; Т. Тотев. Монастырь около Круглой церкви в Преславе. - В: Начало чехословацкой государственности и роль славянской культуры в истории Европы (в печати).

Археологическите проучвания показват, че манастирите в Преслав са средища не само на християнско благочестие и усърден религиозно-просветен живот, но преди всичко на интензивни книжовни писателски занимания и разностранна художествена дейност. На такива занимания са посвещавали голяма част от времето си самият цар Симеон и някои членове на владетелския род. В големите столични манастири създават бележити преводни и оригинални творби Константин Преславски, Йоан Екзарх Български, Черноризец Храбър, Тудор Доксов, Презвитер Григорий и др. Подобно на княжеския манастир при Голямата базилика в Плиска някои преславски ансамбли, и по-точно Дворцовият манастир, вероятно са притежавали и някои представителни функции. В повечето от тези манастири се развиват рисуваната керамика, приложната скулптура, стъклената мозайка, художествената резба на кост, металопластиката, емайлът и др. — все високи постижения на преславската цивилизация, които позволяват да се определят мястото и приносът на Преслав в културата на Европейския Югоизток през IX—X в.

ТЕКСТОЛОГИЧНИ ПРОБЛЕМИ НА КЛИМЕНТОВОТО ТВОРЧЕСТВО

ИВАН ДОБРЕВ

1. ПОУЧЕНИЕ ЗА АПОСТОЛ ИЛИ МЪЧЕНИК И СРОДНИТЕ МУ ТЕКСТОВЕ

„Поучение за апостол или мъченик“, едно и също по текст с „Поучение за евангелист Марко“, е предполагаема творба на Климент Охридски[1], която е оцеляла само в староруски преписи. Първият вариант се среща предимно в измарагди и по-рядко в смесени сборници обикновено под заглавие слово дроугое объштее свѧтъıимъ іоана златоуста, само в най-стария препис от XII в. заглавието е поѹчение и памѧтъ свѧтъıимъ, а вторият вариант се среща в пролози, пак руска редакция, на 25 април под заглавие поѹчение свѧтаего апостола еѵангелиста марка или поѹчение на памѧтъ свѧтаего апостола марка еѵангелиста.

Макар че в сборниците и измарагдите поучението (словото) е посочено като произведение на Йоан Златоуст, а в пролозите то, както много други проложни поучения, е анонимно, В. Ундолски[2] още през 1843 г. го причислява към Климентовото творчество. Всъщност научното дирене започва с едно тънко наблюдение на А. Востоков[3], съобщено през 1827 г., което установява убедително сходство на част от II Фрайзингенски откъс с проложното поучение на 25 април и по такъв начин насочва изследвачите към средноевропейски, невизантийски по тип образци.

Успоредицата е следната[4]:

---

[1] Пълен текст на поучението с подробни археографски бележки вж. в Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1. С., 1970, 88—143.

[2] В. М. Ундольский. Об открытии и издании творений Климента, епископа словенска. — Беседы Общества любителей российской словесности, 1, 1867, с. 31 сл. Вж. и Климент епископ словенский. Труд В. М. Ундольского с предисловием П. А. Лаврова. — Чтения в Императорском обществе истории н древностей российских, CLXXII, № 1, 1895. Изследването на В. Ундолски е представено в „Общество истории и древностей российских“ на 16 .X. 1843 г., но е докладвано едва на 24 .X. 1845 г. и публикувано чак през 1867 г. Вж. Климент Охридски, Събр. съч. Т. 1, с. 13 сл.

[3] Притурка към П. И. Кеппен. Собрание словянских памятников, находящихся вне России. СПб., 1827, 22—23. Вж. и Грамматические объяснения на три статьи Фрейзингенской рукописи. Филологические наблюдения А. Х. Востокова. СПб., 1865. Според Б. Копитар (B. Kopitar. Glagolita Clozianus. Vindobonae, 1836, XXXIV) съпоставките на Востоков са ”expliciti summo studio et scientia mirabili“.

[4] Текстът на словото (поучението) е според Сборник на Троицката лавра староруски препис от XII в. Климент Охридски. (Събр. съч. Т. 1, 94—100), а Фрайзингенският откъс — според нормализацията (транскрипцията) на V. Vondrák. Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví. Praha, 1896.

братиꙗ . присно жадаꙗ сп҃сениꙗ нашего г҃ь б҃ъ наш. присно призꙑваѥть нꙑ непрестаньно ст҃ꙑмь ѥуан҃глиѥмь въ вѣчьноѥ нб҃сноѥ црⷭ҇тво. велѧ нꙑ всѧкоу скврьноу и житиѥ нечисто ѿврѣщи отъ себе . и чтꙑмь ср҃дцемь къ нѥмоу пристоупити. и възискати и преꙗтьно црⷭ҇твиѥ . иж негоже испадохомъ . заповѣдь б҃жию престоупльше . ꙗже бѣ предана адамоу . прадѣдоу нашемоу . въ раи древлѥ въздьржаниꙗ нашего дѣлꙗ.

1.	аще бо бꙑ ю съхранилъ	Ače bi ded nas nesegrešil
2.	то въ вѣкꙑ ѥмоу бꙑло житиѥ	te v veki jemy be žiti
3.	бес печали. и бе смьртиѥ.	
4.	старости не приѥмлюще.	starosti ne prijemljoći
5.		nikoliježe pečali nęimy[6]
6.	ни сльзьна дѣла имоуще.	ni slzna telese imoći
7.		nu v veki jemu be žiti[7].
8.	нъ завистию дьꙗволѥю	Poneže zavistju by nepriazninu
9.	ѿлоучи сѧ ѿ славꙑ б҃жиꙗ.	vignan od božije
10.	невъздьржаниꙗ дѣлꙗ.	
11.	ѿтолѣ нападоша	potom
12.	на родъ ч҃лвчьскꙑи	na narod človečki
13.	печали и ст҃рти и смьрть	strasti i pečali poido
14.		i b(e)z redu semrt.
15.	премииноующа житиѥ ч҃лвчьско.	

I paki bratria, pomenem se da i sinove boži narečem se, potomu ostanem sich mrkzich del[8], eže sunt dela sotonina: eže treby tvorim, bratra oklevetam, eže tatva, eže razboj, eže p(u)lti ugojenije, eže roti koich ze ne pasem nu je prestopam, eže nenavist[9]. Nič̌e tech del mr(ze)ne(je) pred božima očima[10].

Забележките на Востоков по повод проложното поучение на 25. IV („слог и манера в нем кажутся не греческие“) поставиха пред славистичната наука въпроса за произхода и авторството му. След като през 1840 г Ундолски откри общото поучение за апостол или мъченик сред безспорни творби на Климент Охридски[11], бе предположено, че слово дроугоѥ обьштеѥ свѧтꙑимъ е съставено от същия автор. Що се отнася до питането на Востоков „от чего произошло сие сходство между двумя письменными памятники, столь отдаленными один от другого и временем, и местом, и разностью букв“ (Востоков има предвид текста на поучението и II Фрайзингенски откъс), мнението на учените се разделя. От една страна, Копитар

---

[5] V. Vondrák. Цит. съч., с. 7.

[6] Пак там, с. 3.

[7] Пак там, с. 2.

[8] Вж. да аще ѹбо останемъ сѧ ѿселѣ злꙑхъ тѣхъ дѣлъ в поучението (л. 25б на Троицкия препис).

[9] Вж. си же сѹть дѣла сотонина . идоложьртвиꙗ . братоненавидѣниꙗ. . . ненависть. татьбꙑ . разбои . пълти ѹгожениѥ . . . клѧтвопрестȣплѥниѥ (Пак там).

[10] Вж. чьто бо ѥсть мьръзчѣѥ тацѣхъ дѣлъ въ ч҃лвцѣхъ (Пак там).

[11] Това са заповѣданиꙗ о праздьницѣхъ климента епископа словѣньска и поѹчениѥ епископа климента на ст҃оѥ въскрьсениѥ.

още преди откритието на Востоков приема, че текстът на Фрайзингенските откъси предшествува първите преводи на Константин Философ, от което би следвало, че ако едното от двете произведения е преправка и дори частичен препис от другото, изходен (първичен) е II Фрайзингенски откъс, а текстът на словото (поучението) е вторичен. По-късно Ф. Миклошич[12] обръща внимание, че Фрайзингенските откъси стоят в най-тясна връзка с confessio generalis на Западната църква, възприето и от баварското духовенство и разпространено като изповедни формули и сред панонските славяни на родния им език в епохата до Кирил и Методий — Климент ще се е запознал с тези формули в Панония, за да ги вплете там или пък по-късно, вече в България, в „Поучение за апостол или мъченик“. От друга страна, Миклошич[13] допуска, че Климент може би е превел поучението от съдържащ изповедни формули латински оригинал. И в двата случая западният произход на произведението е безспорен[14].

В. Вондрак изказва две противоположни догадки. Според първата[15] Фрайзингенските откъси са възникнали въз основа на текстове от Кирило-Методиевата епоха и следователно те не са по-първични от текста на поучението — чешкият учен изключва възможността при съставянето му Климент да се е възползувал от някакъв по-древен старословенски (панонски) превод от латински или старонемски. Но и „Поучение за апостол или мъченик“ не е оригинал на II Фрайзингенски откъс. Сходството между двата текста се дължи на близки старонемски източници — по старобаварски образец Климент е съставил изпърво молитва (поучение) пред изповед, която по-късно е започнала да се използува като хомилия за апостол и мъченик — свързването ѝ с празника на евангелист Марко е по-ново явление. Според втората догадка[16] Климент е познавал текста, засвидетелствуван във II Фрайзингенски откъс, и е заимствувал отделни негови съставки. Между другото Вондрак[17] обръща внимание, че извадката за грехопадението се среща често в римските средновековни пенитенциали — пред изповед западният свещеник бил длъжен да води с миряника поучителен разговор, в който да му изложи, че заради греха си Адам бил изгонен от рая и прокълнат от бога[18].

Отначало В. Ягич[19] е склонен да мисли, че „Поучение за апостол или мъченик“ е напълно независимо от римско-баварските християнски традиции в Моравия и Панония. Нещо повече, той смята, че след бляскавите успехи на Кирило-Методиевата мисия самите немско-латински проповедници са започнали да използуват онези славянски книжовни текстове, които не са се отличавали съществено от практиката на Западната църква — произведението е възникнало през моравско-панонския период на старобългарската писменост и едва след това е било пренесено в България. Към такова мнение Ягич се придържа и по-късно[20], като добавя, че II Фрайзингенски откъс е по-нов от текста на поучението. В последната си работа на тази тема обаче Ягич[21] твърди, че двете произведения са независими едно от друго, но имат общ първоизточник.

---

[12] F. Miklosich. Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. — Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Wien, 24, 1878, 3—8.

[13] Пак там.

[14] F. Miklosich. Geschichte der Lautbezeichnung im Bulgarischen. — Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Wien, 1884, 99—100: "Die Homilie das Bischofs Klemens (+916) die manches mit einem der Freisinger Denkmäler zusammenfallende enthält, ist katholischen Ursprungs".

[15] V. Vondrák. Цит. съч.

[16] V. Vondrák. Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. — Rozpravy České akademie pro vědy, slovesnost a umění, 3, No 20, 1903.

[17] Пак там.

[18] „Et faciat eis Pontifex sermonem, ostendans qualiter Adam propter pecatum ejectus. est de paradiso et multa maledicta in ea congesta sunt“. (Ex Pontificali eccles. Lughunensis) Вж. V. Vondrák. Цит. съч., с. 10, заб. 16.

[19] Archiv für slavische Philologie. 1, 1876, p. 450.

Ф. Гривец[22] смята, че във II Фрайзингенски откъс са запазени следи от Кирилов или Методиев изповеден чин. Този чин Климент бил наизустил и по-късно въз основа на него съставил „Поучение за апостол или мъченик“.

Каквито и разлики да има в посочените мнения, обединява ги едно — „Поучение за апостол или мъченик“ е в тясна връзка със западнохристиянската църковна традиция, възникнала по времето на старобаварските християнски мисии сред славяните в Средна Европа. Миклошич е прав, като твърди, че произведението е по-скоро католическа, отколкото източноправославна проповед: в него спасението не се постига чрез второто лице на св. Троица, изпратено като човешка същност на земята, за да снеме чрез изкупителното си страдание божието проклятие над човечеството заради греха на Адам и да възвърне райското блаженство — безболезненост, безсмъртие и безгрешност; според проповедника в рая ще влезнат не онези, които са повярвали, че Христос ги е изкупил от греха, а тези, които са се отрекли от злото и са сътворили добро (да аще оубо останемъ сѧ ѿселѣ злꙑхъ тѣхъ дѣлъ . то оудобь пакꙑ вънидемъ въ тоуже породоу).

Адам е престъпил божията заповед от дяволска завист, но по собствена воля (срв. Августиновото potuit non peccare). От собствената воля зависи дали човек ще се отрече от дявола, за да си възвърне загубената божия слава (нъ въспрѧнѣмъ понѣ ѿселѣ и не лишаимъ сѧ самохотью неиздреченьнꙑꙗ славꙑ б҃жиꙗ и радости вѣчьнꙑꙗ. нъ въстѧгноуще сѧ ѿ прѣльсти мира сего . ꙗкоже обѣщахомъ сѧ боу҃ . поражаѥми ст҃ꙑимъ крьщениѥмь . предъ многꙑ послоухꙑ . сице г҃лющe . ѿрицаю сѧ сотонꙑ и вьсѣхъ дѣлъ ѥго).

Веднага след това са изброени дяволските дела, за да може вярващите да се въздържат от тях:

си же соуть дѣла сотонина . идоложьртвиꙗ . братоненавидѣниꙗ . клеветꙑ . гнѣводьржаниꙗ . зависть . ꙗрость . татьбꙑ . разбои . пьꙗньство. обьꙗданиѥ . плъти оугожениѥ . обидѣниꙗ . пѣⷭи бѣсовьскꙑхъ . плѧсаниꙗ . хоулениꙗ . срамословьꙗ . вълшвениꙗ . дѣтогоубиꙗ . блоужениꙗ . прелюбодѣꙗниꙗ . гърдость . лъжа . клѧтвопрестȣплѥниѥ . и ѥже клѧти сѧ б҃жиимъ именьмь.

Досега не е обръщано внимание, че този дълъг пасаж, който включва съставки от Павловото Послание до Галатяни (V. 19—21) и от Павловото

---

[20] Archiv für slavische Philologie, 18, 1896, p. 599; V. Jagić. Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. — Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Wien, XLVII, 1900.

[21] V. Jagić. Meine Zusätze zum Studium der Werke des slavischen Klemens. 2. Hat Bischof Klemens für eine seiner Homilien den Text des Freisinger Denkmals vor Augen gehabt? — Archiv für slavische Philologie, 17, 1905, 395—412. Вж. и отговора на V. Vondrák. Zur Frage nach dem Verhältnisse des Freisinger Denkmals zu einer Homilie von Klemens. — Arhiv für slavische Philologie, 28, 1906, 256—260.

[22] F. Grivec. Slovenski knez Kocelj. Dodatek. Cirilova askeza in odvisnost Klementa Bolgarskega. Ljubljana, 1938. O cerkvenoslovanskih prvinah v drugem Frisinškem spomenicu. — Slavistična revija, 2, 1—2, 1949, 126—137 с библиография.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

Послание до Колосяни (III.5)[23], е един разпространен топос в западнохристиянската и специално в старонемската църковна традиция през IX в. Твърде близък до „Поучение за апостол или мъченик“ сред известните ми успоредици е Ansegisi capitularium liber I от 827 г.: Item cum omni diligentia cunctis praedicandum est pro quibus criminibus deponuntur cum diabolo in aeternum supplicium. Legimus enim apostolo dicente: Manifesta sunt opera carnis quae sunt: fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, irae, rixae, dissensiones, haereses, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, commessationes et his similia[24]. Още по-близък е текстът на старобаварския Вайсенбургски катехизис: Ista sunt criminalia peccata per quae diabolus mergit homines in inferum. Vitia carnis. *âcusti thes lîchamen*. Inmunditia. *unhreinitha* Fornicatio. *huar*. Luxuria. *firinlusti*. Idolorum servitus. *abgoto theonôst*. Veneficia. *eittarghebon*. Inimicitia. *fîantscaf*. Contentiones. *bâgâ*. Aemulationes. *anthruoft*. Irae. *nîdhâ*. Rixae. *secchiâ*. Dissensiones. *fliiz*. Sectae. *striiti*. Invidia. *abunst*. Obstinatus. *einuuillîg*. Homicidia. *manslagon*. Anxius. *angustentêr*. Ebrietas. *truncalî*. Adulteria. *mêrhuarâ*. Furta. *thiubheit*[25]. Латинските названия на греховете са придружени от старонемски превод. Забележително е, че във Вайсенбургския катехизис Ista sunt criminalia peccata се намира непосредствено след Pater noster и преди Symbolum apostolicum — двата основни текста, които вярващите задължително е трябвало да наизустят не само на латински, но и на родния си език.

Още Капитуларът на Карл Велики от 789 г. препоръчва всички епископи и презвитери във франкската държава прилежно да четат и разгласяват на паството си основните християнски текстове (Primo omnium, ut fides catholica ab episcopis, presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicaretur). За да бъдат разбирани, текстовете трябвало да бъдат преведени от латински на народен език. През 801 г. допълнително е било наредено всеки свещеник грижливо да внушава на събраните край него неделната молитва („Отче наш“) и „Символ верую“ (ut unusquisque sacerdos orationem dominicam et symbolum populo sibi commisso curiose insinuet). В Каринтия, Панония, приалпийските и прикарпатските области, които са били подвластни на Франкската държава, подобни текстове ще да са били преведени от латински или старобаварски на славянски език много преди идването на солунските братя[26].

Няма съмнение, че моравско-панонската славянска църква от епохата на Кирил и Методий се е съобразявала с някои западнохристиянски традиции и някои основни текстове, които старобаварските мисионери от Залцбург, Фрайзинг и Пасау вече са били разпространили сред прозелитите от княжествата на Ростислав и Коцел. Тези традиции и текстове са намерили ясно отражение в съставения на старобългарски език изповеден чин[27] и в най-първичните, универсални по предназначение проповеди, каквито са „Похвално слово за апостол или мъченик“ и „Наставление за празници“.

---

[23] Цитатът не е отбелязан в Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, а за учудване и в Св. Климент Охридски. Слова и поучения. Преведе от старобългарки език Архимандрит д-р Атанасий Бончев. С., 1970, с. 45. Вж. обаче Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2. С., 1977, с. 512.

[24] Monumenta Germaniae historica. Leges. T. 1. 1925, p. 281.

[25] K. Müllenhoff, W. Scherer. Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert. Berlin. T. 1. 1892, p. 205. W. Braune. Althochdeutsches Lesebuch. Halle (Saale). 1928, p. 37.

[26] A. Issatshenko. Die althochdeutschen Beichten und ihre altslavische Übersetzung. — Zeitschrift für slavische Philologie, 18, 1942, 283—309. А. В. Исаченко. К вопросу об ирландской миссии у панонских и моравских славян. — Вопросы славянского языкознания, 7, 1963, 43—72.

Идейно ядро на „Наставление за празници“, безспорна Климентова творба, са настойчиво препоръчваните от Западната църква sex opera misericordiae (Матей XXV.35—36) като необходимо, вътрешноприсъщо качество на добрия християнин: тацѣмъ бо праздьникомъ хоцѥть бъ҃. ѥгда страньни приꙗти боудоуть нами. ѥгда алчьнии накръмать сѧ. ѥгда назии ѡдежють сѧ. ѥгда тѣмьничьнии мастꙑиꙗми посѣцѥни боудоуть. ѥгда обидимꙑимъ помоць нѣкакоу створимъ. ѥгда больнꙑимъ и ницимъ нѣкака створить сѧ ѿ насъ. ѥгда смирѥниѥмь и нелицемѣрниѥмь нѣистовою любъвию дроугъ дроуга почьтьмъ[28]. И в този случай Климентовото слово има успоредици във II Фрайзингенски откъс (Tije že možem i my ešte byti eče taje dela načnem delati, jaže oni delaše. Oni bo lačna natrovechu, žejna napojachu, bosa obujachu, naga odeachu, malomogonća v ime božie posećacho, mrzna sigreachu, stranna pod krovi svoje vvedechu, v timnicach i v železnach vožich vklopenich posecachu i v ime božie te utešahu)[29] и в старобаварската традиция (вж. напр. Райхенауската молитва: Ih gihu gode almahtîgen daz ih hungarege ni azda dursdaga ni gitrancda sichnero ni uuîsadâ, sôse got habet gibodan unde mîn sculd uuâri. Ih gihu gode almahtîgen daz ih durftîge man ci hûs ni giladoda noh dên maz noh dranc ni gap noh flezzi noh betdi sôje... etc.)[30].

Следва да се отбележи, че същият раздел (De praedicatione episcopi vel presbiterorum) на Ansegisi capitularium liber I. § 76, който препоръчва на епископа и свещениците най-усърдно да проповядват за какви прегрешения хората ще бъдат осъдени на вечно наказание (вж. по-горе), настойчиво изисква от свещенослужилите да призоват паството си към благотворителност и милосърдие: Sed in omni instantia ammonete eos de dilectione Dei et proximi, de fide et Spe in Deo, de humilitate et patientia, de castitate et continentia, de benignitate et misericordia, de ellemosinis et confessione peccatorum suorum)[31].

---

[27] За съжаление в Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2. С., 1977. с. 510 сл. не е отбелязано, че изповедният чин (вж. Синайския молитвеник), чийто разпространител из българските земи е безспорно Климент, има моравско-панонско потекло и съдържа преводи от старобаварски. С това се обясняват и текстовите му прилики с „Похвално слово за апостол или мъченик“, както и с I и III Фрайзингенски откъс, които също съдържат изповедни молитви. От богатата литература по въпроса на първо място следва да се посочат V. Vondrák. Althochdeutsche Beichtformeln im Altkirchenslavischen und in den Freisinger Denkmälern. — Archiv für slavische Philologie, 16, 1894; Frizinské památki, . . ., 1896; Studie. . ., 1903; I. Grafenauer. Karolinška kateheza ter izvor Brižinskih spomenikov in *Čina nads ispovědajǫštimь sę.* — Razprave Znanstvenega društva v Ljubliani. Filološkolingvistični odsek, XIII, 2, 1936; Starobavarska (svetoemmeramska) molitev v starem slovenskem in v stcsl. jeziku. — Slovenski jezik, I, 1938. E. Fabian. Die altkirchenslavische Version des St. Emmeramer Beichtgebets. — Zeitschrift für deutsche Philologie, LXIV, 1939. A. Issatschenko. Nachträgliche Bemerkungen zur Frage der ältesten deutsch-slavischen literarischen Beziehungen. — Zeitschrift für slavische Philologie, 19, 2, 1947, 303—311. F. Repp. Zur Kritik der kirchenslavischen Übersetzung des St. Emmeramer Gebets im Euchologium Sinaiticum. — Zeitschrift für slavische Philologie, XXII, 2, 1954. А. Е. Карлинский. Старославянская версия Сант-Эммерамской молитвы. — В: Типология и взаимодействие славянских и германских языков. Минск, 1969, 135—161.

[28] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 65.

[29] V. Vondrák. Frizinské památki, p. 56. За sex opera misericordiae в старочешката традиция вж. пак там, с. 24.

[30] K. Müllenhoff, W. Scherer. Цит. съч. Т. 1, с. 244.

[31] Monumenta Germaniae historica. Leges. T. 1, p. 281.

Подобно призоваване има не само в „Наставление за празници“, но и в други Климентови творби. Вж. напр. братолюбнѥмь просвѣтѧще сѧ страньнолюбнѥмь просвьтоуще . да вънндемъ радоующе сѧ въ бесконьчьноую радость . въ бьсмьртьнъін жнвотъ. въ ненздреченьноую красотоу . ѥꙗже желаꙗ бл҃женъін сь мч҃нкъ Хв҃ъ нм҃ѧр. подвнгноу сѧ жнтнꙗ сего сластн попратн. поганьство тълѣѥмо соуще н врѣменьно възненавндѣ . н красотоу телесьноую поправъ . раздаꙗ нмѣннѥ своѥ ннщннмъ . н подвнгноу сѧ въ вѣчьна жнлнща (Поучение за апостол или мъченик[32]), благовѣрнѥмь цвьтоуще . ннщелюбнѥмь свьтѧще сѧ . братолюбнѥмь оукрашьше сѧ (Поучение за неделя[33]), да стѧжнмъ братолюбне . ннщелюбне . страньнопрнꙗтнѥ . пощеннѥ . кротость (Похвално слово за пророк Захарий[34]), обрѧщемъ сі помощннкъі страннъіꙗ . жаднъіꙗ . ннщаꙗ . нагъіꙗ . слѣпъіꙗ н хромъіꙗ . то бо соуть Хⷭвн наслѣдннцн . тн соуть ключа црⷭтвию нбⷭному . тѣмь дрȣгомь бь҃нмъ (Похвално слово за Климент Римски[35]), но аще боудемъ зде покаꙗлн сѧ . нлн млⷭтъінѧ створнлн ннщнⷨ . нлн страньнн въвелн въ домъі своꙗ . то веселн прⷣестанеⷨ ѡ десноуѫ прⷭтла бж҃нꙗ . възнрающе ненздречьньныꙗ радостн . ꙗже сн зде прнѡбрѣтъше покаꙗннеⷨ . млⷭтъінею (Слово за св. Троица[36]).

Общо място в Климентовото творчество са и слъзьно тѣло[37], и самохотнѭ. Първият израз стои във връзка с моравско-панонското тълкуване на Адамовия грях като първопричина за човешките сълзи и страдания. По-подробно, отколкото в „Поучение за апостол или мъченик“ тази мисъл е развита в „Слово за света Троица“: понеⷤ послоуша глⷭа женъі твоꙗ н прѣстȣпн заповѣдї моꙗ. снѣдоста ѿ древа. ѿ негоⷤ тн не велѣⷯ ꙗстн . то проклѧта земла да боудеⷮ въ троудѣⷯ твонⷯ . терньнїе н ѿ стада прозѧбнеть тн . да въ потѣ лнца твоѥго ꙗсн хлѣбъ твон н см҃ртню да оумрешн . н ꙗкоⷤ ѿ земла есн . въ землю пакъі да ндешн. ѿ толе бⷭъі тѣло се наше слъзно н старостн повнн҃ньно . смртн же н тлн н стⷭртемъ н нападаемъі печали[38]. Но характерно е, че сълзите са не само изблик на човешко страдание, но и очистителна баня, която измива греховете: воле . братїе . врачь нбⷭны позываєт ны . врачьство створь с҃тое крщенїе и покаинами слезами ѡмываꙗ соблазны наша[39]. . . тѣмижⷣе словесы долъжни есмы и мы . братїе . возъпити къ б҃оу непрестаньно . слезами ѡмывающе грѣхы своꙗ . постоⷨ д҃ша и телеса ѡчищающе . млⷭтынею и м҃лтвою д҃шевьныꙗ свѣща въжигающе[40]. . . слышавъ же б҃а нарⷭицающа ѡ҃ца нбⷭнаго . поⷣвигнеⷨ сѧ оугодная створите емоу . имиже споⷣбиша достоини нарещи сѧ сп҃сени емоу покаꙗниеⷨ и слезами . . . таковыꙗ бо б҃жиꙗ оуста б҃лажать . г҃лаща . б҃лажени смиреннии д҃хомъ . ꙗко тѣⷯ ѥ цⷭрьство нбⷭное . б҃лажени плачющеⷭ . блажени кротьци . ꙗко ти с҃нве б҃жии нарекоут сѧ[41] (Слово за св. Троица), тѣмь же подобаѥть ны . братиѥ . покаꙗниѥмь ѿ себе всѧкоую скврьноу ѿмывше . ти тако к нѥмоу приступити . сльзами отъмывъше вѣдомꙑꙗ и невѣдомꙑꙗ грѣхꙑ . съмѣрениѥмь съкроушивъше ср҃дцѥ своѥ . ꙗкоже и онъ съмѣри себе . . . и показа нꙑ поуть сп҃сению . г҃лꙗ . б҃лжни съмѣрении д҃хъмь . ꙗко тѣхъ ѥсть ц҃рствиѥ нбсноѥ . плачющии сѧ . ꙗко ти оутѣшать сѧ . иже бо сѧ не плачеть грѣхъ своихъ . то безъ оуспѣха имать плакати сѧ неоутѣшьно въ моуцѣ вѣчьнѣи (Поучение за неделя[42]).

---

[32] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 99.

[33] Пак там, с. 156.

[34] Пак там, с. 183.

[35] Пак там, с. 303.

[36] Пак там, с. 641. Вж. и далъ тн ѥⷭ б҃ъ да хвалоу емоу воздаѥмъ . тн да стронши е добрѣ . а не скотьскы въ неⷨ жнвешн . оупнваю сѧ н неподобнаꙗ творѧ . но да коръмншн нмъ алъчющаꙗ . жадъныꙗ . нагыꙗ . страньныꙗ . снрьна (Слово за св. Троица, с. 642).

[37] В поученнѥ на памѧть апⷭла нлн мч҃нка в препис от XII в. стои сльзьна дѣла, но вж. slzna telese във II Фрайзингенски откъс, както и сльзна тѣла в поученнѥ ст҃го апла марка (Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 137), което показва, че дѣла вм. тѣла е преправка на по-късен преписвач. Друга подобна преправка в текста от XII в. е брань вм. бръань — н того мѣста желающе ст҃нн н правьднин чл҃вцн . крѣпъко препоꙗсаша чрѣсла своꙗ . н брань прннмъше . ст҃оую вѣроу на протнвьнаго врага (Пак там, с. 99), Archiv für slavische Philologie, 27, 402—403.

На самохотиѭ от „Поучение за апостол или мъченик“ (въспрѧнѣмъ . понѣ ѿселѣ . и не лишаимъ сѧ самохотью неиздреченьнꙑꙗ славꙑ б҃жиѧ и радости вѣчьнꙑꙗ [43]) и от „Похвално слово за Цветница“ (тѣмь же . чада възлюбленаꙗ . сицево ч҃лколюбиѥ. ѥгоже слꙑшавше . до колѣ въ лѣности грѣховьнѣи пребꙑваѥте ꙗко оуморени самохотию . лишаѥте сѧ м҃лстꙑни б҃жиихъ . нъ понѣ ѿ селѣ въспрѣнѣте . поне ѿ селѣ оубоудите сѧ къ заповѣдьмь б҃жиꙗмъ[44]) съответствува западнохристиянската доктрина, че спасението на душата е лично дело на всеки човек — според Тертулиан след грехопадението на Адам потомството му е запазило разума и свободната си воля да избира между добро и зло[45], за да може отново да се възвърне към бога; според Пелагий човешката природа не е развалена от първородния грях, човек е способен със собствени сили и воля да постигне спасение, за което е необходимо да върши добро (африканският събор, който през 418 г. отрича пелагианството, не възприема тезата на Августин, че след грехопадението на Адам човечеството, с изключение на малцина избраници, е способно да твори само зло).

---

[38] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 640.

[39] Пак там, с. 641.

[40] Пак там, с. 642.

[41] Пак там, с. 643.

[42] Пак там, с. 156. Срв. със слъзното очищение на Методий според „Похвала за Кирил и Методий“: и ишьдъ въ олоумбъ . постриже сѧ въ чьрнꙑ ризꙑ . чаꙗ приꙗти бѣлоу и нетьлѣньноу англьскоую одежю . и бѣ повиноуꙗ сѧ вьсѣмъ съ покорениѥмь и съмѣрениѥмъ въ бъдѣнии и молитвѣ . въ сътоужении и слоужьбѣ . въ издрадьнѣ пощении . въ трѣзвѣнии вьсегда . въ очищении дховьнѣмь . въ плачи блазѣ . ѿ очью источьника испꙋщаꙗ ꙗко рѣкоу и тою омꙑваꙗ вьсе тѣло свое (Пак там, с. 469).

[43] Пак там, с. 99.

[44] Пак там, с. 597.

[45] В уводния дял на „Пространно житие на Методий“ в съгласие с моравско-панонското вероизповедание ясно е казано, че Адам е пристъпил божията заповед по своя воля: прѣже вьсѣхь сътвори ч҃лвка . пьрьсть отъ землѧ приѥмлѧ . ѿ себе д҃шю въдъхноувъ животьнꙑимь

Път към вечния живот е и покаянието, което е играло важна роля в живота на средновековния западен християнин. Повик към покаяние съдържат и някои от Климентовите проповеди: тѣмь же подобаѥть нꙑ . братиѥ . покаꙗниѥмь ѿ себе всѧкоую сквьрноу ѿмꙑвше . ти тако к нѥмоу пристоупити (Поучение за неделя[46]), тегото҆ сьн'ноую ѿресемь ѿ себе и оубыстрим' се на покаꙗниѥ . добрыми дѣлы оукрашающе се . постомь вьѡроужьше се на против'наго врага . любовию дроугь дроуга бол'ша соуща твореще (Похвално слово за Йоан Кръстител[47]), ѥсть бо блг҃ъ и г҃ь и дъготьрпѣливъ и кротъкъ . каꙗ сѧ ѡ зълобахъ нашихъ . не хощеть бо съмьрти грѣшьникомь . нъ нашего каꙗниꙗ жадаѥть . не хотѧ да никътоже ѿ насъ погꙑбнеть . да вьси покаꙗниѥмь ѡчистивъше сѧ . къ нѥмоу пакꙑ да възвратимъ сѧ (Похвала за Цветница[48]), се слышаще братие . коль страшна и грозна моучениꙗ жⷣѫть наⷭ҇ . но понѣ ѿсели восъпрѧнемъ и оудерьжим'сѧ ѿ зла . готовыꙗ грѣхꙑ исповѣдающе и кающе сѧ ихъ . а не прѣтварающе дроугыⷯ (Слово за св. Троица[49]), си же слъшаще . браⷮѥ . не отѧгъчите срⷣць вашихъ къ маломощнꙑмъ . не тѣмь бо даѥть сѧ . нъ самомоу х҃ꙋ б҃ꙋ нашемоу . ѿ негоже чающе маⷭти . потъщим сѧ на покаꙗниѥ . не вѣмꙑ бо когда придеть чаⷭ смртьнꙑи и аще задосить нꙑ въ зълобѣ бес покаꙗниꙗ (Поучение за Преображение[50]).

Особено внимание заслужава темата за покаянието в старобългарския изповеден чин (в Синайския молитвеник), който без съмнение е бил съставен от Климент[51]. се сѫтъ дѣла . алъкание жѧдание . земелѣгание . кланѣние . малосъпание . съмѣрение . покорение . прѣтрьпение обидꙑ . нищелюбие . страньнолюбие . срдечьное рꙑдание . плачь очесънꙑ . бес плача бо невъзможъно естъ покаати сѧ. паче же всего истово естъ покаание . еже единоѭ отъстѫпивъше отъ грѣхъ . къ томоу не възвращати сѧ . къ нимъ .. мꙑ же . чѧда . добраа дѣла сътѧжѧще . поревъноуимъ древьнюмоу блѫдъноумоу с҃ноу . іже покааниемь отвръзе двьри ц҃рства. древьнюмоу разбоиникоу . древьнии блѫдь-

---

дъхновениѥмь и словесьнꙑи съмꙑслъ и самовласть давъ да въведеть въ раи . заповѣдь заповѣдавъ ѥмоу искоусьноу . да аще съхранить ю и прѣбоудеть бесъмьртьнъ . аще ли прѣстоупить . съмьртию оумьреть ѿ своѥꙗ волѧ . а не ѿ б҃жиꙗ велѣниꙗ.

(Климент Оридски. Събр. съч. Т. 3. С., 1973, с. 185).

[46] Пак там, с. 156.

[47] Пак там, с. 395.

[48] Пак там, с. 596.

[49] Пак там, с. 644.

[50] Пак там, с. 743.

[51] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, 510—512 и посочената там литература.

ници. дрєвльнюмоу мꙑтарю. іже єдиноѭ отъстѫпль зъла. по томь нє въз-вратити сѧ на тождє[52].

В първата част покаянието е свързано най-тясно с очистителната сила на сълзите, във втората част проповедникът, също както в „Слово за света Троица“, дава за пример блудния син (Лк. XV. 11—32), разбойника на кръста (Лк. XXIII. 40—43), блудницата (Лк. VII. 37—50), митаря в храма (Лк. VIII. 13—14): покаꙗние бо ѥⷭ свѣтильникъ д҃ши. то бо дасть намъ б҃ъ на исцѣлениѥ д҃шевныⷨ вредомъ. тѣⷨ бо разбоиникоу ѿверьзе х҃с породѫ. мала словеса рекъшоу токмо. помѧни мѧ. г҃и. во цⷭртви твоеⷨ. тѣмъ блоудныи с҃нъ прїꙗⷭтъ бы. воз'пивъ къ б҃оу. ѡ҃че. согрѣшиⷯ на нбо преⷣтобою. оуже нѣсмь достоинъ нарещиⷭ снъ твои · престоупивъ твоꙗ велѣниꙗ. но створи мѧ ꙗⷦ єдиного ѿ наимиⷦ твоиⷯ · тѣⷨ блоуⷣница просвѣтиⷭ ѡмывати нозѣ і҃совѣ и власы своими ѡтираюци. тѣмъ мьздоимець приꙗтъ быⷭ. иже во ц҃ркви стоꙗще. не смѣꙗше на н҃бо очию возвести. но биꙗше въ перьси г҃лѧ. б҃же. прости мѧ ѿ грѣⷯ моиⷯ (Слово за св. Троица[53]).

Климентовският изповеден чин започва с поучителна беседа за същността на св. Троица, за непорочното зачатие и за страшния съд: слꙑши. чѧдо. і разоумѣи добрѣ. б҃ъ єдинъ єстъ сътвореи всѭ тварь. неимѣꙗ ни отъкѫдоуже начѧтка. нъ самъ сꙑ начѧло всемоу. имѣꙗ в' себѣ слово събезначѧльно. въ обличьи своемь. съприсносѫщьноумоу. безврѣменъно. бесконечьно · безлѣтъно. съпрѣстольно. о҃цю и д҃хоу прѣстоумоу. еже сѧ прѣстаа троица речетъ. о҃ць и с҃нъ і с҃тꙑ д҃хъ. три състави сълиčьно въ єдиномь б҃жьствѣ. слово же то б҃жие. б҃ъ сꙑ отъ б҃а. нашего ради с҃пениѣ. пльтиѭ обложивъ свое б҃жство. вь дѣвѣ прѣс҃тѣи с҃тꙑмь д҃хомь. бе сѣмени зачѧть сѧ. і бꙑстъ соугоубь б҃ъ въкоупѣ и ч҃къ. іже волеѭ страстехъ нашихъ причѧсти сѧ. распѧтиі съмръть подъемъ волеѭ. вьскрьсе третьеи д҃нь. і въшедъ на н҃бса. сѣде о деснѫѭ о҃ца. і пакꙑ имать приити съ н҃бсе. сѫдити хотѧ живꙑмъ и мрътвꙑмъ. і въздати комоуждо противо дѣло его[54].

Тази обща предизповедна беседа е напълно в духа на споменатия § 76 на Ansegisi capitularium liber I, където на духовенството е препоръчано непрекъснато да внушава основните християнски истини: „Primo omnium praedicandum est omnibus generaliter, ut credant Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse deum omnipotentem, aeternum invisibilem, qui creavit coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt; et unam esse deitatem et substantiam et maiestatem in tribus personis Patris et Filii et Spiritus sancti. Item praedicandum est, quomodo filius Dei incarnatus est de Spiritu sancto in Maria semper virgine pro salute et reparatione humani generis, passus, sepultus et tertia die ressurexit et ascendit in coelus, et quomodo iterum venturus sit in maiestate divina indicare omnes homines secundum merita propria, et quoniam impii propter scelera sua cum diabolo in ignem aeternum mittentur et iusti cum Christi et cum sanctis angelis suis in vitam aeternam.“[55]

---

[52] Пак там, 519—520.

[53] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, 641—642.

[54] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, с. 518.

Приведените съпоставки са ясно доказателство за моравско-панонска традиция в произведенията на Климент. Тази традиция, пренесена в България още през 886 г. от Кирило-Методиевите ученици, не е заглъхнала през вековете, защото е била неделима част от съвършените творби на Климент, които по-късно са разнесли славата му из целия източноправославен славянски свят.

ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КИРИЛ

Радостно е, че „Похвално слово за Кирил“, безспорно най-вдъхновената творба на Климент Охридски, напоследък стана обект на задълбочени проучвания от страна на нашите млади учени. През 1984 г. се появи студията на Е. Велковска[56], в която е показано, че класическият енкомий, доразвит от византийците и получил особен разцвет през IX в., има блестящ образец в старобългарската литература у Климент Охридски. Между другото въз основа на предишни разработки[57] най-внимателно бе изследвана и сърцевината на произведението — възхвалата на Кирил. В преписа от Севастияновия сборник, препис, който без съмнение е най-близо до протографа[58], тази възхвала се състои от 15 нееднакво дълги строфи, обединени от анафора и синтактичен паралелизъм. Всяка една от тях започва с глагола блажѫ, имащ за пряк обект органите на славянския първоучител Константин-Кирил Философ (устните, езика, лицето, очите и т. н.), които са източник на благодат и светлина за самия Климент, за славянския народ и за целия свят — в последната, заключителна строфа се облажава съкровът на Кириловите мощи — църквата „Свети Климент“ в Рим, където почива органът на духа му. Всяка от облажаваните същности (без устните в първата строфа) е придружена от притежателна характеристика твои и от възхваляващ епитет, по правило съдържащ два корена (в шестото, единадесетото и петнадесетото облажаване епитетът е еднокоренен, но с представка прѣ-, която придава смисъл на превъзходна степен). Възхваляващите епитети насочват към висшите сфери на космическата йерархия, към седмото небе, небето на светлината, слънцето, златото (срв. средновековното aurum като соларен символ и sol = aurum като символ на седмия, празничния, господния ден — dies solis, dominica), към света на шестокрилите светлоносци — серафимите, чийто многогласен хор се чува пред божия престол. Синтактичният паралелизъм между строфите се доизгражда от задължителната поява на подчинителна връзка във всяка една от тях — за такава връзка служи относителното местоимение иже, обикновено във форма за творителен падеж — неговата постоянна употреба усилва чувството за формална организираност. Много съществено е, че „вътре във строфата може да се осъществи условно деление на стихове“ (versus, ред); за критерий служат пунктуационните знаци в самия ръкопис (точки)“ и „интервалите“ свързани с интонационно-фразовото деление на речта при четенето на глас“[59].

---

[55] Monumenta Germaniae historica. Leges. T. 1, p. 281.

[56] Е. Велковска Наблюдения върху строежа на „Похвално слово за Кирил“ от Климент Охридски. — В: Кирило-Методиевски студии. Т. 1. С., 1984, 159—184.

[57] К. Станчев. Ритмичните структури в химничната поезия на Климент Охридски. — Български език, 1969, № 6, 523—531.

[58] Вж. статията на Т. Лалева в „Климентов сборник“ (под печат).

Ето и самата строфично-стихова постройка на облажаванията според Е. Велковска (с незначителни отклонения в начина, по който строфите се разделят на стихове):

1. тѣм’же бл҃жѫ твои оуоуст’нѣ
ѻ бл҃жны ѿче кѵриле.
имаже моима оуст’нама.
сладость д҃хвнаа и(сто)чи сѧ.
2. бл҃жѫ многоглⷭ҇ны твои ѭзыкъ
им’же моемоу ѭзыкоу.
тръбезначѧ(л)нааго бжⷭ҇тва зарѣ вьсиавши
мракъ грѣховны ѿгна.
3. бл҃жѫ многопрѣсвѣтлое лице твое.
ѻзар’шее сѧ ѿ ст҃го д҃ха
им’же моемоу лицоу.
б҃оразоумныи свѣⷮ вьсиа.
и многоб҃жнаа льсть искорени сѧ.
4. бл҃жѫ златозарнѣи твои ѡчи.
им’же моима ѻчима
слѣпота неразоумнаа · ѡтѧта бⷭ҇ы.
и б҃оразоумна свѣть вьсиа.
5. бл҃жѫ агг҃лозрачнѣи твои ꙁѣніци
ѻзарившии сѧ ѿ бжⷭ҇твныѭ славы
иже срⷣчнѫѭ ми слѣпотѫ прогнавши.
б҃одьхновены словесы просвѣтисте.
6. бл҃жѫ прⷭ҇чтны твои рѧцѣ.
имаже сьниде моемоу ѩзыкоу.
б҃оразоумнаа тѫча.
напаѭщи ботѫчноѭ[60] росоѭ.
изгорѣвшаа грѣховноѭ соухотоѭ.
срⷣца наша.
7. бл҃жѫ б҃одвижныѩ твоѫ пръсты.
имиже написа сѧ

---

[59] Е. Велковска. Цит. съч., с. 175.

[60] В протографа е било боготочьноѭ росоѭ, срв. с вторичната версия — Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 439 и 119 разночетене.

моемоу ѭзыкоу свобода.
ѿ грѣховнаго ига.

8. бл҃жѫ златозарнѫѩ твоѩ ѭтробѫ.
ѿ неѩже истече ѭзыкоу моемоу
животнаа вода
съвыше сходѧщи твоими м҃лтвами.

9. бл҃жѫ свѣтозарнѣи твои ноѕѣ
имаже обтече ꙗко с҃лнце
вьсего мира.
проповѣдаѩ бо҃дьхновенымь оучениемъ.

10· бл҃жѫ златозарныѩ твоѫ стопы.
имаже направи
забл̑ѫжьшѫѭ наша стопы
на пѫть правь.

11. бл҃жѫ прчстѫѩ твоѭ д҃шѫ
еꙗже моеѧ д҃шѧ.
грѣховнии строупи ицѣлѣшѧ.
и разоумъ вьсадишѫ вь срц̑ихь нашихь.
д҃хвными словесы.

12. бл҃жѫ бо҃движныѩ твоѩ пръсты.
имиже написа сѧ.
оутаенаа ѿ многь б҃жиа прѣмѫдростъ.
ѿкрываѩщи бо҃разоумныѭ таины.

13. бл҃жѫ свѣтозарнѫѩ твоѩ ѭтробѫ
ѿ неѭже истече всѣмъ странамъ
животнаа вода
сьвыше сходѧщи твоими млтвами.

14. бл҃жѫ свѣтозарнѣи твои ноѕѣ
имаже обтече ꙗко с҃лнце
вьсего мира
просвѣщаꙗ. бо҃дъхвнымъ оучениемъ.

15. бл҃жѫ прчⷭтиѫѩ твоѫ ц҃рквъ
в'неиже лежитъ многоразоумны
и б҃ог҃лавы твои ѡр'гань.

Несъмнено след работата на К. Костова[61], посветена на старобългарските тонични структури, облажаванията в „Похвално слово за Кирил“ още един път трябва да бъдат филологически прочетени. Според нашата изследователка византийските и старобългарските поетически текстове се състоят от редове или стихове (откъси между две паузи), в които броят на ударенията е подчинен на ритмичен закон. Това ценно указание, което, уверен съм, трябва да се има предвид при всички бъдещи проучвания по старобългарска поетика, ни позволява по-добре да се взрем в ритмиката на Климентовите облажавания. Вече не е трудно да се установи, че в тях всяка строфа задължително започва с четириакцентен стих, който може да въведе изотонична серия (4+3+3+3+3 — в третото облажаване), редуваща се серия (4+3+4+3 — във второто, четвъртото и петото облажаване), серия, съставена от 2 изотонични полусерии (4+4+3+3 — в първото облажаване; 4+4+5+5 — в шестото облажаване).

---

[61] К. Костова. Ритмичните структури в Кирило-Методиевите преводи. — Palaeobulgarica, 9, 1985, № 4, 79–90.

Тоничната и граматичната схема на облажаванията в „Похвално слово за Кирил“ според текста в Севастияновия сборник е следната[62]:

1. 4 V (1 sg.) + Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A′*
4[63]
3 Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *B M*
3 S, Adj. (nom.) + V (3 sg. aor.) *C N*
2. 4 V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
3 Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *B M*
4 Part. praet. act. (nom.) *D*
3 S, Adj. (acc.) + V (3 sg. aor.) *C′ N*
3. 4 V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
3 Part. praet. act. (nom.) + Adj., S (abl.) *D E*
3 Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *B M*
3 Adj., S (nom.) + V (3 sg. aor.) *C N*
3 Adj., S (nom). + V (3 sg. aor.) *C N*
4. 4 V (1 sg,) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
3 Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *B M*
4 S, Adj. (nom.) + V (3 sg. aor.) *C N′*
3 S (nom.)[64] + V (3 sg. aor.) *C N*
5. 4 V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
3 Part. praet. act. (nom.) + Adj., S (abl.) *D E*
4 Pr. rel. (nom.), Part. praet. act. *B′ D*
3 Adj., S (instr.) + V (3 du. aor.) *F N′*
6. 4 V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
4 { 2 Pr. rel. (instr.) + V (3 sg. aor.) *B N*
2 Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *M*
5 { 2 Adj., S (nom.) *C*
3 Part. praes. act. (nom.) + Adj., S (instr.) *D F*
5 { 3 Part. praet. act. (acc.) + Adj., S (instr.) *D F*
2 S, Pr. poss. (1 pl., acc.) *C′*
7. 4 V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.) *A*
3 Pr. rel. (instr.) + V (3 sg. aor.) *B N*
2 Pr. poss. (1 sg.), S (dat.) *M*
3 S (nom.) + Adj., S (abl.)

---

[62] Използувани са общоприетите съкратени обозначения на граматичните термини — напр. V — verbum, S — substantivum и т. н. Запетаята между две единици е знак, че те са граматически съгласувани.

[63] Този стих съдържа инвокацията о блажєнъı отьчє кирилє.

[64] Вместо със съгласувано определение на това място Климент Охридски си е послужил с несъгласувано — богоразоумниѧ свѣтъ вм. богоразоумьнъıи свѣтъ, както е в 3 строфа.

8.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	2	Pr. rel. (abl.) + V (3 sg. aor.)	B	N
	2	Pr. poss. (1 sg.), S (dat.)	M	
	2	Adj., S (nom.)	C	
	4	Part. praes. act. (nom.) + Pr. poss. (2 sg.), S (instr.)	D	F
9.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S. (acc.)	A	
	3	Pr. rel. (instr.) + V (3 sg., aor.)	B	N
	2	Pr., S (acc.)		
	3	Part. praes. act. (nom.) + Adj., S (instr.)	D	F
10.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	2	Pr. rel. (instr.) + V (3 sg. aor.)	B	N
	3	Part. praet. act., Pr. poss. (1 pl.), S (acc.)		
	2	S, Adj. (loc.)		
11.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	3	Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (gen.)	B	
	3	Adj., S (nom.) + V (3 pl. aor.)	C	N
	4	S (acc.) + V (3 pl.) + S (loc.), Pr. poss. (1 pl.)		
	2	Adj., S (instr.)	F	
12.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	2	Pr. rel. (instr.) + V(3 sg. aor.)	B	N
	2	Part. praet. pass. (nom.) + Adj. (abl.)		
	2	Adj., S (nom.)	C	
	3	Part. praes. act. (nom.) + Adj., S (acc.)	D	C'
13.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	2	Pr. rel. (abl.) + V (3 sg. aor.)	B	N
	2	Pr., S (dat.)	M'	
	2	Adj., S (nom.)	C	
	4	Part. praes. act. (nom.) + Pr. poss. (2 pl.), S (instr.)	D	F
14.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	3	Pr. rel. (instr.) + V (3 sg. aor.)	B	N
	2	Pr., S (acc.)		
	3	Part. praes. act. (nom.) + Adj., S (instr.)	D	F
15.	4	V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (acc.)	A	
	2	Pr. rel. (loc.)		
	4	Adj., Adj., Pr. poss. (2 sg.), S (nom.)		

Дори бегъл поглед върху текста на „Похвално слово за Кирил“ в Севастияновия сборник е достатъчен, за да се забележи поразителната непоследователност и в тоничната, и в ритмичната, и в композиционната схема на т. нар. първична версия, от която има един-единствен образец[65]. По-внимателният анализ ще ни убеди, че Климентовите облажавания са били подложени на съществена преработка от по-късни преписвачи — автентичен авторски текст съдържат само първите 6 и последните 4 строфи, т. е. първичният брой на облажаванията е 10. След преклонението пред устните (1), езика (2), лицето (3), очите (4), зениците (5), ръцете (6), пръстите (7), утробата (8) и нозете (9) на учителя следва поклон пред земния храм, който е скътал тленните останки на Константин Философ: бл҃жѫ прⷭ҇чтнѫѭ твоѫ црквъ. в'нєи жє лєжитъ многоразоумны и бг҃лвы твои ѡр'ганъ.

Това заключително, десето поред облажаване е увод към темата за Вечния град (символ на вечната Христова църква), който е приел завинаги третия, след апостолите Петър и Павел, изпълнител на божия промисъл. В стройната и последователна композиция няма място нито за стъпките на учителя, нито за неговата душа (10 и 11 строфа), нито за 7, 8 и 9 строфа, които са съответно вариации на 12, 13 и 14 строфа.

---

[65] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 417.

И наистина, какъв е смисълът да се облажават повторно пръстите, утробата и нозете след стъпките и душата? А. Т.-Балан[66] с право е съзрял в облажаванията от Севастияновия сборник ненужен плеоназъм, последица от преписваческа намеса. По-нови като текст са не само 7, 8 и 9 строфа (изпърво те са съвпадали с 12, 13 и 14, които са били на 7, 8 и 9 място) — допълнително добавени са и 10 и 11 строфа.

Моето допускане се основава на две съображения.

А. Във вторичната версия на „Похвално слово за Кирил“ облажаванията са 10 и редът им е следният[67]:

1. бл҃жоу твои ȣстнѣ
2. бл҃жимь многогл҃сныи єзыкь твои
3. бл҃жȣ же и многопрѣсвѣтлоє лицє твоѥ
4. бл҃жȣ златообраз'нѣи твои очи
5. бл҃жоу аг҃глообразнѣи твои зѣници
6. бл҃жоу прѣчⷭ҇тнѣи ти рȣцѣ
7. бл҃жоу б҃годвижныѥ твоѥ прьсты
8. бл҃жȣ свѣтозарнȣю твою ȣтробоу
9. бл҃жȣ свѣтозар'нѣи твои нозѣ
10. бл҃жȣ прⷭ҇чтнȣю ти ц҃рквь

Именно това е първоначалният състав на облажаванията. Не можем да смятаме, че пред нас е съкратена редакция на някакъв по-древен текст, близък до текста, който е засвидетелствуван в Севастияновия сборник, по следните съображения:

а. Т. нар. вторична версия на „Похвално слово за Кирил“, цялостно погледнато, е по-пространна от т. нар първична версия, неин разширен вариант[68]. По-късният редактор не е съкращавал, а е допълвал Климентовата творба. Следователно той не е пропуснал 7, 8, 9, 10 и 11 строфа от т. нар. първична версия (тези строфи не ги е имало в протографа му), а точно е спазил броя и реда на Климентовите облажавания.

б. Нека да приемем, че 7, 8, 9, 10 и 11 строфа са принадлежали на изконния Климентов текст. По-късният редактор би имал основание да премахне 12, 13 и 14 строфа като нарушаващо композицията повторение на 7, 8 и 9 строфа. Но той би оставил 10 и 11 строфа, които липсват в т. нар. вторична версия и следователно са липсвали и в протографа ѝ.

в. Нека най-накрая да предположим, че и 15-те облажавания от т. нар. първична версия са Климентови и че по-късният редактор е решил да премахне облажаванията на стъпките и на душата и повторените облажавания на пръстите, утробата и нозете (10, 11, 12, 13 и 14 строфа). В такъв случай седмото облажаване в т. нар. вторична версия, а именно бл҃жоу бг҃одвыжныѥ твоѥ прьсты. имыже написа се ꙋтаѥнаа ѿ многы бж҃иꙗ прѣмꙋдро ѿкрывающии бг҃оразꙋмныѥ таины, би било редакция на седмото облажаване в т. нар. първична версия, а именно бл҃жѫ бо҃движныѩ твоѫ прѣсты. имиже написа сѧ моѥмоу ѩзыкоу свобода ѿ грѣховнаго ига. Обаче седмото облажаване в т. нар. вторична версия дословно възпроизвежда дванадесетото облажаване в т. нар. първична версия: бл҃жѫ бо҃движныѩ твоѩ прѣсты. имиже написа сѧ. оутаѥнаа ѿ многь бж҃на прѣмѫдростъ. ѿкрываѩщии бо҃разоумныѫ таины. Следователно в протографа на т. нар. вторична версия след 6 строфа е стояла 12 строфа, т. е. липсвали са 7, 8, 9, 10 и 11 строфа, което трябваше да се докаже.

---

[66] А. Т.-Балан. Кирил и Методий. Св. 1. С., 1920, с. 116; Св. Климент Охридски. Слова и поучения, с. 41.
[67] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 439.
[68] Вж. статията на Т. Лалева.

Б. Със 7, 10 и 11 строфа в първичната версия се нарушава тоничната и ритмичната схема на творбата и се внася непоследователност в съдържанието.

В първите 4 строфи Климент облажава органите на Константин Философ като извор на благодат за органите на собственото си тяло[69]. Тези строфи имат сходна тонична и граматична структура, обусловена от закономерно редуващи се триакцентни и четириакцентни стихове и от ритмично повтарящи се граматични съставки

A = V (1 sg.) + Adj., Pr. poss. (2. sg.), S (acc.)
BM = Pr. rel. (instr.) + Pr. poss. (1 sg.), S (dat.)
CN = Adj., S (nom.) + V (3 sg. aor.)

по следната схема:

I строфа	4	4	3	3	
	A'		*BM*	*CN*	
II строфа	4	3	4	3	
	A	*BM*		*C'N*	
III срофа	4	3	3	3	3
	A		*BM*	*CN*	*CN*
IV строфа	4	3	4	3	
	A	*BM*	*CN*	*CN*	

В 5 строфа, последна от строфите, в която се подчертава личностната връзка между славянския първоучител Константин Философ и неговия ученик Климент[70], тоничната схема (4 + 3 + 4 + 3) е сходна с тоничната схема на първите 4 строфи, но граматичната структура е променена съществено. Липсва задължителната за първите 4 строфи съставка BM (творителната форма на относителното местоимение е заменена с именителна, вместо притежателно местоимение за 1 л. ед. ч. се появява, и то чак в следващия стих, кратка дателна форма на личното местоимение в посесивно значение), няма я и характерната за първите 4 строфи съставка CN — вместо с именителен (винителен) падеж глаголът е съчетан с творителен падеж.

---

[69] Под моѥмоу ѩзыкоу във 2 строфа несъмнено трябва да се разбира *за моя език*, а не *за моя народ*.

[70] Личностна връзка има и в 11 строфа на т. нар. първична версия, но тази строфа не е авторска.

Тази преиначена граматическа структура подсказва, че 5 строфа е своеобразен завършек на първата част от творбата, след който би следвало да се очаква нова поредица от 3—4 строфи, обединени от общ смисъл и сходен тоничен и граматичен строеж, различен от тоничния и граматичния строеж на първите 4 строфи. Т. нар. първична версия обаче не отговаря на това предположение.

Заключителна за втората част от творбата е 14 строфа и това ясно личи от смисловата ѝ съпоставка с 5 строфа. Според 5 строфа озарените от божествена светлина ангелозрачни зеници на Кирил са прогонили Климентовата сърдечна слепота (срчнѫѩ ми слѣпотѫ прогнавши бодьхновены словесы просвѣтисте). Според 14 строфа Кирил е обходил със светозарните си нозе като слънце целия свят, за да го просвети с боговдъхновеното си учение (вьсего мира просвѣщаѩ бодъхвнымъ оучениемъ). Предпоследната (четиринадесетата) строфа предопределя съдържанието на втората част от облажаванията в „Похвално слово за Кирил“[71] — Константин Философ трябва да бъде изъкнат не само като духовен наставник на Климент, но и като учител на славянския народ и просветител на целия свят. Подобна тристепенна градация (начална степен са първите 5 строфи, а крайна степен — предпоследната строфа) не изисква пространна втора част. В т. нар. първична версия обаче втората част се състои от 9 строфи, в които няма възходящо движение на авторовата мисъл. Славянският народ като обект на благодатни дарования от страна на Кириловите мощи е споменат последователно 3 пъти (в 6, 7 и 8 строфа). Трикратно повтореното моемоу ѩзыкоу внася монотонност, несвойствена на първата част от творбата (срв. устремената напред бърза смяна моима оустьнама, моемоу ѩзыкоу, моемоу лицоу, моима очима в началните строфи). Това повторение не подготвя, а забавя прехода към 9 строфа, където Кирил е облажен като вселенски учител. В 10 и 11 строфа се облажават стъпките и душата, които не са част от мощите на Константин Философ — те не лежат в пречестната му църква в Рим (вж. петнадесетата заключителна строфа в т. нар. първична версия). Единадесетата строфа възвръща към приключената в 5 строфа тема за личностната връзка между Кирил и автора на облажаванията. Налице е не градация, а забавено и безредно изброяване; следва повторено и вече ненужно облажаване на пръстите, утробата и нозете (13 и 14 строфа възпроизвеждат почти дословно 8 и 9 строфа).

Нестройната по съдържание втора част не е и ритмично организирана. Въвеждащата 6 строфа има тонична схема 4 + (2 + 2 = 4) + (2 + 3 = 5) + (3 + 2 = 5), т. е. след началния четириакцентен стих съдържа една изотонична полусерия (2+2) и една полусерия в рамка (2+3+3+2), съставени от двуакцентни и триакцентни стихове. Нови граматични съставки тук са BN и DF, където

BN = Pr. rel. (instr.) + V (3 sg. aor.)
DF = Part. act. (nom., acc.) + Adj., S (instr.)

В съпоставка със сложно построената 6 строфа 7 строфа изглежда премного опростена и риторически неразгърната. Тоничната ѝ схема 4 + 3

---

[71] Последната (15 строфа) е обща възхвала на Кириловите мощи, скътани в гробницата му, която сама по себе си не е източник на небесни блага (блжѫ прчтнѫѩ твоѫ црквь в'неиже лежитъ многоразоумны и боглвы твои ѡр'гань).

+ 2 + 3, сравнена с тоничната схема на първите 6 строфи, е явно несъвършена. Тук е повторен граматичният строеж A + BN + M от началото на 6 строфа, но с това успоредицата свършва. Твърде кратка и безизкусна е и 10 строфа с тонична схема 4 + 2 + 3 + 2 и с граматичен строеж на началото A + BN. Във втория стих на 11 строфа липсва граматичната съставка BN, която е свойствена на всички строфи от втората част на творбата в т. нар. първична версия. Затова пък в третия стих личи граматичната съставка CN, несвойствена на втората част, но присъща на всички строфи от първата част без заключителната 5 строфа.

Във втората част на облажаванията от т. нар. първична версия не е възможно да се открие тонична и граматична структура, обусловена от закономерно редуващи се акцентни стихове и от ритмично повтарящи се граматични съставки, подобна на структурата в първата част на творбата (вж. по-горе). Това е ясно указание, че броят и редът на строфите във втората част не са първообразни. Но очакваната тонична и ритмична схема ще се появи веднага, щом се отстранят 7, 8, 9, 10 и 11 строфа, които са по-късна притурка в т. нар. първична версия.

И така нека след 6 строфа да дойде веднага 12 строфа, последвана от 13, 14 и 15 строфа, както е в т. нар. вторична версия, т. е. нека 12, 13, 14 и 15 строфа станат 7, 8, 9 и 10 поред. Търсеният тоничен и граматичен инвариант е следният:

VI строфа	4	2	2	2	3	3	2
	A	*BN*	*M*	*C*	*DF*	*DF*	*C'*
XII = VII строфа	4	2	2	2	3		
	A	*BN*		*C*	*DC'*		
XIII = VIII строфа	4	2	2	2	4		
	A	*BN*	*M*	*C*	*DF*		
XIV = IX строфа	4	3	2	3			
	A	*BN*	*C'*	*DF*			

От горната схема се вижда, че 6, 12 и 13 строфа, без 14 строфа, която е заключителна[72] (срв. отклонението от граматичната схема в заключителната 5 строфа), имат сходен акцентен строеж с инвариант 4 + 2 + 2 + 2 + 3/4 — в 6 строфа са добавени още два стиха (3 + 2). Съвсем ясно личи и граматичният инвариант A + BN + C + D. Това подсказва, че 6 строфа е ритмически свързана не със 7 строфа, а с 12 строфа, както е в т. нар. вторична версия. В 6, 12, 13 и 14 строфа, които съставят втората част на Климентовите облажавания, ще открием и втората, и третата степен от градацията на чувството към Константин Философ. След като е изтъкнал в първите 5 строфи личната благодат, получена от учителя, Климент прославя мощите като извор на благодат и за славянския народ (бл҃жѫ прⷷчтнꙑ твои рѫцѣ. имажє сьнидє моємоу ꙗзыкоу. бо҃разоумнаа тѫча. напаꙗѭщи б҃отѫчноѭ росоѭ. изгорѣвшаа грѣховноѭ соухотоѭ. ср̂ца наша — 6 строфа), а в 12 строфа отбелязва, че за славяните тази благодат, сравнена с богоразумен облак, е божията премъдрост, дадена чрез книгите, които е написал Кирил. Смислово и граматично 13 строфа е успоредица на 6 строфа. Тя доразвива съдържанието ѝ, като подчертава, че Климентовата благодат се е изляла из сърцевината му на всички страни (бл҃жѫ свѣтозарнѫѭ твоѭ ѭтробѫ ѿ неѭжє истечє всѣмъ странамъ животнаа вода сьвышє сходѧщи твоими млтвами). Нейно пояснение (така, както пояснение на 6 строфа е 12 строфа) е 14 строфа — живата вода на богопознанието е изтекла навсякъде, защото Кирил е обходил с нозете си целия свят, за да го просвети с боговдъхновено учение. Несъмнено 6, 12, 13 и 14 строфа образуват смислова цялост, която в т. нар. първична версия е разкъсана от по-късни добавки и преправки.

---

[72] Със своята краткост тя подготвя още по-краткото финално облажаване в 15 строфа

Текстът на облажаванията, засвидетелствуван в Севастияновия сборник, има дълга предистория, която предполага няколко последователни етапа. Изпърво неизвестен Климентов подражател е прибавил след 12, 13 и 14 строфа, които са били на 7, 8 и 9 място, непосредствено пред заключителната строфа, две нови облажавания — за стъпките и душата. Наред с първичния текст (текст № 1) се е появил по-късен текст (текст № 2), който пред заключителното облажаване е съдържал 2 допълнителни строфи. Трети книжовник, който е взел за основа текст № 2, е забелязал, че той не завършва така, както текст № 1, и решил да уеднакви края на преписа си с края на текст № 1. Изглежда, че той не е следил композицията на творбата, а се е ръководил по-скоро от съображение за външна прилика, иначе не би повторил на 12, 13 и 14 място строфите, преписани на 7, 8 и 9 място. Така се е появил текст № 3, който за разлика от текст № 1 е съдържал не 10, а 15 облажавания[73]. Впоследствие очевидното повторение в текст № 3 е било частично отстранено чрез редакция на 7 и 8 строфа — началото на 7 строфа е запазено, но след имижє написа сѧ е добавено по подобие на 6 строфа моємоу ѧзыкоу, а след това — свобода отъ грѣховьнаго ига вместо оутаєнаа ѿ мъногъ бжиа прѣмѫдрость. ѿкрываѭщи боразоумьнъıѩ таинъı. В 8 строфа първоначалното ѿ неѧжє истечє вьсѣмъ странамъ е било заменено с ѿ неѧ жє истечє ѧзыкоу моємоу, а 9 строфа е останала непроменена. Така се е появил текст № 4, който ни е познат от Севастияновия сборник.

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

---

[73] Трябва да се отбележи, че по подобие на т. нар. първична версия 15 облажавания се появяват и в т. нар. вторична версия, в преписа, публикуван от Срезневски (И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. 1. СПб., 1867, 55—60), който е обследван съпоставително от Т. Лалева — от 6 строфа нататък текстът е уеднаквен с т. нар. първична версия.

РЕЧТА НА ФИЛОСОФА В СТАРОРУСКАТА ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ И ПОЛЕМИЧНИТЕ ТРАДИЦИИ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ

ХРИСТО ТРЕНДАФИЛОВ

Речта на философа е разказ, поместен в староруската Повесть временных лет под 6494 (986) г. Според нейното съдържание дошлият при руския княз Владимир Светославович гръцки мисионер най-напред опровергава ученията на българите мохамедани, на римляните и евреите, след което излага старозаветната история, пророчествата, живота на Христос и завършва с картината на Страшния съд. Изучаването на Речта на философа е започнато от представителите на руската академична школа във филологията през втората половина на XIX в. Първите ѝ изследователи са разглеждали текста ѝ в тясна връзка с Тълковната палея и с руските летописи. Така например, изследвайки литературните източници на летописите, М. Н. Сухомлинов отбелязва връзката на Речта с Тълковната палея и намира, че нейният текст е съставен на основата на текста на Палеята[1]. От своя страна в един от големите си библиографски трудове И. И. Срезневски включва Речта на философа като самостоятелно произведение на староруската литература под название Слово философа чєго ради бог снидє на землю. Според Срезневски съчинението напомня по съдържание средновековните византийски хроники и има много странен език. За предполагаемия оригинал на Речта изследователят отбелязва (без да привежда примери): „Подлинник был греческий, как видно по некоторым выражениям.“[2]

Авторът на първото значително проучване на Тълковната палея Ф. Успенски подчертава нейното влияние върху руския летопис и преди всичко върху Речта на философа. Като привежда редица съответствия между двата текста, изследователят стига до следния извод: „Речь философа-миссионера, приходившего к Владимиру, является действительно составленною почти буквально по Толковой палее; сходство не только в содержании, но и в выражениях.“[3]

В своя труд Ф. Успенски засяга и въпроса за източниците на пророчествата, вместени в текста на Речта. Според него те са групирани твърде системно, което отново го кара да търси техните източници в Тълковната палея. В тази връзка трябва да се спаменат и някои отделни, аналогични по дух бележки на И. П. Порфириев, според който всички апокрифни подробности за старозаветни лица и събития в руския летопис са заимствани не от хрониките на Георги Амартол или Йоан Малала, а от Тълковната палея[4].

---

[1] М. Н. Сухомлинов. О псевдонимах в древней русской письменности. — СбОРЯС, т. 85, 1908, 62—64. (= Изв. II-го Отделения АН, 4,1855.)

[2] И. И. Срезневский. Древние памятники русской письменности и языка. Общее и повременное обозрение. — ИОРЯС, 10, 1861—1863, с. 9.

[3] Ф. Успенский. Толковая Палея. Казань, 1876 (Приложение к Православному собеседнику — 1876), с. 117, 118—123, 126—127.

Нов, извънредно интересен опит за уточняване на изворите на Речта на философа прави Н. К. Николски. Като анализира летописните сказания на княз Владимир, той заключава, че руският летописец се е ползувал от готови източници; един от тях е бил текстът на Речта, която е съществувала и в самостоятелен вид под заглавие Слово о бытии мира сего. Това заглавие е съответствало на края на Речта, където се говори за Мойсей, който научил от ангел Гавриил „о бытии мира сего“. Според Николски друга редакция на Речта на философа представлява т. нар. Слово изъ Палеи выведено на жиды, но тя не обхваща целия текст, а прекъсва преди началото на пророчествата. На основата на тези и на други наблюдения изследователят прави предположение, че втората, пророческа по съдържание част на Речта, възхожда към протограф, различен от първата. Собствено пророческата част на Речта е с много по-устойчив текст и не е претърпяла почти никакви изменения. Обобщавайки, Николски изказва мнение, че Речта на философа е съществувала в самостоятелен вид преди съставянето на Повесть временных лет[5]. Освен това, той пръв поставя въпроса за връзката на Речта с преводното полемическо съчинение Вера и противление окрестивашихсꙗ июдеохъ во Африкии и въ Карфагени бывшее знамение паче же и чюдо во днехъ нашихъ, която и днес остава не съвсем изяснена[6].

В края на XIX и началото на XX в. ред изтъкнати руски филолози извършват значителна работа по изучаване на редакциите и източниците на Тълковната палея и първите летописни сводове. Безспорно, най-голям дял в това отношение се пада на А. А. Шахматов; немалки са заслугите и на В. М. Истрин. В редица изследвания Шахматов отделя място и на въпроса за автора, литературните източници и времето на написване на Речта на философа. В резултат ученият предлага много интересна хипотеза за създаването на този паметник. Според неговото предположение Речта в първоначален вид е представлявала реч на гръцки проповедник мисионер (Методий, брат на Константин-Кирил Философ), която е била насочена към новопокръстения български княз Борис-Михаил. Най-важно място в предположението заемат няколко паралела между Речта и византийската легенда за покръстването на Борис. Други доводи Шахматов вижда в това, че в някои преписи на Речта гръцкият философ е наречен Кирил, че в Повесть временных лет под 6497 (989) г. се чете името на константинополския патриарх Фотий (858—867 и 877—886) Крести въсꙗ Владимиръ взꙗ у Фотиꙗ патриарха цареградского первого митрополита Кыеву. За интерполация изследователят счита и съобщението на летописеца за идването на папски посланици от Рим, което предхожда разказа на гръцкия мисионер. При посредничеството на недостигнал до нас български летопис Речта на философа се появява в Киевска Русия и бива използувана при съставянето на руските летописи[7]. Трябва да се отбележи, че в своето изследване на източниците на Повесть временных лет, издадено след смъртта му, Шахматов променя до известна степен мнението си относно произхода на Речта: „После многих колебаний я склоняюсь к мысли, что Речь философа не существовала в отдельном от летописи виде, что она составленна летописцем.“[8] В тази работа Шахматов разглежда критично предположението на Н. К. Николски за влиянието на посочените слова върху текста на Речта и отбелязва, че те представляват по-късна нейна преработка. Опирайки се на някои наблюдения на Истрин, Шахматов вече счита, че Речта на философа предхожда съставянето на Тълковната палея, че е била неин източник[9]. По-нататък той се спира и на влиянието на славянския превод на Хрониката на Георги Амартол върху текста на Речта, което се осъществява с помощта на т. нар. Хронограф по великому изложению[10].

---

[4] И. П. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. СПб., 1872, 15—16.

[5] Наистина, Н. К. Николски е считал, че Речта на философа е съставена въз основа на особена редакция на Тълковната палея. Но неговото мнение, че Речта е първична спрямо руските летописи, е много важно. Вж. Н. К. Никольский. К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире. — Християнское чтение, вып. 7, июль, 1902, с. 95.

[6] Н. К. Никольский. К вопросу об источниках. . ., 92—93, 95—96.

Действително, изследвайки подробно изворите и състава на Тълковната палея, Истрин потвърждава, че Речта е била написана до съставянето на Палеята. С някои уговорки той поддържа руския произход на паметника.

Пак по това време е направен нов опит за атрибуция на Речта на философа. Изхождайки от това, че в някои нейни преписи е посочено името на проповедника мисионер, В. И. Ламански изказва предположението, че всъщност става дума за Константин-Кирил Философ. Според него Речта е била съставена от славянския просветител по време на неговата мисия в Хазарския каганат[11], когато били покръстени и руските славяни[12]. Хипотезата на Ламански не получава положителен отклик в науката[13].

В следвоенно време Речта на философа става отново обект на научен интерес. Произведението се подлага на задълбочен литературоведски и езиков анализ в трудовете на Д. С. Лихачов и А. С. Лвов. Така например, анализирайки източниците на староруските летописи, Д. С. Лихачов изгражда предположение, че Речта на философа е съставяла основната част на хипотетичното Сказание за първоначалното разпространение на християнството в Русия. То от своя страна е легнало в основата на първите руски летописни сводове. Коментирайки в критичен план концепциите на Шахматов и Ламански, изследователят прави много съществени наблюдения над литературната структура на Речта и включването ѝ в летописите. Д. С. Лихачов отбелязва, че произведението само външно е прикрепено към разказа за покръстването на Владимир[14]. Твърде важни са и бележките на автора за жанра на Речта, който според него се отнася към широко разпространените сюжети за покръстване на езически царе от гръцки проповедник мисионер[15]. Обикновено в тях се води верски диспут между езическия цар (княз) и византийския проповедник, при това на езичника се отрежда пасивна роля. В края на диспута убеденият от проповедника владетел приема християнството. Византийската учителна литература изобилствува със съчинения от подобен род. Погледнат в този типологически контекст, жанрът на Речта стои близо до жанра на съчинения като Житието на Григорий Омиритски и житието на Теодор Едески. Ако наблюденията на Д. С. Лихачов имат значение за определянето на мястото на Речта в състава на руските летописи и за уточняване на нейния жанр, най-значителен принос за проучване езика на съчинението представлява студията на А. С. Лвов. „Исследование Речи философа“[16]. След внимателен и подробен анализ Лвов разграничава в Речта няколко основни езикови пласта. Най-напред авторът отбелязва редица признаци на близост с най-старите паметници на славянската писменост. Освен това той открива няколко безспорни западнославянизми (моравизми). Според наблюденията на съветския изследовател текстът на Речта е бил подложен на редактиране в Североизточна България. В тази връзка е приведен значителен лексически материал. И накрая, текстът търпи известни изменения и на руска почва. Обобщавайки, А. С. Лвов пише: „Этот оригинал (на Речта, б. а, Х. Т.) как видно из приведенных данных, в целом обладал весьма характерными чертами языка древнейших памятников старославянской письменности. Как свидетельствуют приведенные данные, первооригинал прошел, по крайной мере, две серьезные редакции — западнославянскую и восточноболгарскую.“[17]

---

[7] Вж. подробно работите на А. А. Шахматов: Один из источников летописного сказания о крещении Владимира. Харьков, 1904, 63—74; Толковая Палея и Русская летопись. СПб., 1904, с. 73; Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, 152—155.

[8] А. А. Шахматов. Повесть временных лет и ее источники. — ТОДРЛ, 4, 1940 с. 123.

[9] А. А. Шахматов. Повесть временных лет. . ., с. 138.

[10] А. А. Шахматов. Повесть временных лет. . ., с. 140; срв. В. М. Истрин. Исследования в области древнерусской литературы. Т. 4. СПб. 1906, 110—173; В. М. Истрин. Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2. *а.* Греческий текст „Продолжателя Амартола“; *б.* Исследование. Петроград, 1923, 248—362.

[11] В. И. Ламанский. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Петроград, 1915.

[12] Д. С. Лихачов обръща внимание на факта, че името на гръцкия философ мисионер (Кирил) е добавено в късните преписи на летописа. Вж. Повесть временных лет. Ч. 2. Приложения, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М.—Л., 1950, с. 330.

[13] Вж. напр. възраженията на Е. Е. Голубинский. По поводу перестроя В И. Ламанского истории и деятельности Константина Философа, первоучителя славянского. — ИОРЯС, 12, 1907, с. 6.

[14] Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., 1947, с. 73.

А. С. Лвов подкрепя и наблюденията на Д С. Лихачов, свързани с мястото на Речта на философа в летописа. В частност той обръща внимание на някои несъответствия между Речта и общата композиция на летописния свод. Например в нейния текст не се споменава за покръстването на руската княгиня Олга в 6453 (945) г. Тук изследователят добавя, че в Речта не е казано нищо за покръстването на двестата човека, за което се говори в Пространното житие на Константин-Кирил[18] и което е потвърдено в Окръжното послание на константинополския патриарх Фотий[19]. (С този аргумент обаче не можем да се съгласим. В Житието действително се казва, че след пренията на Константин-Кирил с юдеисти и мюсюлмани се покръстили до двою стоу чедии, но от контекста се вижда, че става дума за хазари, а не за руси.[20]) Обобщавайки всички свои наблюдения над текста на Речта, Лвов заключава, че произведението не е адресирано към Владимир, а само външно е приспособено към него. Много съществени са и изводите на изследователя по отношение на времепоявата на Речта и нейния предполагаем автор: „Допустимо, что Речь философа, составленная самим Константином и переведенная Мефодием, была в ходу и в употреблении, как об этом свидетельствуют выше данные, как в Чехо-Моравии, так и в Болгарии, откуда перешла и к нам на Русь.“[21] Предположението за изначално

---

[15] Д. С. Лихачев. Русские летописи . . ., 73—74; срв. Повесть временных лет. Ч. 2, 330—334.

[16] А. С. Львов. Исследование Речи философа. — В: Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968, 339—354.

[17] А. С. Львов. Исследование речи философа. . ., с. 376.

[18] Срв. Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат В. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, с. 102.

[19] Порфирий Успенский. Четыре беседы Фотия. СПб., 1864, с. 28.

[20] А. С. Львов. Исследование Речи философа. . ., с. 396.

[21] А. С. Львов. Исследование Речи философа. . ., с. 386.

Кирилово авторство на Речта изследователят подкрепя с редица примери които определено сочат гръцкия оригинал. Между тях особено характерни са думи като **господь**, **господьнь** (κύριος, κύριου); **И́ердань**; **Июден**; **кадило** (ϑαμιαμα); **мука** (῞αλευρον); **порода** (παράϑεισος); **треба** (δύσια); **ꙗзык** (ἔϑνος) и др.[22]

Лингвистичният анализ на А. С. Лвов закономерно води към мисълта, че трите езикови пласта, от които е изградена Речта на философа, отразяват трите исторически периода на нейното разпространение. Те са свързани съответно с Велика Моравия, България и Русия. Опирайки се на изследванията на А. С. Лвов и Д. С. Лихачов и отчитайки някои други изводи, бихме могли да направим опит за по-нататъшното изучаване на историята на текста.

Преди всичко Речта не трябва да се отделя от целия летописен разказ, поместен в Повесть временных лет под 986 г. Както се спомена, нейният текст се предхожда от дискусия между руския княз и представители на различни религии, които излагат пред него предимствата на всяка една от тях. Особено интересен е разговорът на Владимир с евреите юдеисти. Той стои близо до диспутите, които води Константин-Кирил с юдеисти в Хазарския каганат, откъси от които са се запазили в IX—X глави на неговото Пространно житие. С други думи, в разказа, предхождащ Речта на философа, се съдържа конспективно маркирана част от проблемите, които значително по-обстойно и системно се разглеждат в Житието[23]. Всички приведени по-долу сравнения между Пространното житие на Константин-Кирил (ЖК) и Повесть временных лет (ПВЛ) са взети съответно от последното българско[24] и последното съветско[25] издание на тези паметници и ще се посочва само страницата. Още първото твърдение на юдеистите напомня (което е естествено) изходното положение на юдейския монотеизъм, което отстоява и хазарският каган в началото на полемиката. **Хрестеꙗне бо вѣрують, его же мы разпꙗхомъ, а мы вѣруемъ единому богу Аврамову, Исакову, ꙗковлю.** (ПВЛ, с. 100).

Пію въ име Б҃а единого, сътвор'шаго въсоу тварь (ЖК, с. 97). На свой ред руският княз отправя към евреите въпрос за характера на техния закон, който отново отпраща към дискусията, поместена в X глава на ЖК. В отговора на юдеистите можем да отбележим някои от обсъжданите теми в Житието: **Обрезати се, свинины не ꙗсти, ни заꙗчины, суботу хранити** (ПВЛ, с. 100). Показателен е и следващият въпрос на Владимир: **То гдѣ есть землꙗ ваша** (ПВЛ, с. 100). Отговорът на юдеистите напомя упрека, който Константин-Кирил отправя на евреите в Хазария: **Разгнѣвасꙗ богъ на отци наши, и разточи ны по странамъ грѣхъ ради наших, и предана бысть землꙗ наша Хрестеꙗномъ** (ПВЛ, с. 100).

В известен смисъл кратката беседа на руския княз с евреите юдеисти подготвя Речта на философа. Самата Реч по своята композиция се разпада на две части. В първата се излага накратко библейската история, а втората изобилствува с цитати от старозаветните пророци. В паметниците с моравски произход подобен пример ни представя ЖК, където са се запазили откъси от полемиката на Константин-Кирил с юдеисти. От това следва, че трябва да се съпоставят пророческите места в двете съчинения (т. е. в ЖК и Речта), още повече, че лингвистическите наблюдения на А. С. Лвов говорят за моравски произход на Речта. И действително, съпоставката показа следните сходства в цитатите от пророците.

---

[22] А. С. Львов. Исследование Речи философа. . ., с. 392.

[23] Вж. опитите за проблемно разчленяване на полемиката в Житието: Т. Мориясу. Хазарская миссия Константина (Ее значение в ЖК.) — Старобългарска литература, 10, 1981, 28—45; Хр. Трендафилов. Книгите на Константин-Кирил и словата на Методий (Методий — редактор на антиюдейското съчинение на Константин-Кирил.) — Die Slavischen Sprachen, 9, 1985, 115—118.

[24] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3.

[25] Памятники литературы Древней Руси XI—XII в. Начало русской литературы. М., 1978

Първото съответствие се отнася до цитат от пророк Малахия (I: 10—11), като в Речта той е продължен до 10—12.

ЖК (с. 99)	Реч на философа (с. 112—114)
Малахїа бѡ ꙗвѣ въ-	МалаХѣꙗ же рече: „Тако
пїеть „Нѣ҃ мое волѥ въ	глаголеть господь; „Уже
вась, гл҃ѥть г҃ь въседрь-	нѣсть ми хотѣниꙗ у васъ...
жителъ; жрьтвь ѿ роукь	Понеже от въстока и
вашиⷯ не прїемлю, Ꙁанѥ	до запада имꙗ мое
ѿ въстокъ сл҃нца до	прослависꙗ въ ꙗзыцѣХ,
западь име мое	на всꙗкомь мѣстѣ
славит се въ єзыцѣХь	приноситьсꙗ кадила имꙗ-
и на въсакѡⷨ мѣстѣ	ни моему и жертва
кадїло приносит се.	чиста, зане велье имꙗ
имени моемоу и жрьт-	мое въ ꙗзыцѣХъ“. „Сего
ва чиста. занѥ велїе	ради дамъ вас на поносъ
име мое въ єзыцѣⷯ,	и на пришествие во
гл҃ѥть г҃ь въседрьжитель“	всꙗ ꙗзыки“
Малахия I: 10—11	Малахия I: 10—12

Цитатът, съдържащ се в текста на Речта, е по-пълен и логичен. На това място в ЖК съответният отговор на Константин-Кирил се прекъсва и юдеистите му задават нов въпрос, свързан с идването на Христос. В Речта обаче пророческите цитати продължават с откъси от Исай, Амос и Малахия (2: 2). Тяхната логическа последователност води към предположението, че в някои отношения текстът на Речта на философа може би отразява по-пълен запис на дискусиите на Константин-Кирил с евреи, че тя е изградена върху тяхната изначална основа. Според нас това се потвърждава и при по-нататъшното сравнение на пророческите места.

В Речта гръцкият философ прави уговорката, че ще приведе доводи за това, че на мястото на отвергнатите юдеи са призвани други народи: Сим же пророкомъ повелѣ богъ пророчествовати о призвании инѣХ странъ въ инХъ мѣсто. (с. 114) Аргументите на философа за прогонването на евреите, взети от пророческите книги, имат съответствие в ЖК. Най-напред в Речта е цитиран пророк Исай, който отсъствува в Житието, но уместно предхожда следващия цитат от Йеремия 31: 31—33. Този цитат е вече общ за двете съчинения:

ЖК (с. 98)	Реч на философа (с. 114)
„Се дн҃їе гредоуⷮ, гл҃ѥть	Тако глаголеть господь:

г҃ь, и за вѣщаю дѡмоу
іоудѡвȣ и домȣ І҃илѥвȣ
завѣть новь — не по завѣтȣ, еже завѣшахь къ ѿц҃емь вашим; въ д҃ни
прієм'шоу ми роукȣ ихь
известиѥ ѿ землѥ
егѵпет'скыѥ, ꙗко тіи не
прѣбыше въ завѣтѣ
моемь, и азь възненавидѣⷯ их, ꙗко се завѣтъ
мои, иже завещаю домоу
І҃илѥвȣ. По д҃нехь онѣхь рече
г҃ь: „Даю законь мои въ помышлѥніа ихь и на срⷣцихь ихь напишоу и; и боудȣ имь въ б҃ь, и тіи
боудȣі ь мнѣ вь люди“
Йеремия 31 : 31—33

Положю дому Июдину
завѣт новъ... Даꙗ законы
в разумѣниꙗ их, и на
сердца ихъ напишю,
и буду имъ богъ, и ти
будуть мнѣ в люди“

Веднага след това в Речта е цитиран пророк Исай 42: 9—10 (с. 114), след което — отново Исай (65: 15—16). Последният цитат се открива и в ЖК:

ЖК (с. 99—100)
Оставите име ваше
въ сытость избраннымь
моиⷨ; вас' же избиѥть г҃ь,
а работающіимь емоу
наречеⷮ име ново, еже
блⷭвено боудеть по въсеи
земли. Блⷭвет' бѡ б҃а истиннаго, и кльноущеи се
на земли, кльноут се
б҃гомь нб҃ныиⷨ“
Исай 65: 15—16

Реч на философа (с. 114)
Работающимъ ми прозоветсꙗ имꙗ ново, еже
благословитсꙗ по
всей земли
Исай 65: 15—16

Вижда се, че авторът на Речта е съкращавал своите източници.

По-нататък в текста на Речта пак следва цитат от Исай 66: 7 и 52: 10. Струва ни се, че логическото място на тези цитати също съответствува на изложението на спора в ЖК. Възможно е те да са се намирали и в съчинението, което Константин-Кирил е написал против юдеисти, откъси от което след това са били включени в неговото Пространно житие. Трябва да се отбележи, че поредният общ цитат в двете съчинения се свързва вече не с пренията с юдеисти (ЖК, гл. IX—X), а с т. нар. Венецианска реч против триезичниците на Константин-Кирил (гл. XVI на неговото Житие):

ЖК (с. 106)	Реч на философа (с. 114)
„Хвалитє г҃а вьси єзы- ци и похвалитє єго въси людіє“.	„Хвалитє господа вси ꙗзыци, и похвалитє єго вси людьє“
Псалтир 116: 1	Псалтир 116: 1

Може да се предположи, че авторът на Речта се е ползувал и от други съчинения на славянския просветител — в дадения случай от неговата Венецианска реч.

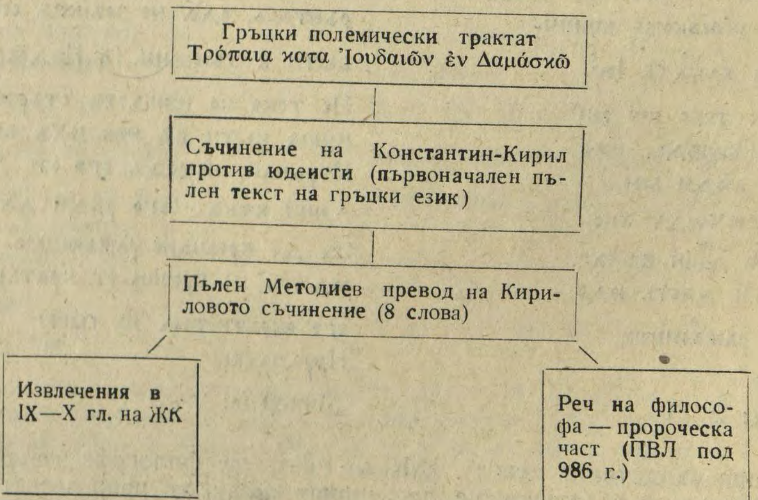
По-нататък философът подхваща в своя разказ нова тема, свързана с въплъщението на Христос. За въплъщението (инкарнацията) се дискутира и в ЖК. В Речта тази тема започва с цитати, които отсъствуват в Житието—Псалтир 109: 1, 2, 7 и Исай 63: 9, 9, 67. Следващият, твърде популярен в полемическата антиюдейска литература цитат от Исай 7: 14 (Матей 1: 23) се открива и в двете произведения:

ЖК (с. 100)	Реч на философа (с. 114)
„Сє д҃ва въ чрѣвѣ прі- иⷮмє и родить с҃на, и нарєкоѹть имє ємоѹ Єм’маноѹиль, ижє ѥⷭ ска- заємо: с нами б҃ь“	„Сє дѣвица въ ѹтробѣ зачнєть, и прозовѹть имꙗ ємѹ Ємманѹилъ“

Веднага след посоченото общо място между ЖК и Речта виждаме пълно съвпадение на цитат от пророк Михей:

ЖК (с. 100)	Реч на философа (с. 114)
„И ты, Віѳлєємє, зємлѥ Іоудѡва, никакожє мьнш- іи єси въ влкаⷯ Іоу- дѡва; ис тєбє бѡ ми изыдєть вѡждь, ижє оупасєть люди моє Іи҃лꙗ, и исхѡды єго искѡни ѿ д҃ніи вѣка“. Сєго ради дасть юдо врѣмєнє ражающою и родить“.	„Ты, Вифлємовє дома Єф- рантовъ, єда нє мъногъ єси быти в тысꙗщахъ Июдовахъ? Ис тєбє бо изидєть старѣй- шина быти въ кнꙗзєхъ во Израили, исходъ єго от дний вѣка· Сєго ради дасть- сꙗ до врємꙗнє ражающаꙗ родить, и прочии от братьꙗ єго обратꙗтсꙗ на сыны Израилєвы“
Михей 5: 2—3	Михей 5: 2—3

С това сходствата между ЖК и Речта на философа завършват. Все пак трябва да се отбележи, че последният цитат от пророческата част на Речта (Захария 9: 11) се съотнася с предходните стихове от същия пророк в ЖК (Захария 9: 9 и 9: 10). В Житието в сравнение с пророчествата в Речта липсват темите за мъките на Христос и неговите въплъщения. Не е изключено обаче те да са били поместени в първоначалния пълен текст на полемическото съчинение, което Константин-Кирил е написал по повод на пренията си в Хазарския каганат. Трудно е да се докаже, поне засега, текстуалната зависимост на Речта от полемиката с юдеисти в нейния житиен вид или обратно. Но че и двете съчинения са се съставяли на основата на изгубеното полемическо съчинение на Константин-Кирил, изглежда правдоподобно. Това обяснява, струва ни се, и сходствата между тях. Така например, в гръцкия полемически трактат *Τρόπαια κατα Ἰουδαιῶν ἐν Δαμάσκῶ* има ред цитати, от които се е възползувал Константин-Кирил[26]. След горната съпоставка може уверено да се каже, че някои от тези цитати е използувал и авторът на Речта — Малахия I: 10—11; Исай 7: 14 (Матей 1: 23), Исай 65: 15—16; Михей 5: 2—3; Йеремия 31: 31—33. С други думи, тези цитати са общи за гръцкия трактат, за ПЖК и за Речта. Освен това, между текста на Речта и текста на *Τρόπαια κατα Ἰουδαιῶν ἐν Δαμάσκῶ* се откриват сега няколко общи цитата, които отсъствуват в ЖК: Псалтир 109: 1; Исай 63: 9; Исай 9: 6; Варух III: 36—38; Второзаконие 28: 66; Исай 53: 7[27]. Според нас този факт е най-същественото доказателство за това, че пророческата част на Речта на философа и извлеченията от полемиката с юдеисти в ЖК са съставени на основата на текста на Кириловото съчинение против юдеисти. То от своя страна е повлияно от посочения гръцки трактат. Нека напомним, че според края на X глава на ЖК това съчинение на Константин-Кирил е било преведено от гръцки на славянски (старобългарски език) от неговия брат Методий, който при това го разделя на 8 части (словеса): . . . А иже хощеть съврьшенныⷯ сихь бесѣдь искати и с҃тыхь, въ кнiгаⷯ его обрещеть ѥ, елико прѣложи оучитель нашь архiепⷭкпь Меѳѡдiе, раздѣль ѥ на ѡсмь словес (с. 101). Т. е. Речта и извлеченията от полемиката в ЖК отразяват вероятно Методиевия превод на Кириловото полемическо съчинение. Поради това взаимоотношението между посочените текстове може би е имало следния вид:


Гръцки полемически трактат Τρόπαια κατα Ἰουδαιῶν ἐν Δαμάσκῶ
Съчинение на Константин-Кирил против юдеисти (първоначален пълен текст на гръцки език)
Пълен Методиев превод на Кириловото съчинение (8 слова)
Извлечения в IX—X гл. на ЖК
Реч на философа — пророческа част (ПВЛ под 986 г.)

---

[26] J. Dvornik. Les légendes de Constantin et de Méthode, vues de Byzance. Prague, 1933, 202—204.

[27] M. Barby. Les Throphées. Controverse Judéo-Chretienne du VIIe siècle. — Patrologia Orientalis, t. 15, f. 2. Turnhout, 1973, 202—206.

Съпоставката на ЖК с пророческия дял от Речта на философа показва, че двете съчинения възхождат към общ протограф — пренията на Константин-Кирил с юдеисти, които според края на X глава на ЖК е превел и редактирал Методий. Трябва да се допуска в такъв случай, че пророчествата в Речта (както и откъсите в IX—X глава на ЖК) отразяват в съкратен вид някои моменти от пренията на славянския просветител в Хазария. Оттук има основания да се предположи, че самият Методий е съставител или поне преводач на това вече ново съчинение. Както бе изтъкнато, единственото свидетелство за превод на Кирилови творби от гръцки на старобългарски език се свързва с неговия брат и се отнася именно до така важната в случая полемика с юдеисти. Методий най-добре от всички е познавал езика и стила на Константин-Кирил. Естествено тук възниква въпросът за действителната творческа роля на Методий при написването на Речта. Податки за това се съдържат в съпоставката на литературно-жанровата природа на творбата с данните от анализ на историко-политическата ситуация, на условията за нейното създаване.

Вече бе посочено, че Речта на философа представлява верски диспут между византийски йерарх и езически (или нехристиянски) владетел. В руския летопис (Повесть временных лет) съчинението е вместено като поучение към княза езичник Владимир. Напълно е възможно съчинението да е имало такова предназначение и при първоначалното си написване във Велика Моравия, т. е. Речта е била адресирана към някои от моравските (или съседни на тях) князе. Константин-Кирил и Методий са общували найвече с трима западнославянски управници — великоморавските князе Ростислав и Светополк и блатненско-панонския княз Коцел. Близо до тези земи са били и някои полузависими княжества и области. Известно е, че този регион е бил подложен на силна идеологическа и религиозна експанзия от страна на немското духовенство. В сложната политико-конфесионална обстановка пред западнославянските князе е стоял трудният въпрос на избора и те са се колебаели. Особено видими са тези колебания в поведението на Светополк. В началото на управлението си той поддържа Методий (току-що излязъл от баварските затвори) и неговите ученици и последователи. Не след дълго обаче във Велика Моравия отново идват немски клирици и започват жестока борба с Методий. Тогава се изменя и отношението на Светополк към Методий и неговия кръг, макар че причините за тази промяна да не са изяснени напълно. Вероятно недоволство сред управляващата болярска върхушка са предизвикали високите морални изисквания, които е поставял Методий[28]. Литературните източници и преди всичко Пространното гръцко житие на Климент Охридски дават известна представа за същността на тези взаимоотношения. Неговият автор — охридският архиепископ Теофилакт — говори твърде рязко за Светополк, обрисува го като твърде прост и неграмотен владетел, като роб на удоволствията и еретик: „Еретиците, които били побеждавани от силата на словото и истината, правели това, което само могли, или по-скоро към което се пробуждали от своя баща, който е човекоубиец отначало и се хвали със злодейството си, като измъчвали светеца с хиляди злини и изкушения. Измамвайки с лукавство, те напълно били спечелили за учението си Святополк, който бил княз на Моравия след Ростислав и бил човек груб и неразбиращ доброто. Как би могъл този, който робувал на плътските удоволствия и се търкалял в калта на нечистите дела, да не подчини своя ум по-скоро на тези, които му отваряли всяка врата към плътските наслади, отколкото на Методий, който порицавал душегубителната горчивина на всяко удоволствие?“[29]

---

[28] Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья, перевод и комментарий Б. Н. Флори. М., 1981, с. 40.

По-нататък в текста на житието има пряко указание, че Методий не само е поучавал, но е и заплашвал Светополк: „От друга страна [Методий] го заплашвал, че ако се присъедини към еретиците, ще погуби себе си и всички, които са под неговата власт, понеже става леснодостъпен за враговете и леснопобедим. . .“[30]

В такава светлина е описан моравският владетел и след смъртта на Методий. Теофилакт го нарича „долен“, „съвсем тъп“, „роб на еретици“. Изобщо всички прения с противниците на славянското богослужение в Житието на Климент се водят от Методий или след неговата смърт — от учениците му Горазд и Климент. За това, че Константин-Кирил специално е поучавал във верски план местните князе, нямаме свидетелства. Представянето на Методий като морализатор има реални основи в политическата ситуация във Велика Моравия по това време, която се характеризира с настъпление на немските клирици. В същото време някои от славянските князе и боляри както в самата Моравска държава, така и в съседните ѝ области са се придържали на практика все още към езичеството.

В Пространното житие на Методий се съдържат няколко примера за взаимоотношенията му с местните князе и управляващата аристокрация. Те също подкрепят предположението, че за някои от тях (или за самия Светополк) е написано специално верско разяснение. Тези примери обхващат цялата XI глава от текста на житието и вероятно имат реална историческа основа[31].

„1) Бѣ же пр҃рьска бл҃гдть въ немь, ꙗко сѧ соуть събывала многа пр҃рцаниꙗ ѥго, ѿ нихъже лу ѥдино, ли дъвѣ съкажемъ. Поганьскъ кнѧзь, сильнъ вельми, сѣдѧ въ Вислѣ, роугаешесѧ крⷭ҇ьꙗномъ и пакости дѣꙗше. Посълавъ же къ немоу, рече: „Добро ти сѧ крⷭ҇ьти, с҃ноу, волею своѥю, на своѥи земли, да не плѣненъ ноудьми крьщенъ боудеши на чюжеи земли и помѧнеши мѧ. Ѥже и бⷭ҇ы.

„2) Инъгда же пакы Ст҃опълкоу, воюющоу на поганъıꙗ и ничьсоже оуспѣющю, нъ мꙋдѧщю, ст҃го Петра мъши приближающисѧ, рекъше слоужьбѣ, посла къ немоу, гл҃ѧ ꙗко: „Аще ми сѧ обѣщаѥши на ст҃ъıи Петровъ д҃нь съ вои своими сътворити оу мене, вѣроую въ б҃ъ, ꙗко прѣдати ти имать ꙗ.[32] въскорѣ“. Ѥже и бⷭ҇ы.

---

[29] Ал. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 91.
[30] Ал. Милев. Гръцките жития. . ., с. 93.
[31] V. Vavřínek. Staroslověnské životy Constantina a Metoděje. Praha, 1963 98—99.
[32] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3. . ., с. 190. Тук следва да се отбележи, че в текста на т. нар. Корсунска легенда, която в Повесть временных лет е поместена непосредствено след Речта на философа, има принципно аналогичен на втория от цитираните епизоди от Методиевото житие: иде Володимеръ съ вои на Корсунь, град греческий, и затворишасꙗ корсунꙗне въ градѣ . . . И се мужь корсунꙗнинъ, имꙗнемъ Настасъ, написавъ сице на стрѣлѣ: „Кладꙗзи, ꙗже суть за тобою от въстока, ис того вода идеть по трубѣ, копавъ перейми“. Волоᵒдимеръ же, се слышавъ, возрѣвъ на небо, рече: „Аще се сꙗ сбудет, и самъ сꙗ крещю“. — Памятники литературы Древней Руси. . ., с. 124.

В тези два житийни епизода ярко се проявява взаимоотношението между езическия княз (или християнски, но воюващ без подкрепата на бога, което е по принцип едно и също) и християнски (гръцки) проповедник. Трябва да се отбележи и явната тенденция на автора на Житието да трактува цитираните поучения на Методий в провиденциален план. В представите на агиографа Методий е отъждествен с пророците, а поведението на князете — с греховете на библейските царе. Изобщо противопоставянето *пророк — грешен цар* е много древно и не е изключено да е повлияло върху жанра иа византийските диспути за вярата, към който се отнася и Речта на философа. Неслучайно нейният текст изобилствува с цитати от пророците.

Аналогичен е и третият пример от житието: Єтеръ дроугъ богатъ ѕѣло и съвѣтьникъ, ѡженисѧ коупетрою своєю, рекъше ꙗтръвью. И много казавъ и оучивъ и оутѣшавъ, не може єю развести. И ни бо, б҃жии раби творащесѧ, таи развращахоу ꙗ, ласкающе имѣниꙗ ради, да сетьнѣє ѿлоучиша ꙗ ѿ ц҃ркве. И рече „Придетъ чⷭа, єгда не могоуть помощи ласкавьници ти, а моꙗ словеса помнити имата, нъ не боудеть чьто створити“. Вънезапоу по б҃жию остоупленью паде напасть на нєю, и не обрѣтесѧ мѣсто єю, нъ ꙗко и вихъръ прахъ възьмъ, расѣꙗ[33].

Този епизод не само сочи остатъците от езичеството сред болярската върхушка, но и направо говори, че тя се е ползувала с поддръжката на самия Светополк. Впрочем, епизодът е близък до друг паметник, за който се счита, че е създаден по време на Кирило-Методиевата мисия сред западните славяни. Той е известен в науката като Поучение към князете (съдиите) и се е запазил в Клоцовия глаголически сборник[34]. Според мнението на мнозина съчинението е написано от Методий и е насочено против реликтите от езическото право.

Приведените примери говорят за размаха на учително-проповедническата дейност на Методий сред князете и управляващата аристокрация, за трудностите при установяването на християнските норми на поведение. Освен това в неговото житие са запазени свидетелства за диспутите и беседите, които славянският учител е водил с чуждоземни владетели. В основата те представляват вариант на основния сюжет „гръцки йерарх (мисионер) — езически (еретически) княз“. Така например според IX глава Методий дискутира с „неприятеля на моравския княз“. По мнението на едни учени в „неприятеля“ трябва да виждаме източнофранкския крал Людовик Немски (който действително е бил настроен враждебно към Светополк), а според други — неговия син Карломан[35]. Но това не променя същността на взаимоотношението „правоверен мисионер — еретически владетел“. Също така в XVI глава на житието Методий се среща и беседва с унгарския крал, който го надарява и се обръща към него с думите: Помани мѧ, чьстьнꙑи ѻ҃че, въ стꙑихъ молитвахъ твоихъ присно[36]. Явна е тенденцията на източниците да обрисуват Методий в постоянни диспути с езически, новопокръстени или неправославни владетели. Техните данни могат да бъдат обобщени с оглед на историята на текста на Речта на философа примерно така.

---

[33] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3, с. 190.

[34] A. Dostál. Clozianus. Codex palaeoslovenicus glagoliticus. Praha, 1959, 52—57; Срв. J. Vašica. Anonimni homilie rukopisu Clozova po strańce pravní. — Slavia, roč. XXV, seš 2, 1956, 221—233; A. Vaillant. Une Homélie de Méthode. — Revue des études slaves, t. 23, f. 1—4, 1947, 37—47.

[35] Сказание о начале . . ., с. 156.

[36] Сказание о начале . . ., 170—171; Срв. И. Тот. Константин-Кирил и Методий. С., 1981, 122—127.

1. Проповядвайки при тежки политически условия, Методий е общувал непрекъснато с новопокръстени или езически князе. Неговите беседи с тях са имали религиозно-нравствен и политически характер и са били насочени към пълното приобщаване на славянските управници към изискванията на християнския живот. Вероятно той е записвал предварително поученията си и по този начин е била написана Речта в нейния първоначален вид.

2. Както показа съпоставката, пророческият дял на Речта има текстова връзка с полемиките на Константин-Кирил с юдеисти, които са били преведени от Методий, а части от тях са влезли в ЖК. В двете съчинения (т. е. в ЖК и Речта) се забелязват следи от гръцкия протограф, който възхожда към пълния текст на Кириловата полемика. Към това трябва да се добави, че Речта се отнася към типично византийски литературен жанр, който не получава развитие в старите славянски литератури.

3. Политическите условия във Велика Моравия показват, че Речта е могла да бъде написана във вид на верско наставление към Светополк или някой друг западнославянски княз[37]. Периодът на написване на съчинението може да се свърже с последните дванадесет години от живота и дейността на Методий, т. е. 873—885 г.

---

[37] Следва да се има предвид, че според Кристиановата легенда Методий е покръстил през 885 г. в двореца на Светополк чешкия княз Борживой.

БАСЕННО-НОВЕЛИСТИЧНИЯТ ЦИКЪЛ „СТЕФАНИТ И ИХНИЛАТ“ И НЕГОВИТЕ ТИПОЛОГИЧЕСКИ ПАРАЛЕЛИ

МАЙЯ ЙОНОВА

Славянската версия на древния индийски повествователен цикъл „Панчатантра“ е между малкото преводни произведения в средновековната литература, които възхождат към източната фолклорно-литературна култура. Известно е, че повестта „Стефанит и Ихнилат“ има дълга литературна история — „Панчатантра“ дава основата на арабската версия „Калила и Димна“, от която произлиза гръцката повест „Стефанит и Ихнилат“[1]. Славянската версия има гръцка основа, възхождаща към съкратения тип гръцка редакция[2]. Тази непрекъсната верига от литературни взаимодействия е основание типологическите паралели на славянската повест да се търсят главно в генеалогичен аспект и да се тълкуват като проблем на възприемането на един литературен текст в средновековните славянски литератури от източноправославен тип.

Индийският цикъл „Панчатантра“ дава основата на многобройни фолклорни и литературни сюжети в световната литература. С развитието на индологията и главно чрез трудовете на Бенфай в историческата поетика на повествователните жанрове се оформи тенденцията този и други подобни индийски цикли като „Хитопадеша“ и „Шукасаптати“ да се считат за основно творческо звено, което създава много от „бродещите сюжети“[3]. Реалната стойност на тези цикли обаче се състои в абсорбирането на сюжети с античен и източен произход и във включването им в единна повествователна структура[4]. Композиционно-сюжетният похват на рамкираното повествование е откритие на този тип цикли, а то има значение за развитието на големите повествователни жанрове в европейското средновековие[5]. Като социокултурно явление

---

[1] K. Krumbacher. Geschichte der Byzantinischen Literatur. 2. Aufl. München, 1897, p. 896; L. - O. Sjöberg. Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text. Uppsala, 1962 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia graeca Upsaliensia. 2).

[2] Пръв обръща внимание на славянската версия на повестта и на древното ѝ родословие А. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. — Ученые записки Второго отделения Академии наук, 4, 1858, с. 158 сл. За гръцката версия и нейния състав вж. L. - O. Sjöberg., 26—27; 55—86.

[3] Th. Benfey. Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. 1—2. Leipzig, 1859. Литературата по въпроса е многобройна; преглед на индийските цикли и техните сюжети вж. у Е. Мелетинский. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, 192—195.

[4] В този смисъл се изказва И. Левин. Введение. — Свод таджикского фольклора. Т. 1. Басни и сказки о животных. М., 1981, 19—20.

[5] П. Гринцер. Древнейндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.

Старобългарска литература, кн. 22, 1989

индийските сборници представляват гранична фолклорно-литературна проява, *народни книги* с ясно изразено морализаторско начало. Първоизточник на тези морализиращи тенденции могат да се считат сборниците *джатаки* за прераждания на Буда[6]. В сравнение с индийския цикъл арабската версия „Калила и Димна“ преосмисля някои сюжетни епизоди[7]. Дидактично-морализаторското начало е редуцирано, няма стихове, синтезиращи нравоучението. Цикълът се трансформира, като в него започва да преобладава повествователното по подобие на арабските приказни цикли от типа на *1001 нощ*. Гръцката и славянската версия „Стефанит и Ихнилат“ представляват следващ етап на тази развойна тенденция. В борбата между обрамчващата конструкция и сюжетното повествование, характерна за всички цикли, изградени по този принцип, в славянската версия надделява повествованието[8]. Рамкиращият сюжет на първа книга от „Панчатантра“ — разказът за двамата царски съветници (в гръцката и славянската версия Стефанит и Ихнилат) окончателно взема връх, така че останалите сюжетни рамки — на втора, трета, четвърта и пета книга, се схващат както притчите и басните, които са вмъкнати в разказа за Стефанит и Ихнилат. Прекъсването на повестта след смъртта на Ихнилат в едно от руските разклонения на ръкописната традиция показва най-ясно смисловата трансформация — от цикъл с разнородни епизоди в едноперсонажно повествование с централен герой, реактуализиращ архаичните мотиви за трикстери (хитреци) от животинския фолклор[9]. Повестта се схваща като поредица от епизоди, в които действува зооморфният герой — трикстер. В славянските средновековни литератури става основното преосмисляне на цикъла от *народна книга* в *средновековен животински епос*[10]. В този смисъл могат да се търсят паралели между „Стефанит и Ихнилат“ и произведенията на средновековната животинска сатира във византийската литература („Превъзходно повествование за Магарето, Вълка и Лисицата“), източните литератури (напр. корейската „Повест за Заека“) и популярния в западноевропейските средновековни литератури „Роман за Лисицата“[11].

В старобългарската литература повестта прониква вероятно през XIII в., като се има предвид, че във Византия е преведена от Симеон Сит през XI—XII в.[12] За установен се смята пътят на проникване — от южните към източните славяни. През 1881 г. А. Викторов издава повестта по два южнославянски и един руски препис, има и ново издание на текста по източнославянски преписи[13]. От социокултурно гледище е интересен начинът на възприемане и битуване, а от жанрово — врастването на този чужд на средновековната жанрова система текст в християнската култура. Нито в гръцката ръкописна традиция (изследвана напоследък от Шьоберг), нито в славянската се срещат примери на обвързване на този текст с типично средновековни микро- или макрожанрови структури, каквото е например включването на Хронографската Александрия в летописните сводове или свързването на „Варлаам и Йоасаф“

---

[6] За сборниците *джатаки* вж. напр. Е. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. М., 1987, 178—179.

[7] И. Крачковский. Калила и Димна. Введение. — Избр. соч. Т. 2. М.—Л. 1956.

[8] За този процес в развитието на рамкираното повествование вж. В. Шкловский. Художественная проза. Размышления и разборы. М., 1961, 155—255.

[9] Е. Костюхин. Цит. съч. Гл. 2. Зрелый животной эпос, 75—163.

[10] Е. Костюхин. Цит. съч., 200—209.

[11] Пак там, с. 201.

[12] L.-O. Sjöberg. Цит. съч., 88—89.

[13] Стефанит и Ихнилат. Изд. ОЛДП, вып. 64—78. М., 1880, 1881; Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII вв. Л., 1969.

с Пролога и съответно тълкуването на повестта като житие[14]. „Стефанит и Ихнилат“ и в южнославянските, и в източнославянските преписи се включва главно в сборници със смесен състав — проповеди, белетристични четива, Физиолог и др., като в руските преписи преобладават летописни текстове. Произведението не контаминира с други четива, запазва своята относителна самостоятелност. В руските ръкописи от първа група (според археографските проучвания на О. Лихачова) се пази разделението на 8 глави от кратката гръцка версия, дала началото на южнославянския протограф на всички руски преписи[15]. За общия протограф е показателно прекъсването им на едно и също място — по средата на седма глава. Същевременно в издадения от Востоков южнославянски препис — Севастиянов от XV в., се включват и две глави след осмата — за добродетелния звяр и за войната на котките и мишките, възхождащи очевидно към допълнен вариант на кратката гръцка редакция[16]. Всичко това показва необходимостта от издирване и проучване на всички южнославянски преписи в съпоставка с гръцките. Руската ръкописна традиция е показателна за опита за включване на това необичайно за християнската средновековна литература произведение в познатата жанрова и идеологическа система. Интересни са промените в един руски препис от XV в. — Синодален № 367[17]. Там към почти всеки самостоятелен сюжет е прибавено допълнение в духа на църковно-учителната литература, въведено с традиционната формула „Иного“. Вмъкнати са многобройни наставления с християнски морал, насочени преди всичко към монашеството, т. е. прави се опит за формално алегорично тълкуване на сюжетните повествования по подобие например на Физиолога. Други преписи от същия век обаче демонстрират различно тълкуване[18]. Премахват се всички поучения, дори понякога и такива, които съществуват в гръцката и арабската версия — доказателство, че не се цели точно предаване на оригинала, а се изразява несъгласие с откритото дидактично възприемане на повестта. В този случай надделява прочитът на „Стефанит и Ихнилат“ като развлекателно сюжетно повествование, като надмощие получава амбивалентното, нецеленасочено тълкуване на сюжетните единици, без оглед на определени морални предписания. Доколкото Синодалният препис с многобройните допълнения остава единично явление, неподкрепено от по-нататъшната ръкописна традиция, този втори прочит доказва приоритета на една аксиологически нееднозначна морална тенденция, заложена още в първоначалния вариант на цикъла — „Панчатантра“ — и изкристализирала по-ясно в арабската версия — относителността, условността на всяко морализаторство. Особено характерен в това отношение е епизодът на съда над Ихнилат, въведен първоначално в арабската версия. В средновековния животински епос съдът над главния персонаж — зооморфния трикстер, е любим обект на литературно травестиране[19]. В съответствие с регионалните особености този епизод получава едни или други характеристики. В „Стефанит и Ихнилат“ се признава интригантството, обаче то е съпоставено с многобройните неморални прояви на всички, носещи емблемата на „моралността“ в животинското царство. На стилистично равнище именно тук може да се открие наличието на цитати от Псалтира и Евангелието (особено характерна е репликата на Ихнилат за сламката в чуждото око и гредата в собственото, възхождаща към Матей 7:3 и Лука 6:41), които трябва да се тълкуват като свещена регламентация на Ихнилатовите „истини“[20]. Този епизод в „Стефанит и Ихнилат“ остава на равнището на абстрактната условност и алегоричност, докато аналогичният епизод в ренардическия цикъл се свързва ясно с историческата и социалната действителност. Именно тази обвързаност дава основание целият цикъл за Ренар да се схваща като преходно типологично звено между трикстерската животинска приказка и по-късния плутовски роман[21].

---

[14] За тези явления при възприемането на преводните текстове в старобългарската литература вж. М. Йонова. Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика. — Старобългарска литература, 19, 1986, 90—100.

[15] „Стефанит и Ихнилат“ в русской рукописной традиции. — В: Стефанит и Ихнилат. . ., 1969, 189—216.

[16] Вж. коментара на Я. Лурье. Стефанит и Ихнилат. . ., 1969, с. 244.

[17] Стефанит и Ихнилат. . ., 1969, 7—46.

[18] Цит. съч., 46—63.

[19] Е. Костюхин. Цит. съч., с. 207.

Своеобразният композиционен строеж на повестта и ясната обособеност на вмъкнатите епизоди в нея дават основание типологически съответствия да се търсят и на нивото на малките наративни жанрове от фолклорен и литературен тип. Анималистичният персонаж и морализаторско-назидателното начало насочват към баснята. Баснята обаче е литературен жанр, обект на съзнателна стилистична обработка в по-късни периоди на литературното развитие. Класическата теория на баснята се гради именно върху късната литературна басня[22]. За древната басня от Езопов тип важат по-различни теоретични изисквания, защото тя се намира все още в руслото на фолклорността и представлява начален етап на изкристализиране на новия жанр от животинската приказка. Генеалогичната линия на развитие най-общо е: мит—животинска приказка—басня[23], като има и междинни жанрови явления, намерили място и в Езоповия цикъл, и в Панчатантра и съответно в по-късните им превъплъщения. Такива са примерите — exempla, фолклорно-литературните анекдоти и аполозите[24]. В теорията на баснята преобладават две тенденции — тълкуването ѝ главно с оглед на поуката или на сюжетното повествование, към което повече или по-малко успешно се прикрепя морално наставление. В баснята—резултат на едноличен творчески акт—преобладава едната или другата тенденция. Показателен е примерът с басните на Федър и Бабрий, които възхождат към една традиция, но бележат двата пътя на развитие на този жанр[25]. В народните книги, където баснята не е съзнателно стилизирана, се чувствуват нейните преки връзки с *устността* и съответно с жанровете на животинския фолклор. Така в „Стефанит и Ихнилат“ не всички сюжетни повествования с животински персонаж могат да се разглеждат като басни. В повествователните мотиви присъствува един по-архаичен пласт, който пряко съотнася произведението с фолклора. В славянската версия на повестта се пазят сюжетите за измамения, надлъгания — такъв е епизодът с камилата, която е изиграна от враната, лисицата и вълка и става жертва на лъва цар; подобен е и разказът за измамения от заека лъв, който се хвърля в кладенеца срещу собствения си образ. И двата сюжета са известни в световния фолклор и се откриват в класификацията на фолклорните мотиви на Аарне-Томпсън съответно под № 50 и 92[26]. Генетично мотивът за излъгания и хитреца възхожда към архаичния фолклор, като тук трикстерът е от зооморфен тип. Тези вмъкнати епизоди могат да се разглеждат като класически животински приказки от трикстерски тип с нееднозначно морално внушение. Апологът и баснята се дистанцират от подобни трикстерски мотиви, защото те са несъпоставими с една морална догма. Всъщност универсалната стихия на комичното се пази в аполога и баснята и в това се изразява непрекъснатото им съотнасяне с фолклора. Според сполучливия израз на Бахтин баснята е в сферата на „сериозно-смеховото“. *Апологът* е типологически преходно жанрово явление между животинския фолклор и литературната басня. При него за разлика от класическата животинска приказка надделява нравоучението. Подобни повествования апологи представляват много от вмъкнатите епизоди на „Стефанит и Ихнилат“. Често апологът бележи тенденция на приравняване с паремията (съветският паремиолог Г. Пермяков класифицира паремията и аполога на едно ниво с оглед синтезирано поднесения морал)[27]. В славянската версия на повестта тази тенденция е ясно изразена. Може да се предположи, че голяма част от афоризмите както в „Стефанит и Ихнилат“, така и още в „Панчатантра“ са резултат на формализиране на ситуациите в аполога, на превръщането им в „знаци“ за извеждане на моралната доктрина. Типични *басни* в „Стефанит и Ихнилат“ представляват двойно рамкираните епизоди за враната и змията и, вътре в него, за рибите и чаплата. При тях моралът се експлицира, без обаче да обхваща цялото смислово внушение на повествованието — това е характерен белег на развития литературен жанр басня. Типологически много от вмъкнатите епизоди могат да се свържат с *примера — exemplum*. В примитивната био-агиографска литература той структурира цели повествователни цикли — така е например с патериците и с предхождащите ги латиноезични сборници[28].

---

[20] Вж. коментара на Я. Лурье. Стефанит и Ихнилат. . ., 1969, с. 239.

[21] Е. Мелетинский. Введение в историческую поэтику. . ., 202—203.

[22] Преглед на развитието на теорията на баснята вж. у Е. Костюхин. Цит. съч., 163—175.

[23] Пак там, с. 166.

[24] За тези съставящи повествователните сводове първични жанрове вж. Е. Мелетинский. Цит. съч., с. 171, 175 сл.

[25] Федр. Бабрий. Басни. Изд. подготовил М. Гаспаров. М., 1962.

[26] A. Aarne, St. Thompson. The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. 2-nd Rev. Helsinki, 1961.

Моралната поука, заложена имплицитно още в класическата животинска приказка и изкристализирала най-ясно в баснята, и анималистичният персонаж дават основание да се търси общност между „Стефанит и Ихнилат“ и Физиолога, още повече, че в руската ръкописна традиция често преписи на Физиолога и повестта се срещат в един и същи ръкопис[29]. Физиологическият очерк обаче за разлика от повествованието на баснята утвърждава една предпоставена истина. Литературният принцип, предложен от Елиан, който използува животните като илюстративен материал за стоико-киническите истини в съчинението си „За природата на животните“, получава развитие в средновековните физиолози[30]. Животните във Физиолога са творения на древната етнографска фантастика — феникс, еднорог, сирена, като разказите за тях имат описателен, а не събитиен характер. Литературната традиция на физиолозите е независима от развитието на животинските фолклорни жанрове и именно това ги оттласква от фолклорно-басенния материал на „Стефанит и Ихнилат“.

Друга типологическа линия, свързваща „Стефанит и Ихнилат“ с фолклора, са повествованията от типа на *новелистичната приказка*. Тъй като много изследователи посочват относителните граници между фолклорните жанрове[31], под новелистична приказка в случая се разбира разказ с по-сложно повествование и по-развита интрига, а за отграничителен белег се приема и съществуването на антропоморфен персонаж. Много често, както е и в „Стефанит и Ихнилат", в едно повествователно цяло персонажът е и животински, и човешки — резултат от неразчленеността на животинския и човешкия свят в архаичния фолклор. Класически новелистични приказки в повестта с разработен сюжет са например разказите за коварния и простодушния и за наклеветената от ловеца богаташка жена. Тези разкази доказват, че цикълът абсорбира още в първоначалния си състав такива жанрове на повествователния фолклор, които типологически са съпоставими с по-късните новелистични цикли в западното средновековие и се смятат за генетично и типологически свързани с развитието на новелата като литературен жанр.[32] Към този тип разкази в „Стефанит и Ихнилат" се включват и разпространените в световната литература и фолклор мотиви за строящия въздушни кули и погубващ реалното си добро човек (по Аарне-Томпсън № 1430) и за двамата търговци, желязото и скритото момче (по Аарне-Томпсън № 1592),[33] който интерпретира познатата притча за преодоляването на абсурда с друг абсурд — вероятно отглас на митологически сюжет от инициационен тип[34].

---

[27] Г. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970, с. 63.

[28] За примера като един от първичните повествователни жанрове вж. Е. Мелетинский. Цит. съч., с. 175.

[29] Такива са напр. сборник № 676, ГБЛ, XV—XVI в.; сборник № 1964, ГПБ, XVII в. и др.

[30] Элиан Клавдий. Пестрые рассказы. Пер. и примеч. С. Поляковой. М.—Л., 1963.

[31] В. Пропп. Жанровый состав русского фольклора. — Русская литература, 1964, № 4, 58—60.

Типологическите паралели на „Стефанит и Ихнилат" могат да се търсят както във възприемането и функционирането на славянската версия на цикъла като цяло, така и по отношение на самостоятелните жанрови образувания, включени в композиционната рамка. Пъстрият жанров състав определя генетичните връзки на цикъла с животинския и съответно с архаичния фолклор, като най-ясно се очертават жанровете на баснята и новелистичната приказка, всяка от които има своя литературна история и паралели.

„Стефанит и Ихнилат" доказва наличието на все още непроучени жанрови повествователни явления в старобългарската литература. Едновременно с това, независимо от големия брой руски преписи, повестта не враства изцяло нито в християнската средновековна литература, нито във фолклора. Не е извървян обратният път на откъсване и вторично фолклоризиране на повествователни сюжети от цикъла. Причината вероятно е специфичността на проявите на народно-литературната култура в славянското средновековие. На Запад новелистичните животински цикли имат своя традиция и път на развитие, дават основа на по-късни повествователни жанрове и са типологически свързващо звено. Народната литература във Византия има по-последователни традиции, отколкото средновековната българска литература, тя функционира непрекъснато през цялото средновековие успоредно с високата литература. Примери са елинистичните романи, по-късните любовни романи от XI—XIII в., народният епос в проза или стихове[35]. В българския литературен процес през средновековието единично попадналите преводни текстове от фолклорно-литературен тип (какъвто е и „Стефанит и Ихнилат") или гравитират към вече утвърдени жанрове на литературната система, или остават единични явления, без да влияят на по-нататъшния развой на повествователната литература. Но все пак наличието на подобни текстове е свидетелство за литературната аудитория на българското средновековие, сред която условните, косвено дидактични и занимателни повествования имат свое място.

---

[32] Е. Мелетинский. От архаических малых жанров к новелле. Новелла-предтеча бытового романа. — В: Введение в историческую поэтику. . ., 168—213.

[33] A. Aarne, St. Thompson. Цит. съч.

[34] Този сюжет е много разпространен в световния фолклор и литература. Вж. коментара на Я. Лурье в Стефанит и Ихнилат. . ., 1969, с. 235.

[35] За *народната литература* на Византия основополагащо се смята изследването на H. Beck. Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur. München, 1971. За нея вж. рецензията на А. Каждан във Византийский временник, 34, 1973, 278—284; Т. Попова. Византийская народная литература. История жанровых форм эпоса и романа. М., 1985.

„ГРАНЕСА ДОБРА“ НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ В ОТНОШЕНИЕ КЪМ ХИМНИЧНАТА ПОЕЗИЯ

ДИМИТЪР ЕФЕНДУЛОВ

През последните няколко години познатото ни литературно наследство на Константин Преславски се обогати с още една безусловно нему принадлежаща поетическа творба — стихотворния акростих „Гранеса добра Константинова“[1], която в продължение на десет века (независимо от превратностите на времето) в основни линии остава невредима сред многобройните тропари на оригиналните канони-трипеснеци и четирипеснеци във Великопостния триод. Това откритие на века в областта на старобългарската литература и славистиката изобщо заедно със Службата на Методий и все още спорната откъм авторство Азбучна молитва представя „прекрасния познавач на гръцката църковна поезия, писателя, умело владеещ изкуството на словото и ритмическата реч“[2] като виден поет химнописец от времето на Борис и Симеон, макар с това да не се изчерпват неговите заслуги в старобългарската литература и култура. Новооткритите „Добри стихове Константинови“ са нова станица от творческата биография на поета в извънритуалната поезия. В същото време на типологична основа споменатият поетичен текст дава възможност да се наблюдават важни страни от творческия процес, естетиката и поетиката на старобългарската литература и в частност в творчеството на конкретния автор — проблеми, все още недостатъчно изследвани и оценени от славистичната наука като културен феномен на средновековието.

Без да си поставяме за задача да засегнем обстойно горепосоченото, в настоящата статия ще бъде направен опит да се изследва един по-частен въпрос, какъвто е взаимоотношението между новооткритите канонни цикли във Великопостния триод и вплетения в тези цикли стихотворен акростих „Добри стихове Константинови“ — творческо дело на старобългарския поет, което ще ни занимава предимно като проблем, свързан със семантиката на творбата. А за да стане това, трябва да се има предвид, че подобно на Азбучната молитва и в този конкретен случай творбата представлява отношение между човека и бога и на тази основа между човека и другите хора; това е характерно за комуникационната система на религията, която е идеологическата основа на всяка средновековна творческа дейност. Цялата химнична поезия, с която „Гранеса добра“ е в тесен контакт, е „отношение на човека с бога, установяване на контакт, убежище, непосредствено докосване, вътрешен контакт, лично отношение, взаимообразен обмен, . . . общност, обединяване на *аз* с *ти*"[3] по думите на Ф. Хайлер. И в този смисъл при интерпретацията на тази творба трябва да се има предвид не само „лабиринтът на сцепление" между елементите ѝ, но и сложният процес на трансформация между базисния текст — целия Триод и в частност Константиновите трипеснеци и четирипеснеци — и вплетения в него стихотворен акростих. Оригиналното и непознато досега в практиката на старобългарския писател е, че става дума за взаимоотношение между химнографски произведения и произведение в рамките на т. нар. *декламационна поезия*[4] — два различни в структурно отношение типа поезия, които имат и различна социална функция. Новооткритата творба на Константин Преславски не е отделен стих, фраза или дума, а самостойно произведение със свое вътрешно единство и завършеност, *поезия в поезията,* която умело съчетава типологичното на верска основа с конкретно-историческото, т. е. народностното. И още нещо, когато става дума за сложното взаимоотношение между базисен текст и поетична творба: в конкретния случай се наблюдава *тристепенна* трансформация между: 1) превод-адаптация на целия Триод; 2) създаване на нови канонни цикли успоредно с преводните; 3) вплитане на акростиха, който по всяка вероятност е написан предварително. Ето в тази сложна взаимовръзка трябва да се търси семантиката на произведението, като не се забравя, че в тези първи прояви старобългарската литература носи енергията на импулса на един органичен и самобитен синтез[5].

---

[1] Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., 1985, с. 121.

[2] Э. Зыков. О литературном наследии Константина Преславского. — Старобългарска литература, 3, 1978, с. 39.

Преди да се направи опит за тълкуване на „Добри стихове", необходимо е да се изяснят предназначението и функцията на Великопостния триод в системата на християнското богослужение, тъй като това засяга (даже в известна степен определя) идейното съдържание на новосъздадената творба. Както е известно, Триодът заема особено място във всекидневния богослужебен цикъл през годината; той е третата след Октоиха и минеите (12 на брой) книга, която съдържа поредица от служби, свързани с четиридесетте дни пред Възкресение, наречени Велик пост — дни, отредени от християнската църква за покаяние чрез физическо и духовно въздържане. Тази практика се основава в основни линии на старозаветните библейски книги, според които чрез установената традиция се цели промяна в ума и мисленото на човека, за да се постигнат скръб и разкаяние за сторени грехове и горещо желание те да се надмогнат. Затова според пророк Йона ниневийците „обявиха пост и облякоха се във вретища мало и голямо . . . всеки да се отвърне от лошия си път и от насилието на ръцете си" (3:5—8). В общи линии новозаветните книги наследяват учението за поста и покаянието от Стария завет, като подчертават настоятелно необходимостта от постоянно призоваване на грешниците за равносметка и разкаяние (Лк. 5:32), от отвращение към греха и съзнание, че покаянието създава условие за обновен живот (Деян. 11:18), т. е. за нравствено развитие. Тази християнска идея за промяна в нравствения статут на човека е качествено нова стъпка при решаване на посочения проблем в сравнение с античните митове. Например в мита за Едип неотменимата съдба (фатум) преследва героя (а след смъртта му и неговите наследници) за извършеното отцеубийство и кръвосмешение, без той да има възможност да измоли опрощение на греховете си. В християнското учение възможността за освобождаване от веригите на греха се гарантира от всесилието на бога при условие, че човек се покае и в бъдеще спазва безпрекословно божите заповеди. За тази важна страна от християнския катехизис Източната църква отрежда богослужебния ритуал през Великия пост, по време на който основна богослужебна книга е Постният триод. В него религиозното учение за поста, молитвата и покаянието намира вдъхновен поетичен израз най-вече в канонните трипеснеци и четирипеснеци, създадени от най-големите източни химнописци, за да се стигне до върховния акт — Възкресението, което е символ на преминаване от земното към небесното, от временното към вечното, и да се осигури безсмъртие на вярващите. Като се има предвид, че в християнската практика Великият пост и последвалото Възкресение са наследник на юдейската традиция (Ис. 26:19), а тя от своя страна е наследник (след значителна промяна) на най-ранни митически времена, в които „мнимо умъртвеният човек възкръсва и се преражда“[6], може да се предполага на какво се дължи особеното внимание на християнската църква и нейните химнописци към великопостното химнотворчество и ритуал, чрез които вярващите се готвят за нравствено обновление и прераждане в духа на християнското учение.

---

[3] Цит. по Б. Ничев. Основи на сравнителното литературознание. С., 1986, с. 177.

[4] Ст. Кожухаров. Към въпроса за обема на понятието старобългарска поезия. — Лит. мисъл, 1976, № 7.

[5] Срв. Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература. С., 1976, с. 525 сл.

Не са необходими пространни доказателства, за да се защити тезата, че първият теолог екзегет на българска земя — Константин Преславски, е познавал превъзходно изтъкнатите религиозни максими, поради което той, умело владеещият изкуството на словото и мерената реч, се залавя да преведе от гръцки Триода и да вплете в тропарите, от които се състоят новосъздадените канони, отделна поетическа творба, без тя да има богослужебно-ритуален характер. „Гранеса добра Константинова“, в чието авторство според цитираното текстологично изследване на Г. Попов не може да има съмнение, дава възможност с по-голяма сигурност да се твърди, че и Азбучната молитва е творба на този вдъхновен поет, тъй като между двете произведения съществува твърде голяма близост в структурно отношение, в системата от образи и най-вече в начина на поетическо-образно решение при разкриването на емоционалния и мисловния свят на поета. От изтъкнатото дотук става ясно, че Константин Преславски се очертава като поет в няколко насоки: той изкусно превежда от гръцки на старобългарски химнографски произведения, т. е. адаптира поетически творби от език с богати възможности и опит в поетиката и стилистиката на език, който в тази област няма своя традиция; Службата на Методий, великопостните трипеснеци и четирипеснеци, които в Триода стоят наред с тези на византийските автори, очертават старобългарския поет като автор, придържащ се плътно до гръцките образци, но същевременно въвел нови мотиви в някои богослужебни жанрове (например гонението на Кирило-Методиевите ученици от триезичниците). Азбучната молитва и „Гранеса добра“ са най-високото завоевание на поета Константин Преславски, те са първите поетически произведения, които показват стилово-изобразителните възможности на старобългарския език. Защото наред с традиционното за средновековието разбиране за бога като вездесъщ и всемогъщ — всеобща максима в отношението *човек — бог* — се оформя и схващането, че той в същото време е и конкретно-историческа институция, с помощта на която се решават народностни проблеми, без това да влиза в противоречие с космополитичната същност на религията, когато става дума за адаптация на християнството сред новопокръстените славянски народи. Впрочем, нека проследим

---

[6] Дж. Фрейзър. Златната клонка. С., 1984, с. 855.

БАН
БИБЛИОТЕКА

как се осъществява това в новооткрития стихотворен акростих на Константин Преславски.

ГРАНЕСА ДОБРА КОНСТАНТИНОВА	1. СТИХОВЕ ДОБРИ КОНСТАНТИНОВИ
Слава крижнаꙗ и апостолскаꙗ	2. Слава кръстна и апостолска
Се слово добро.	3. Това слово добро. . . .
. . .а . .аи на течении сем	4. . . . този устрем,
Си хвала добра и се піание зꙗло	5. тази похвала добра и това пение
И крижное паче добро ест бога пꙗти	6. и най-вече за кръста. Добре е бог да се възпява
Правила чиста си на покаание	7. С тези правила чисти за покаяние
Добро ест пꙗти и бога славити	8. Добре е да се възпява бог и да се слави.
По всеи земли сберꙗте се словꙗни	9. По вси земи сберете се, славяни,
Хрста же поите и славите дрꙗво	10. Христа възпейте, прославете днес
Се днс крижное. . . иже вꙗрити	11. дървото кръстно, което е на верните
Спасение. . . створеное на земли	12. за спасение сътворено на земята.
Приими боже ми пꙗние се малое	13. Приеми, боже, това малко пение
Падажд ми силѫ попрати врага	14. Дай ми [сили] да сразя врага
Поштением сим ꙗси страст отрпчꙗ	15. Чрез този пост и да отхвърля страстите.
Се добро піание кол ест красно	16. Това добро пение, доколкото е красиво,
Божи бо дар ест тꙗмже хвалим	17. От бога дар е. Затова хвалим!
Христа да впием[7]	18. Да възпяваме Христа![8]

И така, „Добри стихове Константинови“ подобно на Азбучната молитва е прослава на *словото*, но при наличие на съществена разлика между двете творби. В Молитвата образът *слово* съществува във възможно най-широки семантични граници, познати от Библията и екзегетическата литература, като *слово божие, откровение, евангелско слово* в споменатата комуникативна връзка бог — човек и като *молитва* в обратна посока. В новооткрития стихотворен акростих се наблюдава нещо ново в старобългарската литература: личното творчество в рамките на т. нар. декламационна поезия е вдъхновена възхвала и оценка на химничната поезия в Триода, която е носител на определени нравствени стойности в духа на християнското учение. Следователно връзката човек — бог е опосредствана чрез *словото-творчество*; авторът слави се слово добро, правила чиста си на покаание, които са възхвала на бога; при това „употребата на прилагателното име добр би трябвало да се свърже преди всичко с формата на творбата[9], т. е. с нейния стихотворен акростих, ритмична организация, жанр на равнище поетика, както това се наблюдава във византийската традиция. Защото и обектът на възхвалата — канонните цикли, носители на определено съдържание, са също плод на ритмическа организация с оглед необходимостта словото да бъде съпроводено от музикален текст. Следователно според разбиранията на поета в духа на средновековната поетика за изисканото химническо творчество трябва да се пише също изискано, съвършено. Подобно убеждение, което недвусмислено се открива в „Гранеса добра“, дава основание да се твърди, че Константин Преславски е носил в себе си не само онзи божи дар, но е познавал и теоретическата мисъл като философско-естетическа и етическа проблематика, като проблематика в средновековната поетика. В този смисъл новооткритата поетическа творба е ценен принос и нова страница в старобългарската поезия и старобългаристиката[10].

---

[7] Г. Попов. Цит. съч., с. 121.

[8] Кр. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, с. 70.

[9] Г. Попов. Цит. съч., с. 121.

Първата особеност, която заслужава вниманието на съвременния интерпретатор, е композиционната постройка на стихотворението като смислообразуващ фактор. Семантиката на осемнадесетте стиха се реализира конкретно благодарение на последователност на синтагматична основа, при която мисълта на поета се движи от общото към частното, от безличното към личното или, по-точно казано, от убеждението за всеобща необходимост да се слави бога до нуждата на отделния човек в тази насока. В основата на тази последователност стои убеждението за екзистенциалното съществуване на бога като непрекъснато действуваща и творяща сила (Иоан 5:17), която създава все нови дела във времето независимо от човека и неговите желания. Тази християнска максима (Ис. 48:18,19) изисква от човека също да се обновява и усъвършенствува, за да разбира новосътвореното и чрез това да се уподобява на вечно творящата сила. Няма съмнение, че космогоническият модел за вселената и основната сила в нея, който поетът е изградил в себе си, дава отражение върху хода и развитието на неговите мисли и чувства, а това значи и върху композицията на творбата. След въвеждащия стих „Гранеса добра Константинова“, изпълняващ повече информационна функция във връзка с авторството и жанра, мислите и чувствата на Константин Преславски са насочени към възхвала на онова човешко творческо дело, което чрез слово и песен слави бога: се слово добро, си хвала добра, се пѣние зѣло — израз на най-висока оценка от страна на автора, защото е проникнат от убеждението и вярата добро ест бога пѣти, добро ест пѣти и бога славити. Това своеобразие на „Гранеса добра“ отчетливо изпъква в съпоставка с един от първообразите на произведението — Давидовите псалми, където взаимовръзката човек — бог се осъществява винаги непосредствено като пряко обръщение към всевишния или като призив на пеещия към себе си и себеподобните за възхвала на Иеховà. Този комуникационен модел на древните евреи дава отражение върху социално-психологическата комуникация на средновековието, поради което цялата източна химнография е изградена на тази база. Без да нарушава традицията по отношение на идейно съдържание, което остава в рамките на богослуженето и богопостигането, Константин Преславски обръща внимание преди всичко на „добрите стихове“, на „това слово“, „тази хвала“, „това пеене“, чрез което се постига възхвалата като всеобща необходимост и задължение на средновековния човек да търси смисъла на битието. Впрочем за каква поезия, представена в посочените синонимни варианти, става дума във въвеждащата част на стихотворението? Отговорът на този въпрос се съдържа в стих 7, в който поетът уточнява съдържанието на слово добро, хвала добра, пѩниє зѩло. Това са правила чиста си на покааниє, чрез които може да се осъществи връзката с върховния повелител, за да може човек да се обновява и усъвършенствува. . . Сега вече не е трудно да се разбере, че тези правила са написаните от Константин Преславски канони в Триода, в чиито тропари е вплетено стихотворението „Гранеса добра“. А смисълът на тези великопостни песнопения, които дават основание да се открие тематичният ключ на творбата, най-добре е синтезиран в някои тропари на трипеснеците и четирипеснеците като например: градѣтє братиє вси. да приимемъ начтиє постноє. оцѣщениє бо д҃шамь и тѣломь сє єст. т҃ѣмь х҃оу помлим сѧ:-[11]. Реки от сълзи, окаяни и греховни души и сърца, надмогване на плътски скверни, възлизане на планината подобно Мойсей и др. са най-често срещаните образи в каноните на Константин Преславски, които имат катарзисна стойност за участвуващите в богослужебния ритуал. Подобно на кръщението като еднократен сакрален акт, който води до духовно прераждане на приелите християнската вяра, постът и свързаното с него покаяние са цикличен ритуален акт, който всяка година в продължение на четиридесет дни приканва вярващите към оцѣшеніє бо д҃шамь и тѣломь. Затова правила чиста (т. е. каноните) се оценяват от поета така високо — добро єст; те са песен и хвала към бога, които носят духовно очистване на човека. И така, *поезия в поезията* са „Гранеса добра“, когато става дума за външната страна при реализирането на замисъла, но в същото време акростихът е *поезия за поезията,* защото това е първият опит в старобългарската литература да се осмисли същността на поетическото творчество и като субективен акт, и като социална „институция“ с определено място в живота. . .

---

[10] Трябва да се изтъкне голямата заслуга на Г. Попов, който в прецизното си и богато откъм изворов материал текстологично изследване върху триодните произведения на Константин Преславски дава възможност да се разкрият нови страни от спецификата на старобългарската литература.

За старобългарския писател и философията (според определението ѝ в Кириловото Пространно житие), и религията (според Мат. 5:16), и поезията (според „Гранеса добра“) трябва да водят човека към добродетелно поведение в живота чрез добри дела. Този стремеж към действие в разбиранията на творците може да се открие не само в техните философски, агиографски и поетически произведения, но и в живота им, който е протичал в напрегната обществена дейност за опазване и укрепване на единството сред славяните в общото им дело за политическа и духовна независимост. Затова няма произведение, създадено през IX и X в. (става дума за дошлите до нас), в което открито да не се поставя славянската кауза. Обръщаме внимание на този общоизвестен факт, защото съмненията за интерполации във връзка с този въпрос от страна на преписвачи и редактори, изказани от някои изследователи, отпадат след откриването на стихотворния акростих „Гранеса добра“. Фактът, че науката не разполага с данни за самостоятелното съществуване на стихотворението, доказва достоверността на твърдението за неговата неизвестност като литературен феномен. Това от своя страна осигурява пълна автентичност на стихотворния акростих, независимо че по-късно по други причини са ставали разместванията и промени в триодните песнопения, свързани с частични ревизии в структурата на службите според различните устави. И така, ако безличното добро єст пѩти и бога славити, осъществено чрез инфинитивни глаголни форми, които осигуряват най-голяма обобщеност и всеобщност на задължението да се възпява богът, има някаква стойност за поета и неговия адресат, то тя се отнася на първо място до по всєи зємли сбєрꙗтє сє словꙗни/Христа жє поıтє и славитє дрꙗво. Следователно неадресираният призив в началото на стихотворението да се възпяват всесилието и милостта на всевишния в стих 9 се превръща в адресиран зов (и то в повелителна форма!), отправен към целия славянски род. Или, с други думи казано, основната според християнската религия комуникация *вярващ — бог* се конкретизира, като придобива социално-историческо съдържание, т. е. човекът като конкретно-историческа категория през определената епоха оформя своя статут в границите на модел за света, естетическо съзнание, нравствено поведение. Както за автора на Проглас към евангелието слово боуковноє е нетленен дар, който обединява словѣнскь народь вьсь, както за поета в Азбучната молитва славянското племе е къ крьщєнию обратитѧсѧ вьси, за да се превърнат неговите потомци в ѧзыкъ новъ, така и за Константин Преславски в „Добри стихове“ сбєрꙗтє сє словꙗни е зов за единство в общата борба на народностна основа, защото за самоутвърждаващите се в политическо и духовно отношение славяни новата вяра, образно представена чрез стиха хрста жє поитє и славитє дрꙗво, е не само мистическо общуване с бога, но и основен комуникативен модел със специално регулативни функции в обществото.

---

[11] Г. Попов. Цит. съч., с. 383.

Ако се направи опит в схематичен вид да се представи развитието на стихотворението от композиционна гледна точка, това би могло да стане по следния начин: началните стихове добро єст бога пꙗти заедно с повторението, което се придружава от свой синонимен „двойник“ — добро єст пꙗти и бога славити, очертават границите на общото, типологичното в областта на нравствеността (респ. и естетическата оценка за нея) във взаимоотношението *човек — бог*. Затова на първо място сред задълженията на всички, които вярват във всеблагия отец, стои „Хвалете Господа, всички народи, прославяйте го, всички племена“ (Пс. 116:1). Константин Преславски отлично познава това всеобщо задължение, завещано от старозаветните поети и мъдреци, и в началото на „Добри стихове“ търси свой поетически изказ на основната християнска максима. И от всеобщото изискване той преминава в по-тесните граници на конкретно-историческото, т. е. народностното, където призивът към всички народи и племена е заменен с по всєи зємли сбєрꙗтє сє словꙗни/Христа жє поитє и славитє дрꙗво. Такъв е пътят, по който върви авторът: от общочовешкото към народностното, когато изгражда своята творба, за да потърси и мястото на отделната личност, която, макар и плахо, заявява присъствието си (приими божє ми пꙗниє сє малоє) и съзнава своя статут в живота[12]. Ето как кръговете се стесняват, за да се очерае мястото, което заема (ако си послужим със съвременна терминология) лирическото *аз* в дъното на конуса, отворен към *абсолютното* като онтологическа величина. Това „скромно“ място се оказва център, чрез който личността осмисля всичко във времето и пространството според представите на средновековния човек за микро- и макрокосмоса... Затова не би било пресилено, ако се твърди, че стихове 13, 14 и 15 са оня „тематичен ключ“, който отваря вратите към смисъла на цялата творба, защото

---

[12] Понятието *личност* употребяваме с пълно съзнание за конкретно-историческото му съдържание, отговарящо на човешкото развитие като познание за света и движещите сили в него през средновековието.

приими боже ми пꙗние се малое
подажд ми силѫ попрати врага
поштением сим ꙗси страст отрпчꙗ

в действителиост изпълват с конкретно съдържание всички стихове в произведението, т. е. семантиката на горните 3 стиха се превръща в такава емоционална и мисловна доминанта, която носи допълнителна смислова натовареност и на останалото в рамките на творбата. И още нещо: тези 3 стиха придават концептуалност в идейно отношение и поддържат формално-съдържателното единство на стихотворението. Впрочем, нека се опитаме да докажем това. Както вече бе изтъкнато, оценката на Константин Преславски за песнопенията в канонния цикъл е твърде висока: се слово добро, си хвала добра и се пꙗние зꙗло в началото на стихотворението не са само израз на формалните достойнства на възпяваните химнични произведения; затова добро пꙗние кол ест красно се причислява към божи бо дар ест. Според Константин Преславски единствената и истинска красота е бог, поради което всяко човешко дело, за да бъде прекрасно, трябва да бъде подражание на божествената красота. В този смисъл доброто и красиво пеене, слово и хвала са дар от бога. Или, с други думи казано: абсолютната красота се опознава единствено чрез нейните творения, които са достъпни за човека и чрез които венецът на божието творение опознава своя творец. Следователно изискваната поезия като слово и песен би била невъзможна, ако е съвършена само във формално отношение, т. е. ако не носи в себе си тайните на битието. Естествено е на едно от първите места в тази насока се слово добро да носи тайната на човешката душа, която през своя земен път се нуждае от постоянно развитие, за да надмогва греха и да се богоуподобява. Ето защо молитвата с тематичната си насоченост по време на поста и покаянието, „правила чиста“, т. е. химничната поезия, в системата на християнския великопостен ритуал *са средновековната образна форма, чрез която се търси решение на вечния проблем: възможно ли е човек да се усъвършенствува и кои са пътищата, водещи към това усъвършенствуване.* Напълно е естествено при решението на този въпрос Константин Преславски да се движи по проправения от християнската традиция път, който може да се открие в библейските книги и екзегетическите съчинения, а там примерите в тази насока са в изобилие: „. . . която душа греши, тя ще умре. . .“ (Иез. 18:4), затова „Приклонете ухо и дойдете при Мене: послушайте и душата ви ще бъде жива. . .“ (Ис. 55:3), „Отхвърлете от себе си всичките си грехове. . . и направете си ново сърце и нов дух“ (Иез. 18: 31). Такъв е пътят за духовно развитие и усъвършенствуване според библейските текстове и Константин Преславски като човек, който вярва в богооткровеното слово, не се отклонява от този път. И още: преводачът на Триода и авторът на новосъздадените канонни цикли добре знае, че цялата великопостна химнография е призвана да подготви вярващите за върховото събитие — Възкресението, за което Григорий Богослов в своето единадесето слово пише: „Христос възкръсна от гроба — освобождавайте се от оковите на греха . . . Който е в Христа — става нова твар; обновете се!“[13] Тези класически за религията цитати се налагат от спецификата на стихотворния акростих „Добри стихове“, който макар пряко да е свързан с каноните в Триода, по отношение на основните образи е верен и на първоизворите. Ако се пренебрегне това, тълкуването може и да се размине със смисъла на творбата. Следователно всички опити стихове 13, 14 и 15 семантично да бъдат свързани единствено с личната и обществената биография на поета (даже с неговото здравословно състояние), не могат да се считат за приемливи. Още повече това важи, когато в тях конкретно-историческото не се разглежда в необходимата връзка с типологичното в рамките на религията. В действителност „Гранеса добра“ като конкретно поетическо внушение води читателя към възможностите на човека, българина, на отделната личност за развитие и усъвършенствуване чрез духовен подвиг. Ето защо и личната песен на поета, назована скромно ми пꙗниє се малоє е съкровена молба за физически и духовни сили, молитва за вяра, с помощта на която попрати врага. Естествено е да се смята, че в конкретния случай Константин Преславски има предвид ония врагове на общественото поприще, които в близкото минало или в съвременността се обявяват срещу делото на славянските равноапостоли и техните ученици. Но още по-естествено е образът на врага да не се противопоставя, а да се свързва с библейско-митологичната представа за злото, за дявола, защото тази връзка отвежда към основните елементи от модела за света в мисленето на българина през тази епоха и в този смисъл тя е задължителна. Следователно стихът подажд ми силѫ попрати врага едновременно отвежда и към конкретно-историческото, и към типологичното на религиозна основа, поради което личният и общественият враг е враг и на бога. Внимателният прочит не само на канонните цикли (преводни и оригинални), но и на останалите триодни песнопения дава основание да се твърди, че в службите през четиридесетте дни преди Възкресение доминира библейско-митологичният образ на злото (в частност врагът), без той да е несъвместим с конкретно-историческия. Защото врагът като етична категория в християнското учение, превърнал се в поетичен образ в „Гранеса добра“, има не по-малко значение за славянския род, за българите, като се има предвид, че оня, който не се стреми към лично духовно развитие, не може и да се бори за обществен напредък. А и от философско-теологическа гледна точка според Библията и патристичните съчинения представата за смисъла на човешкия живот се състои в постоянното обновление на духа с цел да се постигне спасение. Ако това е така, т. е. ако в центъра на авторовото внимание стои отделната личност като възможност за развитие и усъвършенствуване в духа на християнската етика, съвсем естествено е Константин Преславски да посочи и конкретен път за това развитие. Не може да има съмнение, че този път се осъществява чрез пощєниєм сим и води до явен, открит духовен подвиг чрез доброволно приетото мъченичество. . . До тази мисъл може да се стигне не само като се проследи композиционното развитие на „Гранеса добра“ с цел да се разкрие семантиката на цялото произведение. Към него насочва и базисният текст, в частност канонните тропари за събота от петата седмица на поста, където е вплетена втората част от 15 стих, а именно ꙗси страстотрпчꙗ. Ето първия тропар, с който започва току-що цитираната втора част: ꙗко же пищѫ стрсть прѧсте с҃тии Х҃а же веселѧще сѧ. вьсхвалѧще б҃а велегласно: — Аналогичен е случаят и в четирипеснеца за събота от четвъртата седмица на поста, където Христовите подвижници са характеризирани едновременно и като страстотърпци, и като мъченици; това от своя страна отвежда отново към доброволно приетото страдание и подвига, разбирани в духа на хри-

---

[13] Б. Ангелов, М. Генов. Стара българска литература. С., 1922, с. 138.

---

[14] Г. Попов. Цит. съч., с. 598.

стиянското учение. В подкрепа на това твърдение идва и речникът на Фр. Миклошич, в който на сложното съществително от м. р. страстотрьпьць авторът предлага латинското съответствие qui certat — който е в състояние на борба, състезание, спор, и гръцката дума αϑλετὴς — синоним на certator от certo, ari, atum, are 'боря се', 'сражавам се'[15]. Като се има предвид, че и Вл. Дал обяснява страстотерпец с мъченик, т. е. човек, който доброволно приема страдания и се бори в името на нещо стойностно в духовно отношение[16], естествено е след подажд ми силѫ попрати врага да следва поцieнием сим ꙗси страстотрпчꙗ, т. е. чрез този пост да постигна явно подвижничество. В изследването на Г. Попов стих 15 се тълкува твърде неприемливо. Ето какво пише авторът, тълкувайки съществителното страст и глагола отрпчꙗ:" . . . той е употребен със следното значение: „претръпна, позатихна (за болка страдание)" или в контекста на стиха „чрез поста (благодарение на поста) болката (страданието) претръпна"[17]. Не бихме имали нищо против подобно тълкуване на споменатия стих, ако това не е в противоречие с библейските книги и триодните песнопения, където постът, молитвата, покаянието са път към духовно подвижничество чрез доброволно приемане на ограничения и страдания, а не за изцеляване на физическа болка, придобита по време на преследвания. Подобно телесноздравително въздействие на поста не съответствува на християнския катехизис, според който телесното не е главен обект на внимание, то винаги е подчинено на духовното. Обратното, доброволно приетото физическо и духовно подвижничество в името на нравствени стойности се оценяват винаги високо: Величѣемь вьсии страстотерпции г҃ии ст҃ыи. подвигоу вашемоу дивьщи сѧ. Х҃а сп҃са н҃шего прославимь[18]. Следователно за отделната личност, единна през този исторически период в своя духовен живот, етическа и естетическа стойност може да има само онова, което я води към нравствено усъвършенствуване по пътя ѝ към уподобяване с *бог* (Добро єст бога пꙗти) и единение с *народ* (Сберꙗте се словꙗни). Затова съвсем естествено и даже неизбежно във финала на своя акростих Константин Преславски се връща отново към началния образ се добро пꙗние кол єст красно, но за разлика от началните стихове това пеене, тази хвала са получили нов семантичен товар — те са обявени за красиви. Сега вече типологичното на религиозна основа (нравственото усъвършенствуване), сляло се с конкретно-историческото (съдбата на славяните), получава най-високата авторова оценка като божи бо дар. Или, казано по друг начин, чрез „Гранеса добра" поетът сакрализира аксеологическите стойности, които са стожери в живота на народа и отделната личност — такова е посланието му към своето време и бъдещето. В този смисъл стихотворният акростих отвежда към нови страни от народопсихологията на българина, когато се формира новото народностно съзнание, когато се изгражда нов модел за света, в който *абсолютното*, отъждествявано от християнската философия с *бога*, се схваща не само като онтологическа реалност, а преди всичко като ценностна категория, която включва представата за *доброто, красивото*, т. е. *идеала*. Конкретното реализиране на този идеал е стремежът към развитие, към усъвършенствуване, което в „Добри стихове" е представвено като движение от долу на горе: животът на отделната личност със съзнание за единство на народностна основа върви към висините на мъдростта, знанието, истината в конкретно-исторически граници с оглед на постъпателното развитие на човека във времето. . .

---

[15] Miclosich. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862.
[16] В. Даль. Толковый словарь . . . Т. 4. М., 1955.
[17] Г. Попов. Цит. съч., с. 126.
[18] Пак там, с. 536.

Това богато идейно съдържание на „Гранеса добра“, както и изискаността на творбата от гледище на средновековната поетика, видният старобългарски поет реализира благодарение на своя богат опит като преводач и автор на оригинални химнографски произведения. Някои извороведчески изследвания от последните две десетилетия доказват, че този даровит теолог екзегет, преводач и поет е познавал отлично „обединяващия химнографски жанр“ — службата, която е изградена на основата на т. нар. мозаична техника и включва „първични жанрове“ от рода на стихира, кондак, икос, канон и градивния материал на канона — тропара. И не само това, той сам твори в тази област, като създава самобитни произведения. Защо Константин Преславски „скрива“ своята творба в канонните цикли на Постния триод, след като е имал възможност да я предостави като отделно произведение на своите читатели, е трудно да се отговори. Каквито и да са предположенията при разкриването на тази загадка, едно е безспорно: видният старобългарски поет създава значителни творби както в областта на химнографията, така и в декламационната поезия. При това трудностите, когато вплита поезия в поезия, не са му попречили едновременно и да остане верен на литературния канон през епохата, и да създаде оригинални произведения от двата типа в структурно отношение поезия на българска почва. Като се имат предвид сложността на взаимоотношението ритуална поезия и поезия за извънритуални цели и по-точно редицата философско-естетически проблеми, свързани с жанровите структури и възникналите връзки между тях, както и някои въпроси във връзка със спецификата на образната символика през средновековието (все проблеми, които се нуждаят от продължително проучване), на основата на опита за композиционен анализ на творбата трябва да се подчертае:

1. Поетическата творба на Константин Преславски, в чиято автентичност като текст и авторство не може да има съмнение, още веднъж показва, че византийската поетическа традиция се преосмисля творчески още в първите творби на българските писатели от IX и X в. Видим белег на това преосмисляне са новите поетически явления в двата типа поезия, които са резултат на взаимовръзки и сложни трансформационни процеси на основата на типологичното в религията и конкретно-историческото като формиращо се народностно самосъзнание, предишни религиозни вярвания, наследен възглед за света, морал и др.

2. „Добри стихове Константинови“ доказва недвусмислено присъствието на творческото *аз*; поетът съзнава, че създава нова и различна от химнографските жанрове поетическа творба, която, макар да е вплетена в химнографията, има по-различно социално предназначение.

3. Личностното присъствие в произведението на Константин Преславски е безспорно. И макар в случая да става дума за неговия конкретно-исторически статут, различен от този, формирал се в по-късни времена, това присъствие е налице, и то в активна позиция в отношението *личност—народ—идеал*.

СЛОВО ЗА СВЕТИТЕ МЕСТА В БДИНСКИЯ СБОРНИК

(Текстологично проучване)

СВЕТЛА ГЮРОВА

Доколкото можем да съдим по съществуващата ръкописна традиция, най-ранният образец на пътеописателна проза в българската литература е Словото за светите места (Слово ѡ мѣстѣх с҃тых ꙗже в Неросалмь)[1], в известния Бдински сборник, съставен през 1359—1360 г. за семейството на цар Иван Срацимир и царица Ана. Макар и неголям по обем, паметникът може да бъде причислен към сравнително подробните и достоверни пътеводители указатели на палестинските забележителности. В духа на вече утвърдената повествователна традиция авторът започва своя разказ с описание на Ерусалим и възсъздава четирите обичайни за времето поклоннически маршрута (до Витлеем и Хеврон, до Генисаретското езеро, до Средиземно море), в течение на които редовно отбелязва посоките на движението

---

[1] Днес Бдинският сборник се съхранява в библиотеката на гр. Гент, Белгия. Фототипно сборникът е издаден от И. Дуйчев през 1972 г.: Bdinski zbornik. Ghent Slavonic Ms. 408, A. D. Fascimile edition with a presentation by Ivan Dyjčev. Variorum Reprints. London, 1972. През 1973 г. критично издание на текста правят Ж. Л. Шарпе, Ф. Винке: Bdinski zbornik. An Old-Slavoik menologium of women saints A. D. 1360 (Ghent University library, Ms. 408, A. D. 1360). Edited and annotated by J. L. Scharpé and F. Vyncke. Bruges, 1973.

Отделно Словото е издадено от И. Мартинов (в оригинал и в превод на френски). И Мартинов. Бдинский сборник, 1360. Рукопись Гентской библиотеки. — ПДП, т. 23. СПб, 1828; I. Martinov. Récit sur lieux saints de Jérusalem traduit d'une texte slavone du XIV-e siècle. — Archives de l'Orient latin, Paris, 1884, 389—393. В последните години „Слово ѡ мѣстех с҃тых ꙗже въ Іерьс҃лмь“ издаде и Б. Ст. Ангелов. Пътеписни съчинения. Описание на светите места в Бдинския сборник. — В: Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, 233—237. В превод на новобългарски описанието е отпечатано и в: С. Гюрова, Н. Данова. Книга за българските хаджии. С., 1935, 235—238.

Лит:

И. Мартинов. Бдинский сборник, 1360. Рукопись Гентской библиотеки. — ПДК, т. 23. СПб, 1982; I. Martinov. Récit sur lieux saints de Jérusalem, traduit d'une texte slavone du XIV^{e} siècle. — Archives de l'Orient latin. Paris, 1884, 389—393; П. Сырку. Отчеты о заседаниях любителей древней письменности. 1881—1882. — ПДП, т. 80, СПб, 1839, 61; В. Н. Хитрово. Отчеты о заседаниях любителей древней письменности, 1881—1882. — ПДП, т. 80, СПб, 1889, с. 63; В. Ст. Ангелов. Пътеписни съчинения. Описание на светите места в Бдинския сборник.— В: Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 231—233; С. Гюрова. Бележки към изданието на Словото. — В: С. Гюрова, Н. Данова. Книга за българските хаджии. С., 1985, 404—426; E. Voordeckers. Introduction — Bdinski zbornik... Bruges, 1973, 11—40; H. Keipert. Zur Parallelüberlieferung des „Bdinskij sbornik“ (Codex Gand 408).—Analecta Bollandiana. Revue Critique d'hagiographie, t. 43, fasc. 3—4, 1975, 269—289; K.-D. Seemann. Die altrussischen Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976, 196—198.

(на горе, на долу) и следваните от него пътища (по Сионския път), изрежда отделните забележителности в тяхната действителна топографска връзка, засяга мотиви и сюжети, насочващи по-скоро към образците на т. нар. висока литература.

Във вида, в който е дошъл до нас обаче, ръкописът сочи и някои неточности, несъобразности и дори грешки във възсъздаването на палестинските забележителности, издаващи и намесата на някакъв по-късен, вече много по-небрежен и некомпетентен преписвач редактор, в чиято преработка първоначалният вариант на Словото е бил значително опорочен и видоизменен. До това предположение водят преди всичко няколкото много ярки прояви на небрежност, недопустима за точен и прецизен автор, какъвто безспорно е съставителят на Словото. Удивление предизвиква погрешната идентификация на Ерусалим с Йордан, на Ветсаида с град Тивериад, на Елеона и мястото на възнесението с местността, където е бил убит с камъни първомъченикът Стефан. Впечатление правят неточните и неясни описания на местностите около Генисаретското езеро и устието на Йордан, както и неточностите в описанията на Ерусалимските светини. Типичен пример в това отношение е описанието на черквичката затвор на апостол Петър. А се Сіѡньскымь поутемь идꙋще ѥсть кр҃сть каменьнь. Тоу помаза каламь ѡчи слепомꙋ, тоу ѡбреніє бысть ризъ Ст҃ыє Бц҃є, а ѿтого тьмница Петрова[2].

Както може да се съди от приведения текст, авторът се насочва към Сион (А се Сіѡньскымь поутемь идоуще), но преди да напусне пределите на средновековния Ерусалим, той споменава лечебната къпалня, в която Христос излекувал родения слепец, т. е. обърква т. нар. *Овча купел* близо до дома на Йоаким и Ана, за която вече е говорил (А ѿтолѣ домь Иѡакума и Анни... Тоу и ѡвча коупѣль, на нѥмже Х҃с расслабленнаго исцѣли)[3], с известния Силуамски извор извън чертите на Ерусалим, където именно се локализира въпросната легенда. Съвсем неопределено поклонникът загатва за някакъв *каменен кръст* (кр҃сть каменьнь) и вече по-определено сочи черквата на Петровото затворничество: малка латинска черквичка, в която служи по време на своето поклонничество немският монах Йоан Вюрцбургски. „На същия път към портата, по която се отива до планината Сион — пише Йоан Вюрцбургски, — се намира някаква капела, построена в чест на св. Петър, в нейната крипта се разказва, че доста надълбоко имало карцер: в него св. Петър, привързан с железни вериги, бил внимателно пазен по заповед на Ирода от стража войници както отвън, така и вътре. Но божията мощ изиграла това старание. Защото през същата нощ, като се подчинил на ангел, св. Петър минал през самите стражи, железните му вериги се строшили и като се отворили доброволно вратите както на карцера, така и на града, блаженният Петър си отишъл невредим под водителството на ангела, като казал: „Сега наистина зная, че бог изпрати своя ангел“ и т. н.... В тази черква на същото място — продължава своя разказ Йоан — се чествува празникът на св. Петър и аз изнесох тържествена меса.... Тази черквичка е малка и не е много обогатена с дарове, нито пък е украсена с култови предмети, както подобава на толкова голямо чудо и на така великия глава на апостолите. Портата, която води към планината Сион, се нарича Желязната порта. Срещу атриума на храма, т. е. на север към портата, през която се отива до долината Йосафат, се намира голяма черква, построена в чест на св. Ана...".[4]

---

[2] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература... с. 235.
[3] Пак там, с. 234.

„И тук — казва руският игумен Данаил (близо до храма на гроба) — е градската тъмница, от тази тъмница изведе ангелът господен св. Петър нощем".[5]

Същата черква има предвид вероятно и българският автор. Недоумение буди обаче повторното упоменаване на Петровото затворничество и Петровия затвор в текст, възсъздаващ вече южните предградия на Ерусалим (оудоль Асафатовь) и паметник, определено свързван от поклонниците автори със съвсем друг момент от биографията на апостол Петър — неговото отречение от Христос и страданието му по този повод.

Показателен пример в това отношение е пак описанието на Йоан Вюрцбургски. След като е описал черквичката затвор (в съседство с дома на Йоаким и Ана), авторът говори за *резиденцията на наместника* на Сион, в която апостолът Петър се е отрекъл от Христос, преди да пропее петелът, без да споменава вече за каквото и да било насилие или затворничество[6]. На Сион, в полите на Сион, близо до градските стени, в Йосафатовата долина сочат черквичката на отречението и пещерата или черквата на покаянието и редица други автори: английският търговец Зебвулф[7], Лудолф фон Зудхайм[8], Данаил[9], френските поклоннически описания на XI—XIII в.[10], както и византийците Епифаний[11], Йоан Фока[12], Пердики[13]. Говори се за мястото на покаянието и за мястото на отречението, които някои автори идентифицират. За никого от тях обаче това място на страдание и покаяние не се свързва със затворничество или наказание, за каквото загатва авторът на Словото (пєщєра Пєтрова покаанїа н вєрнгн єго)[14].

---

[4] „In eadem via versus portam, qua itur ad montem *Sion* est quaedam *capella* in honore *sancti Petri* aedificata, in cujus crypta satis in profundo abscondita dicitur carcer fuisse, in quo beatus Petrus, ferreis ligatus, custodia militum tam extra, quam intus adhibita, jussu Herodis dilegenter servabatur; sed ea diligentia elusa est divina potentia. Nam eadem nocte, angeli obscquio, inter medios custodes, vinculis ferreis ruptis, ultro apertis ostiis tam carceris, quam civitatis, beatus Petrus angeli conductu abivit illaesus, dicens: *Nunc scio vere, quia misit Dominus angelum suum etc...*

In cavea ejusdem *ecclesiae ad vincula,* sancti Petri festo ibidem existente celebri, missam... Ecclesiola eadem modica est, nec adeo reditibus ditata vel cultu ornata, sicut tantum divinum miraculum et tantum principem apostolorum deceret. Porta illa, quae dirigitur versus montem Sion, vocatur *porta ferrea,* quae ultro fuit aperta angelo et Petro.

In opposito atrii de templo, scilicet versus septentrionem ad portam, qua itur ad vallem Josaphat, est *ecclesia* magna in honore *sanctae Annae* constructa." (Johannis Wirziburgensis descriptio Terrae Sanctae. — In: Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV. Her. von Titus Tobler. Leipzig, 1874, 161—163).

[5] И ту же есть темница людская: изъ той темницѣ изведе ангелъ господень святаго апостола Петра, нощію. (Паломникъ Данила мниха. Сказаніе о пути, иже есть къ Йерусалиму, и о градѣхъ и о самомъ градѣ Йерусалимѣ, и о мѣстехъ честныхъ иже около града и о церквахъ святыхъ. Путешествие игумена Данила по святой земле, в начале XII-го века (1113—1115). Под ред. А. С. Норова. СПб., 1864, 34—35).

[6] Johannis Wirziburgensis descriptio... 139—140.

[7] Relatio de peregrinatione Saewulphi ad Hierosalymam et Terram Sanctam. — In: Recueil de voyages et de mémoires publ. par la Société de géographie, t. 4. Paris, 1839, c. 849.

[8] Ludolphi de itinere Terrae Sanctae. Her. von dr. Fr. Deycks. Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, t. 25. Stuttgart, 1851, 53.

[9] Паломник Данила... 76—77.

[10] Ernoul. L'estat de la citéz de Jherusalem. Le continuateur anonyme de Guillaume de Tyr. — In: Intinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, rédigés en françaisauxXI^e—XIII^e siècles. Publ. par. H. Michelant et G. Raynaud. Genève, 1882, 44, 156.

[11] Διήγησις. Ἐπιφανίου Μοναχοῦ τοῦ Ἁγιοπολίτου, τοῦ πνευματικοῦ ἡμῶν πατρός εἰς τύπον περιηγητοῦ περί τῆς Συρίας καί τῆς ἁγίας πόλεως καί τῶν ἐν αὐτῇ ἁγίων τόπων· — ППСб., т. 2, вып. 2. СПб., 1886, 3.

[12] Ἰωάννου τοῦ Φωκᾶ. Ἔκφρασις ἐν συνόψει τῶν Ἀντιοχείας μέχρις Ἰεροσαλύμων κάστρων καί χωρῶν, Συρίας, Φοινίκης καί τῶν κατά Παλαιστίνην ἁγίων τόπων. — ППСб. т. 8, вып. 2. СПб., 1889, 15.

[13] Ἔκφρασις διά στίχων πρωτονοταρίου τῆς Ἐφέσου τοῦ Περδίκου περί τῶν ἐν Ἰεροσολύμοις κυριακῶν θαυμάτων καί θεαμάτων. — ППСб., т. 10, вып. 2. СПб., 1890, 7.

Не по-малко показателни за съдбата на ръкописа са и пасажите, възсъздаващи манастира на св. Харитон, гроба на избитите от Хосрой мъченици, местностите около Тивериадското езеро, Витфагия и мястото, на което е бил убит с камъни първомъченикът Стефан. Поставени в контекста на съответните описания в текстовете на латинските, византийските и славянските образци, посочените пасажи най-често насочват към един по-разгърнат текст, с който те очевидно кореспондират и който очевидно опорочават.

Да вземем например определението, което българският автор прави на манастира на св. Харитон. В началото на XII в. руският игумен Данаил описва този манастир *на високо, между каменни планини* и вижда в него две черкви, в по-голямата от които бил и гробът на св. Харитон. Извън манастира Данаил описва *усипателница*, в която *лежат яко живи* петстотин отци, а над манастира — селото на пророците и черквата на *светите отци*, в основата на която в пещера били и гробовете на дванадесетте патриарха: Авакум, Йоил, Езекия и др.[15]

Същите забележителности (гроба на Харитон в *селението на пророците* и *гроба на пророците*) възсъздава и Словото. Очевидна е обаче и липсата на някакъв свързващ или обясняващ казаното пасаж, отпадането на който е довело до следната неясна формула: а ѿтого с҃тын Харнтѡнь лєжнть вь пророчьсцѣмь сєлѣ. Кое е това село, къде се намира то, защо се говори за село или или селение, а не за манастир авторът не казва. Изпуснат е и преходът към следващата забележителност, която пишещият също така неочаквано упоменава: н гробовє стхь пророкь[16]. Или: а ѿтого с҃тын Харнтѡнь лєжнть вь пророчьсцѣмь сєлѣ // н гробовє стхь пророкь.

Още по-ясна е самата *техника* на направените съкращения в пасажите, в които авторът погрешно идентифицира Елеона с мястото, където е бил убит с камъни първомъченикът Стефан. Локализирано от всички поклонници отвъд източните врати на светия град, мястото, на което е бил убит първомъченикът Стефан, се търси обикновено около гроба на Богородица в Гетсимания и местността, свързана със събитията през последната нощ от земния живот на Христос. Оттук поклонниците се изкачват на Елеона, за да видят черквата „Възнесение“ и мястото, на което Христос се отдалечава от земята. Същия път изминава и авторът на Словото. Следващ своите образци, той сочи местността на Стефановото мъченичество и именно при прехода към следващия обект изпуска определени пасажи (маркиращи пътя към новата забележителност) и продължава разказа от аналогично място в текста на протографа, вероятно няколко реда по-надолу, където вече се говори не за низините на Елеона, а за нейния връх. Примерно изпуска се фразата *оттук е* това и това, *надясно, наляво, горе, долу,* при което мъченичеството на св. Стефан става място на възнесението. Вышє жє мѣсто, гдѣ побышє камєннѥмь пръво̃мчнка Стєфана // на нѥмжє вьзнєсє Г̃ь на нбса.[17]

---

[14] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.
[15] Паломник Данила. . ., 100—101.
[16] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 236.
[17] Пак там, с. 235.

Същият пропуск е довел по всяка вероятност автора и до замяната на Ерусалим с Йордан в пасажа, възсъздаващ забележителностите на Елеона.

Обикновено във високите части на Маслинената планина авторите описват великолепния храм „Възнесение“ или развалините му, разказват за възнесението на Христос, наблюдавано от Богородица и смаяните апостоли, и за мястото, където той ги е учил молитвата „Отче наш“. Наред с тези забележителности латинските поклоннически описания сочат и местността Бетфаге (близо до Витания, между върха на Елеона и Витания), където Исус възсяда магаре, за да влезе в Ерусалим на празника Връбница. „Близо до Маслинената планина— разказва Лудолф фон Зудхайм — е Бетфаге, където Христос в деня на Пасхата е възседнал магаре, за да влезе в Ерусалим. И е бил добър ездач, иначе е невъзможно да се мисли, че човек може да слезе по такъв път с магаре“.[18]

Нов нюанс в описанието на местността внасят византийските поклоннически описания на XIII—XIV в. Обръщайки се на изток, авторите виждат местността Витфагия, Мъртво море и река Йордан, която последователно споменават в описанията си на тази част от Ерусалимските околности. „Не много далеч оттук (от гроба на Палагия на Елеона) — казва византийският поклонник Пердики — е мястото Витфагия. Стоящият на него отвисоко вижда Витания, родината на Лазар, и морето, потопило Содомската земя... а отгоре тече божественият Йордан.“[19] Без да споменава Витфагия, същия *поглед* от върховете на Елеона описва и Данаил. Авторът сочи мястото на заучаването на молитвата „Отче наш“ и се наслаждава на разкриващото се пред очите му широко пространство, което на изток завършва с река Йордан. „И се извисява Елеонската планина високо над град Ерусалим, от нея се вижда всичко в град Ерусалим, и до Светая светих, и до Содомското море, и до Йордан.“[20]

Обединени в едно и значително съкратени, тези два елемента от описанието на Елеона (мястото, на което Христос възсяда магаре и се отправя в Ерусалим, и *погледът* към Йордан) ни дават и авторовата фраза: Тоу мѣсто идѣже почи Х҃с и идє къ // Иорданоу[21].

Още по-неуместни и очевидни са намесите и съкращенията в текста, възсъздаващ историята на местностите около Генисаретското езеро. Близо до планината Тавор и града Кана Галилейска поклонникът вижда *Галилейските планини* (вероятно Ливанските планини или хълмовете около Тивериадското езеро) и т. нар. от него *Тивериадско море.* Съвсем неопределено авторът споменава Матеевия мост, или моста Жизл-ум-ел- Канатир, в южната част на езерото, изпод който се излива от него Йордан, както и множеството бани — Амауските топли минерални извори. Подь горою Галилєискою морє Тиверидьскоѥ. Тоу соуть бани многы и Мафєєвь мость, гдє мито ималь. А подиь течеть Тиверіадь[22]. По всяка вероятност в последното изречение авторът има предвид река Йордан, която се влива в Тивериадското езеро, преминава през него и излиза от южната му страна, отправяйки се към Мъртво море. Над този своеобразен излив на реката руският палестинолог Норов поставя именно моста Жизл-ум-ел-Канатир, или т. нар. *Матеев мост*,[23] изпод който според автора на Словото тече Тивериад или реката, изтичаща от Тивериад, или реката, свързана с Тивериад, която поклонникът вероятно пак в резултат на някакви съкращения смесва с езерото. Следва формалното повторение на вече описаните места, което напомня по-скоро интерполация на някакъв също чувствително сбит от автора текст. А из гори течеть Єрдань[24]. Без да споменава двете малки рекички Йор и Дан, съставящи река Йордан, поклонникът преминава към традиционния финал на разказа за този природен феномен и отново повтаря, вече в поразгърната форма, сведенията за минералните извори край Тивериад. И сьвькоуписта се ѡба (кой?) долѣ и нарече се едина рѣка Иѡрдань. А ѿ того баніе .г҃. — Хва, и Бц҃и, и Иѡаннова[25]. Отново се споменава планината около Тивериад — *под Тивериад*, около която поклонникът натрупва ред събития, които трудно могат да се локализират в тази местност. Примерно, сочат се мъченията на св. Георги, свързани и от автора, и от изследователите на Палестина с древния град Рамла, където в памет на светеца между IV и VI в. е била издигната великолепна черква, а в близост до града — и манастир. Споменават се детството на Исус и неговата пещера, вероятно в Назарет, където на поклонниците са били показвани много от атрибутите на Христовото детство, т. е. очертава се значително пространство: от Рамла (на югозапад) до Назарет и Тивериад (на север), в рамките на което авторът поставя планината, от която са искали да хвърлят св. Георги, и пещерата на Исус. Подь Тиверіадѡмь гора, сь нею же поущали ст҃ого Геѡргіа. И над нею пещера, где скакаль Х҃с сь дѣтьми жидовскыми. Тоу и монастирь ст҃ого Марка[26]. Като се имат предвид описаните в Житието на св. Георги страдания обаче (Макарий. Чети-Минеи, април), може да се предположи, че това неизвестио за агиографа мъчение (спускането на св. Георги от планината) е по-скоро своеобразна контаминация на епизоди от живота на две различни личности — св. Георги и някакъв друг светец или св. Георги и Исус, за когото авторът си припомня веднага след съобщението за страданията на светеца.

---

[18] Prope montem Oliveti est Bethphage, ubi Christus in die palmarum asinam conscendit, dum Ierusalem intravit. Et bonus sessor erat; alioquin impossibile esset dicere, hominem cum asino per talem viam descendisse. (Ludolphi de itinere Terrae Sanctae. . ., 86—87).

[19] „Τούτου μικρόν δέ παρεκτός καί θηθφαγῆς ὁ τόπους ἀφ᾽ οὗπερ ὁ ἱστάμενος ὡς ἐξ ἀπόπτου τόπου τήν θηθανίαν καθορᾷ, πατρίδα τοῦ Λαζάρου, καί τήν καταποντίσασαν θάλασσαν γῆν Σοδόμων (ὕδωρ πικρόν καί ἄκαρπον καί πίσσαν ἐπαφρίζον)· ἄνωθεν δέ κατέρχεται ὁ θεῖος Ἰορδάνης.“ (Ἔκφρασις διά στίχων πρωτονοταρίου τῆς Ἐφέσου τοῦ Περδίκου. . ., 5—6)

[20] И есть же гора Елеоньская высока вельми надъ градомъ Йерусалимомъ, видѣти съ нея всюдѣ въ градѣ и внѣ града, и у Святая Святых, и до Содомскаго моря, и до Йердана Паломник Данила. . ., с. 47).

[21] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч. с. 235

Своего рода потвърждение на това предположение е и съобщението на Ерхард Ревих, който в легенда 74 към своите рисунки на светите места споменава за някаква забележителност около планината Тавор, свързана със св. Георги. Описвайки местностите около Тивериадското езеро, авторът посочва: моста, на който ап. Матей е събирал мито, Магдала, Тивериад, планината, на която Христос е нахранил мнозинството с пет риби и два хляба, Бетсаида, Назарет, потока Кедрон, планината Тавор и някаква неясна забележителност, посветена на св. Георги. Или, както отбелязва Е. Ревих, „Пункт 66. Назарет. 67. Крепостта Феб. 68. Ендор. 69. Малък Йордан. 70. Насон. 71. Абелин. 72. Потокът Кедрон. 73. Планината Тавор, на която се е преобразил Христос. 74. Св. Георги...“[27] Този параклис, черквичка или просто свято място авторът на Словото може би свързва с много популярната в Назарет легенда за т. нар. *Божия скала*, към която е бил влачен Исус, за да бъде хвърлен от мъчителите си в страхотната урва. „На една миля близо до Назарет — разказва Лудолф фон Зудхайм — има скала в някаква планина, която се нарича *Божия скала.* Юдеите искали да хвърлят Исус оттам, а той минал между тях, както казва Писанието. Фигурата на Исус върху камъка, където е минал, личи и до ден днешен, сякаш на мек восък“.[28] Подобен епизод от биографията на Исус разказва и анонимният гръцки автор на Описанието, преведено у нас от Ив. Момчилов. „Из тъзи синагога — твърди авторът — озлобените юдеи повлекли Спасителя на страшната урва, за да го блъснат оттам в Ездрелонската долина, но Исус вървешком посред тях отдалечил са. Туй място от Назарет е половин час ход. Из около му показват развалини от църквата, дето, по предание, Пресветая Дева, като узнала за станалото в синагогата, отмаляла от уплашвание“.[29]

---

[22] Пак там, 238.
[23] Паломник Данила. . ., 115—116.
[24] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 237.
[25] Пак там, с. 237.
[26] Пак там.

На север от Тивериадското езеро преданието локализира и друго подобно приключение — спускането на св. Павел от стените на град Дамаск по време на преследванията на управителя на града. „Дамаск — четем в легенда на картата на Ерхард Ревих (XIV в.) — в Ливанските планини, на много плодородна земя разположен, град много почитан от мохамеданите.

---

[27] Mare Galileae vel Mare Tiberiadis.
Cafornaum
+ Locus, ubi Jesus apparuit discipulis piscantibus post resurrectionem suam stans in littore et dixit: Num quid pulmentarium habetis, etc.
Pons, ubi exigitur passagium.
Magdalum.
Genezaret.
Tyberias.
Beher.
+ in hoc monte saciavit Christus quinque milia hominum de quinque panibus et duobus piscibus.
Bethsaida.
Bethulia.
Zabul.
Neptalim.
Nazareth.
Faba castrum.
Endor.
Parvus Jordanis.
Naason.
Abelina
Torrens Cysron.
= mons Thabor in quo Christus fuit transfiguratus.
Sant Geor. (Das Buch inhaltend die heilige Raysen gein Jherusalem zu dem heiligen Grab und furbasz zu der hochgeobten Jungfrawen und merteryn Sant Katheryn. — ППСб., т. 8, вып. 3/24/, СПб., 1889, с. XVI).

[28] Prope Nazareth ad unum miliare est rupes in quadom monte, quæ saltus domini vocatur, de qua dum Iudaei Iesum volebant praecipitare, ipse transiens per medium illorum ibat, ut loquitur scriptura et evangelium. Figura Iesu in lapide, per quem transivit, ut in cera molli, apparet in praesentem diem.(Ludolphi de itinere Terrae Sanctae... 95).

[29] Описание на светия град Йерусалим и изобщо на светите места на Изток. Превод Ив. Момчилов, 1865, 78.

От неговите стени трима души са спускали в кошница св. Павел, когато е искал да го хване началника на Дамаск“.[30]

Някакво неясно споменаване за мъченичество на св. Георги, свързано със спускане от планина, срещаме единствено у руския поклонник Зосима, разказващ за *планината* близо до двореца на Диоклетиан, от която светецът е бил спуснат върху железа: „Диоклетиановите палати, ... където светият великомъченик Георги е мъчил Диоклетиан, спускал го е от планината на остри железа“.[31] Дори да приемем обаче, че тази неясна фраза, насочваща по-скоро към други епизоди от страданията на светеца (принудата да върви с обувки, върху които са набити пирони, и мъченията му върху колелото), се позовава на някаква местна легенда, локализирането на това страдание около двореца на Диоклетиан и в съседство с гроба на светеца (между Рамла и Лида), т. е. на значително разстояние от описваните местности, е още едно доказателство за съкращения и промени в текста, в резултат на които забележителностите около Диоклетиановия дворец са били пренесени в Назарет или на бреговете на Тивериадското езеро.

Все така неясна и неточна е и информацията, която носи следващата фраза от изложението на автора. Подь Тивєріадωмь гора, сь нєю же поущали ст҃го Геωргіа. И над нєю пещера, гдє скакал Х҃с сь дѣтми жидовскыми. Тоу и монастирь ст҃ого Марка. А долѣ колѣбка Х҃сва и дωмь ст҃го Иωанна и ст҃го Петра...[32] Тъй като планината и пещерата, за които става дума, не могат да бъдат *под* равнището на езерото или *под* езерото, вероятно за автора на Словото те са в по-ниските части на Галилея или на юг от Тивериадското езеро или град Тивериада. Под тях или още по̀ на юг са градът, в който се пазят атрибутите на Христовото детство, Марковият манастир и градът на апостол Петър или древната Бетсаида, ситуирана от пътешествениците и изследователите в северния край на Тивериадското езеро. Попадащ на тази единствена географска реалия обаче читателят се натъква на нова загадка — *дома на Йоан и Петър,* които „Словото“ превръща в братя, т. е. преписвачът отново не разбира, забравя или съзнателно изпуска част от текста на протографа, при което любимите ученици на Христос Петър и Йоан се оказват и братя — имат свой дом.

По следите на това безспорно съкращение води и описанието на Данаил. „И тук е мястото край морето — казва поклонникът, — на което Христос доде при Зеведеевите — Андрей и Петър — и оставиха мрежите си и лодката и тръгнаха след Исус. И тук близо до морето е селото на бащата на Зеведеевите (респективно и техният дом). Тук е бил и домът на Йоан Богослов“.[33] Слети в едно, двете последни фрази дават и парадоксалното съобщение на Словото за общия дом на Петър и Йоан: А долѣ колѣбка Хс҃ва и домь ст҃го Іωанна (...) и ст҃го Петра, и цр҃кви ст҃ые Бц҃е[34].

---

[30] „Civitas Damascus iuxta montem Libani in terra fertilissima sita; quae civitas in cultura Mahumet sublimior habetur. In ea fuit sanctus Paulus, dum praepositus Damasci eum vellet apprehendere, per murum in sporta a tribus dimissus.“ (*Das Buch* ist inhaltend die heilige Reysen. . . p. XIII).

[31] „Деоклитьянове полате, идѣжъ святаго великаго мученика Георгия Диоклитьянъ мучилъ и зъ горы спущалъ на острые жельза“. (*Книга глаголаемая* Ксенохъ, сирѣчь Странникъ. Зосимы діякона о пути Йеросалимском до Царя града и до Йеросалима. — ППСб., т. 8, вып. 3 (24). СПб. 1889, с. 20).

[32] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 237

[33] „И ту есть на томъ мѣст нынѣ церковь создана святыхъ апостоль. А оттуду близъ былъ домъ святыя Марьи Магдалыни, и ту же Марію исцѣли Христосъ от седми бѣсовъ и то ся мѣсто зоветь Магдаліа. А оттуду близъ есть городокъ Вивсаида, Андреевъ и Петровъ. Ту же есть мѣсто, идѣже приведе Филиппъ Нафанаила къ Исусови. И ту есть мѣсто на мори, идеже Христосъ приде къ Зеведѣовымъ къ Андрею и Петрови, они же влечаху мрежа, и ту познавше Христа Петръ и Андрей, и остависта ту лодно и мрежа своя и въ слѣдъ

Със следващата фраза поклонникът вече идентифицира древния град Бетсаида с древните градове Тивериада и Магдала. Както е известно, в Евангелието Христос поучава народа върху кораб, плуващ по езерото Тивериада, и именно там повелява на Симон-Петър да хвърли мрежите за успешен лов (Лука, V, 4—8). След възкресението си Исус се явява в Галилея на своите ученици и извършва приблизително същото чудо: повелява на учениците си да хвърлят в езерото мрежите си, в които те изваждат 153 риби. Край бреговете на Тивериада Исус и последователте ту ядат риба, изпечена на въглени (Йоан, XXI, 1—13).

Третирани от редица автори, тези събития се разгръщат на сравнително широка площ: от североизточните брегове на Тивериадското езеро, където руският палестинолог Норов сочи следите на древната Бетсаида[35], до неговия югозападен край — възвишенията при старинния град Капернаум. Нещо повече. Авторите разглеждат три напълно различни града — Тивериада, Бетсаида и Капернаум, — в които локализират въпросните събития. С Бетсаида Данаил свързва дома на Зеведеевите синове — дома на Йоан Богослов. Недалеч оттук поклонникът вижда *много голѐмия град* Тивериада, в който Христос излекувал прокажения; тук са домът на Петровата тъща и пещерата, в която се е крил Исус, когато са искали да го направят цар на Галилея. На верста от морето е хълмистото място, на което Христос нахранва пет хиляди души с пет хляба и две риби, а близо до това място, вече край езерото, е мястото, където са били уловени сто петдесет и трите риби. „И тук [на същото място] — казва Данаил — има черква, създадена от светите апостоли“. Недалече е местността Магдала, а „оттук [от Магдала] наблизо е градчето Бетсаида“.[36] Край бреговете на това легендарно езеро Данаил поставя и градовете Капернаум, Генисарет, Декапол, в които Христос сътвори и *много други чудеса.*“

В XIV в. английският поклонник Зебвулф споменава градовете Тивериад, Бетсаида, Корозия и планината Табула Домини. „Град Тивериад — казва поклонникът — пък е разположен на брега на езерото, от едната му страна, а от другата му страна се намират градовете Корозия и Бетсаида, градът на Андрей и Петър. От града Тивериад на около четири мили на север се намира мястото Генисарет, където господ се е появил на учениците си, които ловили риба, както свидетелствува Евангелието. От Генисарет пък, на около две мили на изток, се издига планина, на която господ е нахранил пет хиляди души с пет хляба и две риби. Тази планина се нарича *Табула Домини* (табла на господа). В полите на тази планина се намира красива черква на свети Петър, макар и пуста сега“.[37] Далече по-неопределено същите места

Исуса идоста. И ту же есть близъ моря село отца Заведѣова. Ту же домь былъ святаго Иоанна Богослова. Ту же Христосъ отгна отъ человѣка легіонъ бѣсовъ и повелѣ имъ въ свиніа ити, и ту истопоша свиніа въ мори“. (Паломник Данила. . ., 119—120).

[34] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 237.

[35] Вж. бележките на А. С. Норов към Паломник Данила. . ., 122—124)

[36] „И ту есть на томъ мѣстѣ нынѣ церковь создана святыхъ Апостолъ. . . А оттуду близъ есть городокъ Вивсаида.“ (Паломник Данила. . ., с. 119).

[37] Civitas autem Tyberias sita est super litus maris in una parte, in altera vero parte Corozaim et Bethsaida civitas Andreae et Petri. A Tyberiade civitate est Genesareth castrum, quasi quatuor miliariis ad aquilonem, ubi Dominus piscantibus discipulis aderat, sicut Evangelium testatur. A Genesareth distat mona, in quo dominus Jesus saturavit quinque milia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, quasi duobus miliariis ad orientem; qui mons ab incolis Tabula Domini vocatur; ad cujus montis radicem est ecclesia Sancti-Petri perpulchra quamvis deserta. (Relatio de peregrinatione Saewulphi. . ., 850—851).

описва и Лудолф фон Зудхайм. Отвъд Галилейското море авторът поставя градовете, от които са били учениците на Христос: „Отвъд Галилейското море изглежда са се намирали много други места и селища не с голямо значение — оттам са били учениците на Христос и другите рибари и бедняци — те и сега там живеят“. Следват описанието на Генисаретското езеро и разказът за Христовите чудеса. „От това море Исус е извикал Андрей и Петър — продължава своя разказ Лудолф — и ги е направил апостоли. Освен това Христос се е разхождал по това море, без да измокри краката си, и подхванал Петър, който започнал да се дави. По това време, като заспал на корабче и се надигнала буря, Христос успокоил вятъра. Той често плавал по това море с учениците си в човешката си същност и го прославил с много чудеса. Близо до морето Исус след възкресението си се появил на учениците си, заповядал им да ловят риба и при заповедта му хвърлените мрежи се напълнили с риба. Пак тук след възкресението Христос ял късче вощен мед и печена риба. На това място някога е стояла хубава черква, която сега е разрушена“.[38]

Известни смислови различия в интерпретацията на това място поднасят късните византийски описания (XVII—XVIII в.), свързващи дома на Петровата тъща с Бетсаида. И в този случай обаче поклонниците сочат три или поне два града, които авторът на Словото обединява А доле колѣбка Х҃сва и домь ст҃го Iωанна и ст҃го Петра, и ц҃ркви ст҃ые Б҃це. Изхождайки от текстовете на вече цитираните автори, би трябвало да приемем, че писателят разказва за Бетсаида. В същия град обаче той поставя и забележителностите, ознаменуващи събитията, локализирани от Данаил, Зебвулф и Лудолф в град Тивериада. И ωбоноѹ страноѹ града ц҃ркви ст҃аго Михаила, где Х҃с, и ѹченици заметаще мрѣже и извлекоше великыих рибь р҃иг. (според Данаил мястото с черква близо до град Тивериада, вече на западния бряг на езерото). А дроуга стого Николи цркви где ꙗви се Гь ѹченикωм, показа симь хлѣбь и рибоу на оугли (може би посочената от Лудолф черква на мястото, където Христос яде риба и мед). „А ѿ того домь Марiе Магдалини [град Магдала]. Тоѹ и гроб ее. А ѿ того домь Петрове тьще и пещера Х҃сва, и солила. Г҃., и мѣсто, где наситиль Х҃с хлѣбы .е҃. людiи (т. н. от Зебвулф Табула Домини)[39].

Следва повторното споменаване на същото място, вече определено чрез друга негова особеност — седемте извора или малки рекички, пресичащи местността, където Христос нахранва народа с пет хляба и две риби, т. нар. местност *Ептапигон*. Тази за него вече нова местност авторът свързва с някакво несъществуващо евангелско събитие: разделянето между множеството на седем хляба и две риби, и по този начин повтаря грешката, която няколко века по-рано допуска и Никифор Фока. Разказващ за пребиваването на императрица Елена в Палестина, авторът изброява в своята Църковна история зданията, които светата владетелка е издигнала, и по небрежност или по недоразумение подменя броя на потоците, оросяващи местността, с броя на хлябовете; така мястото, в което Христос е нахранил вярващите с пет хляба, се превръща в място, където Христос задоволява глада на множинството със седем хляба!

---

[38] Multa alia loca et villae supra mare Galilaeae stetisse videntur, non magni valoris, in quibus discipuli Christi et alii piscatores et pauperes degerunt et adhuc degunt... De hoc mari Iesus Petrum et Andream vocavit et apostolos fecit. Super hoc etiam mare Christus siccis pedibus ambulavit et Petrum incipientem mergi apprehendit. Super hoc mare Iesus in navicula dormiens, tempestate, invalescente, ventum sedavit. Super hoc mare Iesus in nostra fragilitate cum discipulis saepius navigavit et ipsum multis miraculis illustravit. Iuxta hoc mare Iesus post resurrectionem suam discipulis apparuit et ipsos piscari iussit, et retia ad iussum eius missa piscibus acimplevit. Iuxta hoc mare Iesus post resurrectionem suam favum mellis et assum piscis comedit. In hoc loco quondam pulchra stetit ecclesia, quae nunc est destructa. (Ludolphi de itinere Terrae Sanctae... 96—97).

[39] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 237.

Повлиян вероятно от някакъв подобен текст, българският автор свързва в Словото двете сведения и поднася на читателя две коренно различни характеристики на едно и също място. А дроугѡ мѣсто, гдє насити Хс҃ .з҃. — ми хлѣбы .є҃. людіи. Томо и Капернаоумь, в нѥмже въскрѣси сн҃а вьдовича, и на нинь градь, вь нѥмже Хс҃ многаа чюдєса сътвори.

Следват традиционната благодарност и възхвала на бога и светата троица (И ѡ всємь похвалимь Гь҃ троицєю ѡца и сн҃а, и стг҃о дх҃а, и нинꙗ, и прс҃но и вь вѣкы, аминь[40]), която авторът съвсем механично прибавя преди края на действителния поклоннически маршрут, отвеждащ пътешественика отвъд бреговете на Генисаретското езеро, до Ливан или в обратната посока до Ерусалим.

Ако отнесем текста на Словото към XIII или XIV в., можем да предполагаме, че в него са съществували и описания на Синай и манастира *св. Екатерина*, или дори описания на Египетските светини, които впоследствие са били съкратени по някакви причини. Безспорно е обаче, че всички тези поправки, съкращения или дори интерполации са били правени, както вече казахме, върху текста на един *коректен* и подробен поклоннически пътеводител указател, *насочващ към средите* на образованото монашество и свидетелствуващ за начетеност и духовни интереси, надвишаващи равнището на интересите на поклонническата маса и поклонническия *низ*.

Вторият, вече много по-сложен въпрос е, кой е всъщност този текст и на коя народностна група принадлежи.

Дотолкова, доколкото Словото изобщо е било предмет на литературни анализи, у нас то се свързва с гръцката литература. „Този най-ранен старобългарски пътепис — пише при повторното издаване на Словото Б. Ст. Ангелов — вероятно е превод от гръцката литература.“[41] В края на миналия век руският изследовател В. Н. Хитрово отбелязва, че в Словото са упоменати легенди, идващи от Запада, без да подкрепя тази си констатация с каквито и да било данни и факти[42]. Изхождайки единствено от езика на Словото, П. А. Сирку е по-склонен да търси връзки с руската литература, които според него тепърва трябва да бъдат доказани. „Езикът на разказа за светите места дава право да се предположи, че преписът е бил правен от руски оригинал, макар че това предположение може да се потвърди едва след изучаването на целия ръкопис.“[43] Много по-определено с руската поклонническа традиция свързва Словото немският изследовател К. Д. Земан. На базата на подробната съпоставка между текста на Словото и текста на руския игумен Данаил Земан отбелязва редица смислови съвпадения, които дават основание на учения да търси връзка между тях. Наред с тези безспорни смислови паралели обаче могат да бъдат посочени и редица епизоди, които навеждат и на противоположните заключения. Преди всичко впечатление правят сведенията за няколкото много характерни светилища, за които Данаил мълчи: не се споменава домът черква на Симеон Богоприимец, отсъствуват сведенията за гроба на Йосиф Прекрасни в Хеврон. Не без значение е и фактът, че именно моментите, сродяващи Словото с Данаиловото *хождение*, последователно присъствуват и в текстовете на латинската поклонническа литература. Дори да приемем обаче версията за латинско влияние върху текста на Данаил, наличието на някои характерни за Словото сведения, липсващи във всички познати преписи на Данаиловото *хождение* вече дава основание да се мисли по-скоро за някакъв общ латински източник, който двамата автори са ползували самостоятелно.

---

[40] Пак там, с. 237.

[41] Б. Ст. Ангелов. Описание на светите места в Бдинския сборник. — В: Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1976, 233.

[42] В. Хитрово. Отчети о заседаниях... — ПДП, т. 50, СПб., 1889. с. 63.

[43] П. Сырку. Отчети о заседаниях... — ПДП, т. 50, СПб., 1889, с. 61.

Тъй като първият прочит на Словото не води до аналогии и с останалите познати поклоннически образци, ще се опитаме да съпоставим паметника *по-детайлно* с образците на латинската, гръцката и славянската поклонническа книжнина. Първото впечатление, което тази съпоставка налага, е представата за един основен и постоянен сюжет, който свободно преминава от текст в текст и в последна сметка се превръща в общо място както на византийските, така и на гръцките описания на Светата земя. В Ерусалим и неговите околности се описват храмът на гроба, Соломоновият храм, Сион, Елеона, Гетсимания, местата, свързани със събитията от последната земна нощ на Христос. Във Витания се говори за смъртта и възкресението на Лазар и за забележителностите, свързани с него и неговите сестри. Във Витлеем се разказва за рождеството на Исус, за приветствуващите го влъхви, за пастирите и за избитите от Ирод младенци, за бягството на Богородица и тайнствената звезда. Около Генисаретското езеро се описват срещата на Христос с бъдещите му ученици и неговото повторно явяване тук. Проследява се пътят на двете рекички Йор и Дан, съставящи реката Йордан; разказва се за нейния *излаз* от езерото Генисарет, за манастирите и черквите по двата ѝ бряга и за легендарното кръщение на Исус.

Към тези задължителни за поклонническото описание обекти обаче латинските и гръцките автори прибавят някои допълнителни подробности, формиращи един, ако можем така да се изразим, втори сюжетен план, отличаващ текстовете на определено време и определена културна среда. Индеферентни към светилищата на гръцкото духовенство и фаворизираните около тях легенди, латинските поклонници редовно отминават например *следите* на много популярните герои на византийската агиография — Мария Египетска, Зосима, св. Герасим и неговия лъв. Не се описват гръцките манастири на св. Сава и св. Теодосий. Не се споменава гробът на Пелагия, при който от XIII в. насам гръцките поклонници редовно се включват в много популярния за времето ритуал на *очистителното провиране*. Както и обратното. В почти всички византийски и славянски текстове отсъствува описанието на много почитания от западните поклонници дом черква на Симеон Богоприимец в Ерусалим, липсват сведения за дванадесетте камъка, по които преминават синовете на Израил, пресичайки Йордан, не се описват гробът на Йосиф Прекрасни в Хеврон и гробът на избитите от Хосрой мъченици.

Типичен пример в това отношение е комплексът от забележителности, изградени на мястото на бившия Соломонов дворец. В Соломонвия храм е камъкът, върху който спи патриарх Яков и вижда божествената Лествица, по която слизат и се изкачват ангелите; тук става посвещението на Исус в юдейската религия, дванадесетгодишният Христос спори с юдейските първенци и оттук той изгонва продавачите и купувачите, изкушаван е от дявола и го побеждава. На единадесетия ден от декемврийските календи Богородица дава в Соломоновия храм обет за святост, в същия храм Захарий е предизвестен за рождението на Йоан Кръстител, близо до храма е убит Яков.

Към този основен и най-стар пласт на разказа латинските автори прибавят сведенията за камъка, който в гнева си Христос захвърля по юдейските търговци или с който се предпазва от евентуалното нападение на юдейските търговци; разказват за цъфтящото дърво и за малката черквичка край Соломоновия храм, в която се пазят атрибутите на Христовото детство — неговата люлка, пелените му и съдът, в който е бил къпан[44].

Излизайки от храма, латинските поклонници се насочват на запад към гроба на Христос и по своя път към него виждат тъмницата черква на апостол Петър или тръгват на изток към т. нар. *Златни врати*, край които попадат на таченото от тях светилище, изградено върху основите на дома на Симеон Богоприимец[45].

Други два, много характерни за латинските поклоннически описания на Галилея и Юдея, детайла са сведенията за гроба на Йосиф Прекрасни в Хеврон и сведенията за дванадесетте камъка, взети от дъното на река Йордан, която *в момента на преминаването на израилтяните* се разтваря пред тях и ги превежда на другия бряг към древния Ерихон, където те, водени от Исус Навин, поставят ковчежето със завета[46].

Много типични за латинските автори са и описанията на земите, в които е бил създаден Адам, сведенията за мъчениците, погребани в Мамила, сведението за вкаменилата се жена на Лот, описанията на местностите около Генисаретското езеро, бележките за Лида, Рамла, Кесария, планината Кармел, потока Хораф, в който св. Илия изстрадва ужасната суша. Т. е. налице е един общ за латинската поклонническа литература втори сюжетен кръг, който авторът на Словото очевидно следва.

---

[44] „In cujus templi medietatem rupes conspicitur alta et magna et subtùs concavata, in qua erant Sancta sanctorum; ibi imposuit Salomon Arebam federis, habens manna et virgam Aaron quae ibidem floruit et fronduit et amigdalum protulit, et duas tabulas testamenti; ibi dominus noster Jesus-Christus conviciis Judeorum lassatus requiescere consuevit; ibi est locus confessionis ubi discipuli sui sibi confessi sunt.“ (Relatio de peregrinatione Saewulphi. . ., 843).

„In hoc etiam templo virga Ioseph floruit.“ (Ludolphi de itinere Terrae Sanctae. . ., c. 75).

[45] „Juxta aedificia eorundem templariorum, versus orientem, super murum civitatis fuit hospitium justi Simeonis, in quo saepe beatam Mariam virginem, materem Domini, hospitalitatis et familiaritatis causa, dicitur recepisse, fovisse et alimenta praebuisse, sicut et ea nocte fecit, quando in sequenti die, viaelicet quadragesimo die a nativitate Domini ipsum puerum cum matre sua in templo oblaturus, in ulnis suis ad altare eum retinens et offerens, spiritu prophetico cognoscens, eum illum fore, qui per tot et tanta retro spatia ab antiquis patribus inenarrabili desiderio esset exspectatus, intulit prophetice: Nunc dimittis servum tuum, Domine etc. In eadem domo, modo in ecclesiam transmutata, beatus Simeon sepultus quiescit, ut ille versus ibi appositus indicat. In eadem ecclesia infra in crypta retinentur adhuc et ostenduntur cum magna veneratione Christi de ligno incunabula.“ (Johannis Wirziburgensis descriptio. . ., 130—131).

„In atrio templi Domini ad meridiem est templum Salomonis mirae magnitudinis, ad cujus orientalem plagam est oraculum quoddam habens cunabulum Christi Jesu et balneum ipsius et lectum beatae Matris ejus, testantibus Assyriis.“ (Relatio de peregrinatione Saewulphi. . ., c. 844).

„Par devers miedi, ravale on del haut pavement del Temple en bas par un degré, dont on va al Temple Salemon. A main seniestre, si com on avale del haut pavement el bas,. j. moustier c'on apele. Le Berch. Là estoit li bers où Diex su bierciés en s'enfance si com on dist. (Ernoul. La citez de Jerusalem. . ., 40).

„Par deverz midi ravaloit on del haut Pavement el Temple bas, dont l'en aloit au Temple Salemon. A main senestre, si comme l'en avaloit del haut Pavement el bas, là avoit il un moustier qui l'en apeloit le Bierz dont Diex su berciéz en s'ensance, si comme l'en disoit. El moustier del Temple avoit .iiij. portes en croiz. La premiére si estoit deverz soleil couchant. Par cele entroient cil de la cité el Temple. Et par deverz soleil levant entroit l'en en la chapele, & s'en rissoit on d'ileucques aus Portes Oires.“ (Le continuateur anonyme de G. de Tyr. . ., 152—153).

[46] In valle Iordanis est acervus praeputiorum, sedes circumcisionis, locus flentium et duodecim lapides, quos filii Israel in testimonium de fundo Iordanis tulerunt. De his lapidibus Ioannes Baptista praedicavit, dicens: Potens est dominus, de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.“ (Lidolphi de itinere Terrae Sanctae. . ., c. 91).

В Соломоновия храм поклонникът разказва за дървото *анакави*, под което Христос чете Евангелието, а близо до храма — и за мястото, където се пазят люлката и пелените на Исус и съдът, в който е бил къпан: Тоуже дрѣво, нменемь анакавы, под ннмже Хс҃ Еуглїе чьте. А ѿ того врата Хрв҃а нмнже вьꙗха на Врьбницю. . . На Соломѡннже дворѣ колѣбка Хсв҃а, н пеленн н локанꙗ.[47] Близо до Соломоновия храм авторът сочи Петровата тъмница, в град Хеврон разказва за гроба на Йосиф Прекрасни и гробовете на патриарсите Аврам, Исак, Яков и на техните жени Сара, Ребека и Ана, определя мястото на създаването на Адам, говори за потока Хораф, за дванадесетте легендарни камъка, описва бреговете на Генисаретското езеро, древните градове Капернаум и Бетсаида, сочи Лида, Яфа, Кесария, планината Кармел. Вь Хевронѣ же градѣ костн Іѡснфа Прѣкраснааго н пещера соугоуба, н гробовь .ѕ҃. — Аврамовь, н Нсаковь, н Іакѡвль, н женъ нх — Сарїннь, Ревечїннь, н Аннннь. Ѿ Хевронн же ндоуше, недалече пещера, где Бь҃ вьзьмь прьсть н сьзда Адама. А ѿ того гробь праведнаaго Лота. Тамо жена его стонть стльпомь сланѡм“ . . . „Н на лѣво поустынн Хознва, вь нѥнже плака се Іѡакїмь неплодства своего. Тоу же благовѣстн емоу агг҃ль рождьство ст҃ые Бц҃е. . . А ѿ того вода ст҃го пророка Нлнѥ .вї. каменн сновь ісрлвѣхь[48].

Към латинската поклонническа литература насочват и някои характерни за Словото езикови и структурни особености. Преди всичко латинската форма пелгрннь, която авторът на текста оставя непреведена. Прави впечатление и много характерната за западната поклонническа литература локализация на събитията, свързани с легендарните места на тяхното проявление, и изведени в текста пред ознаменуващите ги паметници. *Тук е мястото*, а не *тук е паметникът*, черквата, гробът. На лице е типичната за латинските автори акуратност в определянето на посоките и разстоянията между отделните забележителности, до които поклонникът отвежда по точно фиксирани пътища, очертава тези пътища, прави опит за определяне на посоките, относително точно сочи разстоянията.

При внимателен анализ на Словото обаче не могат да не бъдат забелязани и някои епизоди, определено насочващи към византийските литературни образци. Не може да бъде отминато например сведението за гроба на Пелагия, за който латинската поклонническа литература почти не споменава. Не може да бъде отмината и много характерната за византийската литература легенда за св. Герасим и неговия лъв. Твърде показателно е сравнително подробното определяне на гръцките манастири *св. Сава, св. Теодосий* и *св. Йоан Предтеча*, последователно игнорирани от западните богомолци и автори.

Не може да се отмине и вече споменатата грешка на българския автор, описващ една от забележителните местности край Тивериад — местността Ептапигон — именно чрез белезите, които отбелязват и византийските автори: седемте извора или малки рекички, пресичащи мястото, на което Христос нахранва множинството с пет хляба и две риби.

---

[47] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.
[48] Пак там. с. 236.

От чисто езикова гледна точка Словото прави впечатление и с любопитната форма анакавы — ἀνακακαβέα или, както я определя Стефан Византийски в своя многотомен речник на съкровищата на гръцкия език, lotos arbor, която българският автор оставя също без превод[49].

Последната и безспорно най-интересна група примери съставляват сведенията, които нямат съответствия в останалите поклоннически описания: данни за гроба на св. Кириак, за стъпката на Богородица близо до *кръвоточивото* място в светия град и за ангелската стъпка на Якововата Лествица; сведения за гроба на Симеон Богоприимец в Светая светих, за тайнствените пръстени на портите Христови, за каменния кръст близо до дома на Йоаким и Ана, за самоизобразилата се икона на Богородица в параклиса на манастира „Св. Сава“, за пещерата на апостол Марко на Йордан, за гроба на Корнелий в Кесарий, за острова на ап. Марко в Кесария и гроба на Йосиф Обручник в Назарет.

Разбира се, след близо шестстотин години, в течение на които изчезва значителна част от византийските, латинските и славянските ръкописи, много трудно е да се твърди, че посочените факти фигурират единствено в Словото. Още по-малко основание имаме да твърдим това ние, за които част от съществуващите и отбелязани образци на жанра, както и всички все още неиздадени ръкописни поклоннически описания остават неизвестни. Това, което с положителност можем да кажем обаче е, че в повечето случаи става дума за факти, които имат някакви географски и исторически реалии. Напълно възможно е например в Назарет да е бил открит някакъв гроб, който да е бил свързван в определен период и от определени автори със смъртта на Йосиф, годеника на Мария, независимо от изричното твърдение в житието на Богородица, че тя е погребана в Гетсимания заедно със своите родители и със земния си жених. Естествено е гробът на Корнелий да се търси и в Кесария, където той е стотник в италийския полк. Не е невъзможно Симеон Богоприимец да е бил погребан в храма, в който той въвежда бъдещия пророк, за да го посвети в юдейската вяра. Твърде вероятно е на мястото, където е била показвана тайнствената Лествица, да са били сочени и някакви стъпки, които да са се свързвали и със стъпките на ангелите, *слизащи и възхождащи по небесната стълба.*

Като изключим съвсем неясните посочвания, каквито са например посочванията на пръстените върху Христовите двери и каменния кръст, както и очевидните грешки и съкращения в текста, единствените натрапващи се отклонения от Палестинската легенда са според нас сведенията за дома на безсребърниците Козма и Дамян, в разказа за които според нас са били обединени два различни текста.

Смесването на два или повече източника сочи и самата структура на описанието.

Авторът започва разказа си с Ерусалим и поднася на читателите описание на Светия град и околностите му, в което определено личат белезите на латинските поклоннически образци — чудноватото дърво, под което се моли Христос, атрибутите на Христовото детство, черквичката затвор на апостол Петър. В рамките на това описание на Ерусалим и неговите околности обаче поклонникът въвежда и две информации, характерни по-скоро за гръцката литература: споменава гроба на Захарий в Соломоновия храм и гроба на Пелагия в Елеона. Нещо повече. Ако в първия случай съобщението за смъртта и гроба на Захарий се слива с останалата част на текста и се превръща в негова органична част, при втория пример разказът за гроба на Пелагия и местността, в която Христос сяда на осел и тръгва към Ерусалим, се предхожда от съкращения и грешки (идентификацията на Ерусалим с Йордан, на мястото на възнесението с мястото на мъченията на св. Стефан), сочещи някаква по-съществена намеса в текста. Дори да приемем обаче, че тези съкращения и грешки са вторични спрямо първоначалния текст на Словото, очевидното дублиране на описанието на местността Витфагия и то само фраза по-долу е вече достатъчно указание за наличието и смесването на два и повече текста, които авторът очевидно е свързал. Тоу мѣсто, идѣже почи Хс҃ и иде кь Іѡрданоу. Тоу мѣсто, гдѣ оучи Гь҃ оученики свое „Оче нашь“. Се вь Виѳанію идоуще мѣсто где Гь҃ на ѡсле вьсѣде и вьꙗха вь...[50]

---

[49] Bdinski zbornik... Edited and annotated by J. L. Scharpe and F. Vyncke...

Веднага след като повтаря своите сведения за Витфагия, авторът поднася един пасаж, който отвежда отново към латинската описателна традиция (сведенията за жертвите на Хосрой) и завършва този пасаж с широко известната византийска легенда за чудесно разпукващата се скала, приютила Елисавета с детето.

Вече по Витлеемския път поклонникът достига до западните брегове на Мъртво море и води своя разказ по-скоро в духа на латинските образци. Сочат се гробовете на Йосиф Прекрасни и патриарсите, определят се мястото на създаването на Адам и мястото на легендарната фигура на жената на Лот. Отново се натъкваме на един пасаж, отвеждащ към византийските образци (описанието на манастирите на *св. Сава, св. Теодосий, св. Евтимий*), който авторът завършва, маркирайки своя път към Йордан. А ѿ того мѣсто где крс҃ти се Гь҃ Іѡанна, где оусрѣте ста҃а Бц҃ стг҃о Саввоу. А ѿ того недалече слыша погроуженіе рѣкамь Іѡрданскыимь[51]. В следващата фраза обаче неговият път към Йордан се маркира отново, вече по-отчетливо и навярно по друг образец. Се Іѡрданскымь поутемь идоуще...[52] Следвайки този втори образец, авторът остава в тематичните граници на латинската литература, отклонява се от нея в описанието на Йордан и отново се насочва към местности и факти, доминиращи именно в латинските описания (сведения за местностите западно от Ерусалим към бреговете и по бреговете на Средиземно море).

Насочвайки се вече на север, поклонникът отново дублира разказа за излива на река Йордан в Тивериадското езеро и за т. нар. *Амауски топли минерални извори* и завършва своя разказ с описание на езерото и местността около него, в което очевидно комбинира факти от латинските и гръцките автори.

Като се има предвид обаче обичайната практика на поклонниците да вклиняват в преписвания или съставяния от тях текст цели значителни пасажи от друг източник, тази до голяма степен ловка комбинация на данни и факти, която Словото ни поднася, свидетелствува по-скоро за самостоятелно съставителство на базата на два или повече литературни образеца, които авторът на описанието творчески е свързал. Т. е. определено можем да приемем, че пред нас е една оригинална литературна композиция, възхождаща към образците на две различни езикови групи — латинската поклонническа книжнина и гръцката поклонническа литература, — чиито данни авторът сполучливо обединява. Безспорно е обаче, че в момента разполагаме с текст, в който многобройните грешки и съкращения, от една страна, и сравнително сръчното съчетаване на източниците и текстовете, от друга страна, говори и за една по-ранна редакция на Словото, в която някои от отбелязаните неточности още не са съществували.

---

[50] Б Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.

[51] Пак там. с. 236.

[52] Пак там.

До голяма степен това предположение потвърждават и изследванията на останалите текстове в Бдинския сборник. Опирайки се на проучванията на немските и белгийските слависти[53], доказващи стриктността и подражателността на кописта, ние имаме основание да допуснем, че препредавайки съдържанието на Словото, той ще да е преписал един текст, който вече е бил чувствително съкратен и опорочен от някакъв предхождащ съставителя на сборника книжовник, т. е. че у нас е съществувал и някакъв по-стар български ръкопис, който през столетията или десетилетията, следващи неговото създаване, е бил чувствително съкратен и преработен.

Като се имат предвид по-активните контакти между Византия и латиняните през XII—XIII в., може да се предположи, че у нас е бил преведен някакъв силно грецизиран латински текст, който чрез гръцки е проникнал в българската литература. Не е изключено обаче тази латинско-византийска компилация да е била направена и на българска почва, на базата на два или повече латински и гръцки текста, които някой български книжовник е обединил. Ако приемем това предположение обаче, ние трябва да приемем, че у нас са съществували и вече преведени на български латински и византийски творби, свързани в протографа на Словото. По-трудно е да предположим, че в някой от големите центрове на средновековната култура е работил български книжовник, който е съставил на базата на съществуващите там образци предполагаемата от нас компилация.

Преди да се опитаме да решим този въпрос обаче, ние ще положим усилие да определим с относителна точност епохата, отразена в следвания от Словото протограф. Базирайки се на конкретните географски и исторически реалии, отличаващи епохата до походите, времето на кръстоносната война и столетията след нея, определено бихме могли да кажем, че Словото възсъздава палестинските забележителности от периода на латинското владичество в Светата земя. Авторът споменава град Капернаум, според английския палестинолог Вилямс унищожен в края на подходите[54]. Упоменават се Преторията на Пилат и мястото на Христовото поругание (Литостратон), които поклонникът ситуира извън пределите на Ерусалим, т. е. в местността, където въпросните забележителности са били търсени по време на латинското владичество в Палестина. Говори се за гроба на св. Стефан на Сион, откъдето преди XIII в. неговите мощи са били пренесени в Константинопол.

Отсъствуват някои много характерни за XIII—XIV в. мотиви и теми: култът към св. Екатерина и описанието на нейния манастир на Синай, сведенията и за изповедалнята гробница на Пелагия и за фаворизирания ритуал на очистителното преминаване край нея. Липсват зловещите знамения около Давидовия дом и гроба, упорито натрапвани на вниманието на поклонниците в епохата след походите.

---

[53] Вж. предговорите на Ив. Дуйчев и Е. Вордекер към белгийското и английското издание на Бдинския сборник, вж. и H. Keipert. Zur Parallelüberlieferung des „Bdinskij Sbornik“ (Codex Gena. 408). — Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie, t. 93. fasc. 3—4, Bruxell, 1975.

[54] В. Васильевский. Примечания...

Към периода на латинското владичество насочват и описанията на най-характерните паметници на Ерусалим и Палестина — Сионската базилика, черквата на Гроба, манастирите по течението на р. Йордан.

Типичен пример в това отношение е описанието на Сионската черква. Наречена още в IV в. от латинския писател Теодосий *майка на всички черкви*, тази забележителна постройка е описана през следващите столетия от патриарх Софроний: „Аз ще те видя, нова красота — възкликва певецът, — базилика, където хорът на монасите непрекъснато извършва нощни песнопения, аз ще се изкача със собствените си нозе на Сион, където под формата на огнени езици е слязла божията радост, където царят на всичко е извършил тайната вечеря и е измил нозете на своите ученици, научавайки ги на смирение. От камъка, на който е била положена дъщерята божия Мария, тя излъчва изцеление на всички... Обгръщайки камъка, на който заради мен е бил бит нашият създател, аз ще се спусна в зданието при камъка и хвърляйки се на земята, ще покрия с целувки мястото, където — аз плача и стена — първопричината на всяка мъдрост е чул произнесената над него присъда“[55], т. е. бил е осъден от Пилат. В Сионската базилика поставя древната Претория на Пилат и галският епископ Аркулф според когото мястото, на което Пилат произнесъл присъдата *се человек*, съответствувало на олтарния свод на знаменитата черква[56]. Два века по-рано в своето описание на поклонението на св. Павла Ероним съобщава, че на Сион на поклонничката е била показана колона, поддържаща портика на Сионската базилика, на която Христос е бил привързан по време на бичуването му[57].

Нов нюанс в изображението на местността внасят поклонническите текстове на XI—XII в. Разрушена от воюващите за града кръстоносци, базиликата на Сион е възстановена от тях в същия вид и продължава да бъде описвана по традиционната схема, предложена от патриарх Софроний. Авторите споменават Тайната вечеря, умиването на нозете, смъртта на Богородица и появата на Христос пред апостолите на петдесетия ден от смъртта му. Наред с тази забележителна черква обаче авторите на XII в. споменават и малката черквичка Литостратон, вече пред Сионската базилика или извън нея, с която недвусмислено свързват Преторията на Пилат и съденето на Христос. „Пилат се качил в съдилището — казва в XII в. латинският писател Теодерик — на това място, което се нарича Литостратон и се намира пред храма на дева Мария на Сионската планина (Сионската базилика е носила името на Богородица). Сега тук има капела в чест на нашия господ Исус Христос и в нея се намира значителна част от стълба, на който привързаният Христос е бил бичуван по повелението на Пилат“.[58] „След като господ бил предаден от своя ученик, както казахме — пише Иоан Вюрцбургски, — той бил заловен и вързан от римски войник и го повели към хълма Сион, където тогава се намирала резиденцията на римския наместник Пилат, наричана „Литостратос“, а на еврейски — „Габата“.[59]

Трета локализация на тази известна и съдбовна Претория предлагат поклонническите описания на XIII—XIV в. Столетия наред свързвана с местностите на юг от Ерусалим, след XII в. Преторията на Пилат вече се търси и свързва с мястото между Соломоновия храм и храма на Гроба, където авторите поставят началото на т. нар. *път на страданието*, който изминава Христос от мястото на осъждането си, Преторията на Пилат или Литостратон, до мястото на разпятието.“ В Ерусалим — казва в XIV в. Лудолф фон Зудхайм — и досега личи каменният под на дома на Пилат, но тогава той се е намирал извън града.“[60] По същия начин ситуират Преторията на Пилат и френските и руските описания на XIII—XV в. „Там — обяснява в XV в. руският поклонник Игнатий Смолянин — лежат светите богоотци Йоаким и Ана, а насреща е Светая Светих, която създаде Соломон. Там беше убит пророк Захарий, бащата на Йоан Предтеча, там е господната къпалня, а като повървиш надолу по улицата, е дворът на Пилат.“ Век по-рано друг руски поклонник, Агрефеня, споменава дворището на Кайфа и палатите на Пилат близо до Соломоновия храм. Т. е. очертава се една съвършено нова ситуация, напълно различна от описаната в Словото реалност: А се вънѣ града ıєрс҃лма — Ст҃аа гора Сіѡнь, и тоу єсть мѣ҃сто и црковь литостратъ, тоу Пилатъ бывъ Іса и прѣдасть и на распетиѥ[61].

---

[55] Пак там, с. 93.

[56] Пак там, с. 95.

[57] Пак там, с. 108.

[58] Пак там, 109—110.

[59] „Traditus est, ut diximus, Dominus noster a discipulo suo, captus et ligatus a milite romano, reductus ad montem Sion, ubi tunc erat praetorium Pilati, nuncupatum lithostrotos, hebraice autem Gabatha.“ (Johannis Wirziburgensis descriptio Terrae Sanctae..., 138—139).

Към още по-ранен етап от историята на паметниците насочва твърдението на автора, че в северната част на Сионската базилика е погребан св. Стефан. Както е известно, мястото на смъртта на първомъченика Стефан се свързва последователно от всички автори с източните предградия на Ерусалим. В началото на XII в. неговият гроб се сочи на Сион в знаменитата базилика, а в края на века отделни автори говорят за бившия гроб на светеца. Немският поклонник Йоан Вюрцбургски дори проследява пътя на мощите на св. Стефан: „Пред портата на Ерусалим, която гледа на запад... почива затрупан със скали първомъченикът Стефан, оттук той бил пренесен на Сион и погребан между Никодим, Гамалил и Абибон, а след това бил пренесен в Константинопол, после — в Рим“.[62] Това сведение подкрепя и английският поклонник Зебвулф, който в началото на века вижда на Сион не само гроба на светеца, но и неговите мощи: „Там — твърди английският поклонник — са останките на свети Стефан, на Никодим, Гамалиел, Абибонис, след откриването им те почтително били прибрани и скътани от патриарх свети Йоан.“[63] Следователно, ако се доверим на тези два източника, трябва да отнесем съответния пасаж от Словото (тоу ст҃ы ап҃слы поставише слоужбоу прьвомч҃ника Стефана и гробь єго ѿ полоунощниѥ страныи) към началото на XII в., когато Зебвулф вижда още мощите на светеца на Сион[64].

При явните грешки и небрежно направени съкращения в текста, с който в момента разполагаме, за нас, разбира се, е трудно да установим доколко споменаването или неспоменаването на названието *град, манастир* и

---

[60] „Item in Ierusalem apparent adhuc pavimenta domus Pilati; sed tunc erat extra civitatem.“ (Ludolphi de itinere Terrae anctae..., с. 82).

[61] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.

[62] „Ante portam Jerusalem, quae respicit ad occasum, qua parte liberata fuit urbs sub secundo Israel, saxis obrutus beatus Stephanus protomartyr occubuit: inde translatus in Sion et sepultus inter Nicodemum et Gamalielem et Abibon, postea Constantinopoli, ad ultimum Romae beato Laurentio contumulatus. Unde et in tumulo.“ (Johannis Wirziburgensis descriptio Terrae Sanctae.., 165).

[63] Relatio de peregrinatione Saewulfi..., 846—847.

[64] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.

черква означава наличието на средновековен град или средновековен паметник, респ. фиксира града, паметника, черквата, а не просто мястото, на което се е пазел споменът за някога съществувалия древен град, паметник или черква. И все пак диференциацията, която прави авторът на тези две определения — град Хеврон или просто Капернаум, черквата на Сион или мястото, където господ учи своите ученици молитвата „Отче наш“ — ни дава основание да търсим зад тях реалиите на една конкретна действителност (разрушен или съществуващ град, разрушена или съществуваща черква), осмислянето на която може да доведе до по-прецизното датиране на Словото.

Характерен пример в това отношение е изображението, което авторът прави на знаменитата базилика на Възнесението, на върха на Елеонския хълм край Ерусалим. Въздигнат още в IV в. от византийската императрица Елена, в своя първоначален вид храмът включвал единствено мястото, на което преди възнесението си Христос беседва със своите ученици. Мястото, на което стояли неговите нозе в момента на възнесението, останало извън знаменитата постройка, тъй като всички опити земята да бъде покрита с плочи оставали безуспешни. В V в. латинските писатели Павлин от Нола, Сулпиций Север и Августин говорят за следите на Христос, запазени в открито място, върху земния прах или земната пепел, над която нямало покрив, нито настилка[65]. Възкачвайки се на Елеона, патриарх Софроний целува планината, от която се е възнесъл Христос, насочва се към мястото, където Исус е предал на учениците си *божествената тайна* и именно тук влиза в някакво *покрито здание*, от което излиза през голямата порта и слиза по стълби, любувайки се на разстилащия се в нозете му Ерусалим[66].

Както е известно, базиликата на императрица Елена бива разрушена по време на персийското нападение и е възстановена отново от патриарх Модест. В 643 г. новата базилика била вече завършена, защото фигурира в гръцката хроника на Теофан, в която под годината 643 се разказва легендата за строежа на известната Омарова джамия. Когато в 6135 г. (643) халиф Омар започва да строи джамия на Свещения площад в Ерусалим, новата постройка оставала в сянката на кръста, извисяващ се над града от върховете на Елеона, и нейните стени непрестанно се рушели. Ознаменуващ същите събития, този втори храм бил издигнат вече малко по-встрани от черквата, построена от императрица Елена, и включвал в себе си и мястото на възнесението — кръгъл открит параклис „След това — разказва монахинята, описваща поклонението на Вилибалд,—Вилибалд встъпил в черквата на самата планина, където господ се е възнесъл на небето... В средата на черквата бил изграден един параклис, истинско произведение на изкуството, направен от мед и представляващ красиво четириъгълно здание. Този параклис отгоре бил открит и нямал покрив...“[67]

В този си вид черквата остава до края на латинското владичество, разрушена е от мюсюлманите след отстъплението на кръстоносците и нейната най-свята част (параклисът, ознаменуващ възнесението) е превърната в мюсюлманска светиня. „Сега стените на големия храм са разрушени — казва един от палестинолозите на XIX в., архимандрит Леонид. В средата на двора на самото място на възнесението има неголям параклис, отвътре кръгъл, а отвън осмоъгълен... При входа, до вратата, отдясно, се виждат следите на стъпките на Христос... Освен мюсюлманите единствено латиняните имат право да извършват богослужението вътре в този параклис".[68]

---

[65] В. Васильевский. Примечания..., с. 208.
[66] Пак там, 208—209.
[67] Пак там, с. 211.

Каква е картината, която разкриват описанията на XII в.? Изкачвайки се на Елеона по стръмен път, Зевулф достига мястото на възнесението, *оградено с малка кула и почитано и цялото наоколо* (вероятно цялата местност, свързана с последните часове на Христос) *оградено със стена*, т. е. в рамките на някаква постройка. На *хвърлей камък* оттук Зевулф сочи мястото, където Христос *написал със собствената си ръка божествена молитва върху мрамор на еврейски*. „И там е била построена много красива черква, по-късно тя е била изцяло разрушена от езичниците".[69] Десетина години по-късно Данаил говори за *церковь велика*, извисена над пещерата, в която Исус е учил учениците си молитвата „Отче наш", а на самия връх на Елеона той вижда черквата, в която е издигнат параклисът, ознаменуващ самото възнесение[70]. В XIII в. черквата „Отче наш" се споменава във френските поклоннически описания[71]. Споменава я и Лудолф фон Зудхайм: „На Маслинената планина стои черквата (параклис) на мястото, където Христос е произнесъл божествената молитва и е поучавал своите ученици, тя и досега се нарича „Патер ностер"[72].

Между тези забележителности латинските поклоннически описания и Данаил сочат мястото Бетфаге, а Йоан Фока споменава и пещерата с гроба на Пелагия. „Има пещера — съобщава Фока, — в която е изършвала своите аскетически подвизи св. Пелагия, където и нейното тяло почива в ниша. Наблизо се намира друг храм, където господ е предал на своите ученици молитвата „Отче наш"[73].

Същата лаконична формула поднася и авторът на Словото: Тоу и гробь Пєлагиє с҃тыє[74]. Като се има предвид обаче, че през XIII—XIV в. гробът на Пелагия се превръща в център на изключително тачения от византийските поклонници ритуал, простото споменаване на това място от българския автор е известно указание, че този пасаж на Словото трябва да се отнесе към периода преди средата на XIII в. и към византийските поклоннически текстове на XII и началото на XIII в., когато въпросният ритуал все още се е създавал. Към началото на XII в. насочва и сведението на автора относно мястото, на което Христос е дал на своите ученици молитвата „Отче наш" — местност, където той в съгласие със Зебвулф не говори за черква, нито за какъвто и да било паметник.

Към текстовете на авторите от XII в. отвежда и описанието на храма, свързан с местата, в които преданията, влезли в състава на Евангелието, и местните ерусалимски легенди локализират последните часове от живота на Христос — неговото разпятие и възкресение. В IV в. на тези предполагаеми места на Христовите страдания и смърт император Константин Велики строи великолепна култова сграда, съставена от две тясно свързани помежду си постройки — Ротонда, ознаменуваща Гроба (в западната част на храмовия комплекс) и постройка, в която са се славели Кръстът и мястото на неговото намиране. В този най-ранен период от историята на храма двете постройки образували един импозантен цялостен ансамбъл, обединяван и разделян от множество галерии, колонади и проходи.

---

[68] Пак там, с. 216.

[69] Relation de peregrinatione Saewulfi..., с. 845.

[70] Паломник Данила..., 46—47.

[71] Ernoul. L'estat de la citéz de Jerusalem..., с. 51. Le continuateur anonyme de G. de Tyr..., с. 162.

[72] „Item super montem Oliveti stat alia capella in loco, quo Christus dominicam orationem edidit et discipulos docuit, et illa capella adhuc Pater noster est vocata." (Ludolphi itinere Terrae Sanctae..., с. 86).

[73] „Πρόσεγγυς δέ αὐτοῦ κάτωθεν ἐστί σπήλαιον, ἐν ῷ τούς ἀσκητικούς ἄθλους ἡ ἁγία διήνυσε Πελαγία, ἐφ 'ῷ καί τό ἅγιον αὐτῆς σῶμα ἐν λάρνακι λιθίνῳ κατάκειται. Καί τούτου πλησίον ἄλλος ὑπάρχει ναός, ἔνθα ὁ Κύριος μαθηταῖς τήν τοῦ „Πάτερ ἡμῶν" προσευχήν παραδέδωκεν." (Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ. Ἔκφρασις..., 14—15).

[74] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.

В 614 г. храмовият комплекс е разрушен от персийския халиф Хосрой и още същия век (след победата на византийския император Ираклий) е възстановен от патриарх Модест под формата на три самостоятелни черкви: черквата на Голгота, черквата „Възкресение“ и черквата на св. Кръст. Около петдесет години след преустройството на храма галският епископ Аркулф описва Ротондата над гроба: голяма черква, в средата на която е изсечена пещера, и черквата на Голгота, т. е. на предполагаемото място на Христовото разпятие и погребението на Адамовата глава. На изток от тези забележителни постройки Аркулф поставя Константиновата базилика или черквата на Кръста. Според Аркулф: *„базиликата, която е изградена в съседство с мястото Калверия (Голгота) в местността, в която е бил намерен в разкопаната земя Кръстът на господа“*[75]. „Аз вървя към всесветлото възвишение с възторг — пише в VII в. апологетът на ерусалимските забележителности патриарх Софроний, — където божественият Кръст е бил намерен от Елена, славната владетелка“.[76] Век по-късно едно от най-старите жития на Константин Велики разказва за мястото, където е намерено *животворящото дърво на всечестния Кръст* и където императрица Елена е построила на името на своя син великолепна черква, посветена на Кръста (част от огромния храмов комплекс, разрушен от Хосрой и по-късно възстановен от патриарх Модест)[77].

Още от дълбока древност с тази част на храма било свързано и трето предание: легендата за каещата се блудница Мария Египетска, която достига дверите на Константиновия храм, и намиращата се там икона на Богородица ѝ попречва да влезе в храма. Горко каеща се за своите грехове, Мария избягва в задйорданските пустини и умира като светица[78]. На седмия вселенски събор версията на агиографа е била използувана от иконопочитателите като доказателство за светостта на иконите[79].

Третият период от историята на паметниците започва с преустройствата на храмовете след повторното им разрушение в 1009 г. от халиф Хакем. „И беше разрушен Кранион — разказва един съвременник на събитията, — и базиликата на свети Константин, и всичко, което се намираше в нейните предели… и стараеше се Ибн-Захир да унищожи Гроба господен и да заличи следите му, и разби голяма част от него и го разруши“.[80] Твърде скоро след разрушението на храма обаче християните в Ерусалим получават правото да възстановят своите светини. Със съдействието на византийските императори и по-специално със съдействието на император Константин Мономах в Ерусалим са възстановени черквата на Голгота и черквата „Възкресение“ — огромен храм, вместващ около осем хиляди души, украсен с мрамор, скулптурни фигури и живописни изображения[81].

---

[75] Аркулфа рассказ о святых местах…, с. 58.

[76] В. Васильевский. Примечания…, с. 41.

[77] Пак там, с. 41.

[78] Migne PG. t. 88, 3698—3726; Византийские легенды. Л., 1972, 31—33.

[79] Migne. PG. t. 44, 1416.

[80] В. Васильевский. Примечания…, с. 41.

[81] Sefer-Namech. Relation du voyage de Nassiri Chosram, publ. trad. et annoté par Charles Schefer. Paris, 1881, 108.

Съвсем друга е участта на черквата, свързана с името на Константин (черквата на Кръста или черквата Обретение на Кръста). Изоставена от реставраторите на храмовия комплекс, в продължение на столетия тя остава в развалини и постепенно споменът за нея изчезва. В 1106 г. историкът на първия кръстоносен поход Вилхелм Тирски вече вижда на мястото на някогашната базилика на Константин само развалини, свидетелствуващи единствено за грамадните размери на зданието[82]. Същите сведения поднасят и пътешествениците на XII в. „В атриума на черквата „Божигроб“ — пише в първото десетилетие на XII в. английският поклонник Зебвулф, — се виждат най-светите места, т. е. затворът, в който е бил затворен нашият бог Исус Христос след предателството на асирийците. След това, малко по-горе, се вижда мястото, където е бил намерен светият Кръст заедно с други кръстове; след това там в чест на царица Елена е била построена голяма черква, но по-късно тя е била съборена до основи от езичниците. По-нататък, недалече от затвора, се съзира мраморна колона, към която е бил привързан нашият бог Исус Христос и е бил бичуван с най-тежки бичове“.[83] Следващото десетилетие руският игумен Данаил споменава за някаква черквичка близо до още запазените *велики двери* на Константиновата базилика, за която казва: „тук имаше черква... в името на светото въздвижение на честния Кръст, много голяма, сега (има на същото място) малка черквичка до големите двери на бившата базилика“[84]. Няколко десетилетия по-късно авторите вече съвсем определено говорят за малка подземна черквичка в храма „Възкресение“, с която недвусмислено свързват фактите, локализирани във великолепния храм на Константин: намирането на кръстовете и благочестивото намерение на Елена. „Срещу същата тази нова черква (черквата „Възкресение“) — казва Йоан Вюрцбургски — близо до хранилището на боговете се намира едно място в падина, подобно на крипта, но достатъчно светло, където се говори, че царица Елена е открила Кръста господен, в чиято чест на същото място е посветен олтар. Царицата отнесла със себе си в Константинопол по-голямата част от дървения кръст; другата пък част останала в Ерусалим и грижливо и свято се съхранява на същото място, но на другата страна на черквата, точно срещу Плешивия хълм (Голгота)“.[85] „И има подземен храм — пише в края на века византийският поклонник Йоан Фока — голям (в черквата „Възкресение“), в който е намерен честният и животворящ Кръст на нашия владика Христос“.[86]

В същия дух пишат и авторите от XIII—XIV в. Поклонниците посещават черквата „Възкресение“ и *слизат* в подземен храм, където попадат на черквичката „Обретение на кръстовете“ или на черквата на императрица

---

[82] В. Васильевский. Примечания..., с. 41.

[83] „In atrio ecclesiæ Dominici sepulchri loca visuntur sanctissima, scilicet carcer ubi Dominus noster Jesus Christus post traditionem incarceratus fuit, testantibus Assiriis; deindè paulò superiùs locus apparet ubi sancta crux cum aliis crucibus inventa est, ubi posteà in honore reginae Helenae magna constructa fuit ecclesia, sed postmodùm a paganis funditùs est detrusa; inferiùsverò non longè a carcere columna marmorea conspicitur ad quam Jesus Christus Dominus noster in pretorio ligatus flagris affligebalur durssimis.“ (Relation de peregrinatione Saewulfi..., p. 841).

[84] Паломник Данила..., с. 34.

[85] „In capite etiam ejusdem ecclesiae novae versus orientem, juxta claustrum dominorum, est locus in profundo, in modum cryptae, cum magna satis serenitate, in quo regina Helena crucem Domini dicitur reperisse, in cujus Helenae honorem ibedem continetur altare consecratum: quae regina majorem ejusdem ligni sacri partem secum detulit Constantinopolim; reliqua vero pars Hierosalymis relicta diligenter et reverenter servatur in quodam loco, in altera parte ecclesiae ex opposito loco Calvariæ“ (Johannis Wirziburgensia descriptio Terrae Sanctae..., 151—152).

[86] Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ. Ἔκφρασις..., p. 14.

Елена. Наред с тази подземна черквичка обаче латинските описания от XII—XIV в. сочат и т. нар. *Капела грека*, с която свързват неосъщественото желание на Мария Египетска да влезе в черквата на Кръста. Сочи се мястото на съхранението на кръста *Капела грека*, идентифицирано с мястото, на което е изживяла своята драма Мария Египетска, и вече по-встрани от мястото на *намирането* на кръстовете[87].

Същата връзка прави и авторът на Словото. На лѣво же соуть двєри҃ имиже възбрани агг҃ль Маріи Єгуптєниини вънити. А ѿ того лежить честныи кр҃сть..... Тоуже мѣсто, идѣже стоıаль Кр҃сть, тꙋ положише Г҃а, сньмш҄е сь Кр҃ста.., а ѿ толѣ мѣсто ѡбрѣтєниıє храмь. Тоу положише ч҃сты Кр҃сть на мртвѣ дв҃ци и дв҃ца въста.[88] Разбира се, трудно може да се определи какво има предвид авторът, споменавайки *дверите*, пред които се е спряла Мария Египетска — дверите на бившата Константинова черква или дверите на малкото параклисче в границите на черквата „Възкресение“. Самото споменаване на някакви *двери* обаче насочва по-скоро към спомена за по-стар период от историята на архитектурния комплекс, когато грамадните *двери* на Константиновата базилика са били още относително запазени, т. е. към периода, който описват Зевулф и Данаил. По-трудно е да предположим, че авторът упоменава малките врати на параклиса, които латинските писатели наричат „Капела грека“.

На подобна датировка на паметника (времето на латинското владичество в Палестина) не противоречи и описанието на забележителния „Храм на бога“. Авторът споменава *сретението* на Христос от Симеон Богоприемец и чудната Лествица на Яков — два сюжета, изобразени върху стените на храма в неговия латински период. Описват се „Дверите на милосърдието“, или дверите, през които на празника Връбница Христос е влязъл в Ерусалим (пропилеите на свещения участък, на който е стоял Ерусалимският храм). Липсват много характерни за следлатинския период на светините легенди и мотиви, свързани с описанието на тези две забележителности — мисълта за наказанието на неверните, които вече владеят паметниците, опитите на *сарацините* да преминат през тези двери и страхотните наказания, които те търпят за това, бъдещият Страшен съд и гигантската огнена река, която завлича нечестивците в Ада. Т. е. налице е сюжет, който определено можем да отнесем към времето преди началото на XIII в.

Тази датировка на паметника предопределя до голяма степен и възможността той да е бил съставен във Византия още преди средата на XIII в. — времето, когато в гръцката поклонническа литература навлизат много от липсващите в Словото есхатологични легенди и вярвания. Разбира се, докато не бъде открит византийският първообраз на Словото, въпросът за българския характер на тази латинско-гръцка компилация остава по принцип открит. За момента обаче нямаме и много сериозни данни, доказващи авторството на някакъв неизвестен, но не и несъществуващ славянски или български книжовник. По-вероятно е преди средата на XII в. у нас да е била преведена някаква вече съществуваща гръцка компилация, българският превод на която през следващите десетилетия (във времето на настъпилата в България демократизация на книжовната дейност) да е претърпял нова редакция и да е добил облика на текста, с който в момента разполагаме. Каквито и да са пътищата, по които Словото достига до образованите среди на времето обаче наличието на подобен паметник е безспорно постижение на тогавашната култура. Със Словото за светите места в Ерусалим и Палестина в българската средновековна литература навлиза един точен и коректен текст, издаващ образованост и духовна култура. Сравнително рано у нас се появява творба, която сродява българската книжнина с латинската поклонническа традиция, популяризира нейните мотиви и повествователни схеми и по този начин разширява тематичните и жанровите граници на литературата ни. Факт на българския духовен живот става един текст, който подготвя у нас интереса и вкуса към точното документално описание на местностите и паметниците, дава сведения за една далечна и непозната действителност, свидетелствува за ерудираност и съзнание за изискванията на времето. Особената заслуга на българската средновековна литература е, че тя оценява този оригинален и ценен паметник и го съхранява.

---

[87] Les chemins et les pélerinages de la Terre Sainte. 1265. — In: Itinéraires à Jérusalem..., с. 94.

[88] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 235.

1000 ГОДИНИ ОТ ПОКРЪСТВАНЕТО НА РУСКИЯ НАРОД

ЙОАКИМОВСКИЯТ ЛЕТОПИС ЗА БЪЛГАРСКОТО УЧАСТИЕ В ХРИСТИЯНИЗАЦИЯТА НА КИЕВСКА РУСИЯ

ЕПИСКОП НЕСТОР

Откривател на Йоакимовския летопис е руският историк, географ, енциклопедист и държавен деец В. Н. Татишчев (1686—1750). В 1748 г. той получил от архимандрит Мелхиседек, игумен на Бизюковия Кръстовоздвиженски манастир, Смоленска епархия, една тетрадка със заглавие „Святитель Иоакимъ написа". Нейното съдържание с вероятните известия за началото на християнството в Русия има връзка с т. нар. Комисионен препис на Първия новгородски летопис, в който една статия започва така: „Летопись Акима, епископа Новгородского. Откуда пошла Русская земля и кто в ней преже нача княжити. . ."[1] Това всъщност е перифразираното начало на Несторовата Повесть временных лет. Не е изключено киево-печерският летописец монах Нестор (1056—1116) да е взел и изменил това заглавие за своята повест от летописа на първия новгородски епископ Йоаким (988—1030), живял и работил един век преди него. Някои руски учени твърдят, че първото руско летописание не се е появило в Киев, а в Новгород още в края на X в. и смятат, че неговото начало е поставено от епископ Йоаким[2]. В. Татишчев озаглавил открития летопис „О истории Иоакима епископа Новгородского" и го поместил като глава 4 в първия том на своя капитален труд „История Российская"[3].

Йоакимовският летопис предизвикал голям интерес сред руските историци. Не по-малък интерес тоя летопис представлява и за българските историци, защото негов автор е първият новгородски епископ Йоаким, българин по народност, оставил ценни известия за политическите, църковните и книжовните връзки на Дунавска България с Киевска Русия. Те свидетелствуват, че „забравеният историк" и „пръв руски повествовател"[4] епископ Йоаким е бил по-добре осведомен по някои въпроси от древната руска история, отколкото летописецът Нестор[5]. Затова правдиви са думите на изследователите И. Болтин: „Йоакимовското повествование е много по-вероятно от Нестеровото“[6] и В. Буганов: „В труда на Татишчев се запазили извадки от летописи, недошли до нас. Това дава възможност да се привлекат неговите данни при изучаването на руското летоописание.“[7] И сам В. Татишчев признавал Йоакимовския летопис за надежден, отнасяйки го към края на X и началото на XI в.[8]

---

[1] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, с. 477.

[2] К. Н. Бестужев—Рюмин. О составе русских летописей до конца XIV в. СПб., 1868, 49—50; А. Рассудов. Несколько слов по вопросу о первых русских летописцах. — Московские университетские известия, № 9, 1868, 769—770; Й. Сенигов. Историко-критические исследования о новгородских летописях и о российской истории В. Н. Татищева. М., 1887, с. 9; И. И. Срезневский. Статьи о русских летописях. СПб., 1903, 6—7.

[3] „История Российская" от В. Н. Татишчев досега е претърпяла 2 издания. Първото е излязло в 5 тома: т. 1. М., 1768; т. 2. М., 1773; т. 3. М., 1774; т. 4. СПб., 1784; т. 5. М., 1848. Второто издание е в 7 тома: т. 1. М.—Л., 1962; т. 2. М.—Л., 1963; т. 3. М.—Л., 1964; т. 4. М.—Л., 1964; т. 5. М.—Л., 1965; т. 6. М.—Л., 1966; т. 7. Л., 1968.

[4] И. П. Елагин. Опыт повествования о России. Кн. 1. М., 1803, с. 102; Н. В. Татищев. История Российская. Т. 1. М.—Л., 1962, с. 107.

Йоакимовският летопис е известен по следните преписи:

1. Академичен (Ръкописен отдел на Библиотеката на АН СССР, сбирката на В. Н. Татишчев, № 3, сигн. I. 5. 66);
2. Уваровски (Отдел за ръкописни и старопечатни книги на Държавния исторически музей в Москва, сбирката на А. Уваров, № 151);
3. Киевски (Ръкописен отдел на Библиотеката на АН УССР, сбирката на Судиенко, сигн. $\frac{\mathrm{VIII}\,.\,117}{70}$);
4. Воронцовски (Ръкописен отдел на Ленинградското отделение на Института за история на АН СССР, сбирката на Воронцови, оп. I, № 646).

Събитията в Йоакимовския летопис не са датирани. В първата част се говори за Новгородското княжество, княз Владимир (980—1015) и неговата дейност. Изследователите смятат, че много по-късно и под влияние на полските летописци от Възраждането е съставена първата част на повествованието (за Гунигер, Буривой, Гостомисъл и др. представители на династията на славянските князе в Новгород) и е поставена като предисловие към Йоакимовския ръкопис, за да се съедини съдържанието на последния с местното новгородско предание. „А що се отнася до втората част, тя съобщава твърде вероятни известия за зората на християнството в Русия — както по хода на събитията, за които говори, така и за това, че някои от тях се покриват с други древни руски свидетелства.“[9]

Йоакимовският ръкопис е замъглен в известна степен от сетнешни изменения и интерполации, но в сравнение с други древноруски летописи той може да се очисти от наслоенията и частично да се реконструира първоначалният му текст. Такова течение за очистване на древните руски летописи отдавна съществува в СССР. А щом се говори и пише за „очистенный Нестор“, може да се говори и пише и за „очистенный Йоаким“. А. А. Шахматов предполага, че е възможно да се възстанови Йоакимовският летопис, като се използуват текстове от Новгородския първи летопис и Повесть временных лет[10].

И в Киев при митрополията и при катедралния храм „Св. София“ започнало да се води руско летоописание. И тук възникнало интересно сказание за първоначалното разпространение на християнството в Русия. То се състои от 6 части, първата от които е житие на св. княгиня Олга (903—969), а третата — житие на св. княз Владимир. Те залегнали в най-стария Киевски летописен свод (1039). Първият гръцки митрополит в Киев — Теопемт (1037—

---

[5] И. П. Елагин. Цит. съч., с. 102.

[6] И. Н. Болтин. Ответ на письмо князя М. М. Щербатова, сочинителя Российской истории. СПб., 1789, с. 14.

[7] В. И. Буганов. Русские летописи. — Вопросы истории, 1984, 6, с. 79.

[8] А. И. Пронштейн. В. Н. Татищев и начало источниковедения в России. — История СССР. Т. 3. М., 1986, с. 102.

[9] Епископ Макарий Виницкий. История Русской церкви. Т. 1. СПб., 1857, с. 14.

[10] А. А. Шахматов. Общерусские летописные своды XIV—XV вв. — ЖМНП, 1900, 11, с. 183, 185.

1051) побързал да внесе поправки в житията на Олга и Владимир[11]. При съставянето на Повесть временных лет около 1113 г. в Киево-Печерския манастир летописецът Нестор се опитал да възстанови историческата истина за началото на християнството в руската земя. Но в 1116 г. киевският княз Владимир Мономах (1113—1125), син на киевския княз Всеволод I Ярославич (1078—1093) от брака му с византийската принцеса Мария Мономах, иззел от Нестор повестта му и я дал за поправки и продължение на игумена Силвестър в Михайловско-Видубицкия манастир край Киев[12]. Стопен от мъка, същата година старецът Нестор починал. Затова неговият труд дошъл до нас в повреден, изопачен вид. Така стройността и логичността на Несторовия текст били грубо нарушени, хронологията — объркана и най-важните събития от първоначалната история на руската държава и църква през IX и X в. били изхвърлени[13]. Такава участ сполетяла и Йоакимовския летопис от редактори с полска, варяжка (норманска) и византийска ориентация. Вина за поправки в него има и самият В. Татишчев. Знае се, че той отишъл да се консултира с новгородския архиепископ Амвросий. По цензурата и указанията на последния Татишчев направил някои уж незначителни съкращения, допълнения и корекции на текста, размествания на пасажи, както и замяна на княжески имена, за да унифицира известията на Йоакимовския летопис с тия на поправената вече Повесть временных лет[14]. При това, както съобщава сам Татишчев, „аз избрах само онова, което у Нестор не се намира или тук другояче е предадено“[15]. Непредаване на буквалния текст на Йоакимовския летопис се наблюдава в Академичния и Воронцовския препис. Татишчев бил задължен да препише Йоакимовския летопис от една тетрадка и да я върне обратно на архим. Мелхиседек (после тя се изгубила). На места той просто я преразказал, правейки свои разсъждения в самия текст, а накрая оставил обяснителни бележки[16]. Това дало повод на някои учени да се съмняват в достоверността на Татишчевите известия. Но в XIX в. се намерили и апологети на „История Российская“, които защищавали и автентичността на Йоакимовския летопис. Тая защита продължава и досега, когато съществено се измени отношението към Татишчев и неговите трудове в съвременната историческа наука. Най-авторитетният представител на руското изворознание А. А. Шахматов пръв обърна вниманието ни към редакторската работа на Татишчев върху откритите от него писмени извори, чиято ценност той не отрече[17]. Повик за проверка на Татишчевите известия отправи и най-изтъкнатият съветски историк и археограф на нашата епоха М. Н. Тихомиров, който също високо оцени откритията на Татишчев[18]. Видният съветски историк и археолог Б. А. Рибаков нарече същите известия

---

[11] С. Ляшевский. История христианства в земле Русской. Балтимор, 1968, 191—192.

[12] В. Ключевский. Курс русской истории. Ч. 1. Петроград, 1918, с. 98; А. Н. Насонов. История русского летописания. М., 1969, с. 58.

[13] Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. М., 1963, с. 247.

[14] Й. Сенигов. Цит. съч., с. 219 сл.; В. М. Моргайло. Работа В. Н. Татищева над текстом Йоакимовской летописи. — Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963, 260—261; Е. М. Добрушкин. К вопросу о происхождении сообщений „Истории Российской“ В. Н. Татищева. — Исторические записки, 97, 1976, с. 217; Б. А. Рыбаков. Русские летописцы и автор „Слова о полку Игореве“. М., 1977, с. 192.

[15] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 108.

[16] В. М. Моргайло. Цит. съч., 264—265.

[17] А. А. Шахматов. К вопросу о критическом издании „Истории Российской“ В. Н. Татищева. — Дела и дни. Кн. 1. Петроград, 1920, с. 83.

[18] М. Н. Тихомиров. О русских источниках „Истории Российской“. — В: В. Н. Татищев. История Российская. Т. 1, с. 53.

„изключителен интерес за историческата наука" и изрази съжалението си, че „до ден днешен в научната литература те не са подлагани нито един път на сериозен анализ"[19].

В наши дни някои учени смятат за приключен спора около достоверността на Йоакимовския летопис, защото с откриването на Московския летописен свод от 1479 г. много от съобщенията на Татишчев, неизвестни по-рано по други летописи, намериха в него съответствие. Но все пак при разглеждане на Йоакимовския летопис в сегашния му вид се налага да си послужим с предположения и догадки поради повредеността и непълнотата му.

Езикът на Йоакимовския летопис е българско-руски[20], а руският език е новгородско наречие[21]. Филологическите наблюдения върху текста на летописа показват, че в основата си той е български: срещаме българската дума *брег* вместо руската *берег, град* вместо *город, страна* вместо *сторона, живот* вместо *жизнь* и др. Още от първите редове прави впечатление, че на епископ Йоаким били добре известни някои географски названия от славянския юг: Дунав, Черно море, Тракия, Илирик и др. За пръв път името *българи* се споменава в летописа след похода на легендарния киевски княз Асколд към Цариград: „И возвратятся, посла в Царьград ко царю". Тук изведнъж Йоакимовският ръкопис прекъсва. „Здесь на стране подписано: утрачены в летописце 2 листа."[22] Навярно по чуто предание в Киев епископ Йоаким описал покръстването на Асколд, но тия два листа умишлено били откъснати от някого. Веднага след това четем: „Михаил же возблагодари Бога, иде в Болгары". Татишчев добавя: „По сему дознаюсь, что кресчение Оскольда утрачено. . ."[23] Походът на Асколд към Цариград станал в 860 г., след което в Киев било извършено първото покръстване на Русия при Асколд и Дир с изпратения от Византия епископ Михаил[24]. В посланието си до източните патриарси от 867 г. цариградският патриарх Фотий изказва радостта си, че не само българите, но и прочутите със своите жестокости и грабежи руси неотдавна приели християнската вяра[25]. Йоаким съобщава на кое място в Киев бил погребан Асколд: „На горе, идеже стояла церковь святаго Николая."[26] Християнството не успяло да пусне корен в руската земя, където по онова време езическата партия била доста силна. Епископ Михаил бил принуден да напусне Киевска Русия. Вероятно той е бил висш гръцки духовник от славянобългарска народност. Навярно на сродните по кръв и език руси Цариградската патриаршия изпратила архиерей, който говорел славянски език. П. А. Лавровски също признава българския произход на епископ Михаил[27].

В 882 г. новгородския княз Олег (882—912) обединил Новгородското и Киевското княжество. Установил се в Киев, а след няколко години насочил вниманието си на юг — към дунавските българи и столицата им Плъсков

---

[19] Б. А. Рыбаков. Русские летописцы. . ., с. 184.

[20] Е. Е. Голубинский. О так называемой Йоакимовской летописи. — Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1881 год. Ч. 28. М., 1882, с. 603.

[21] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 108.

[22] Пак там, с. 110.

[23] Пак там, с. 110.

[24] Н. Полонская. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира. — ЖМНП, 1917, 9, с. 36.

[25] И. Снегаров. Кратка история на съвременните православни църкви. Т. 2. С., 1946, 96—97.

[26] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 110.

[27] П. А. Лавровский. Исследование о летописи Якимовской. СПб., 1855, с. 58.

(Плесков, Плисков, Плиска)[28] и към византийците и столицата им Константинопол. Затова по-нататък в Йоакимовския летопис четем: „Олег. . .воева же на греки. . .и принуди мир купити. . . Повоева же козары, болгары и волоты до Дуная."[29] Киевският княз искал със силата на оръжието да принуди Византия да го признае за законен европейски владетел. Българският трон бил вече зает от новия владетел Симеон (893—927). Коментирайки Йоакимовото повествование по този пункт, И. Елагин пише: „Българската земя станала съюзница на Киев, а Олег — съюзник на Симеон."[30] Ю. Венелин[31], М. Тихомиров[32], П. Сохан[33], А. Сахаров[34] и др. също не без основание говорят за съюз на киевския княз Олег с българския цар Симеон против Византия. Инак не би се осъществил походът на огромната Олегова войска към Цариград през българска територия по суша и по море: 88-хилядна армия и 2000 кораба! Походът на киевския княз в 907 г. съдействувал и за постигане целите на българския цар — съкрушаване на Византия и завладяване на нейния престол.

Като се има предвид, че походът на Олег бил „великолепно организиран"[35], пита се: нима той е тръгнал и минал през България без предварителна уговорка с българския владетел? Несъмнено, преди да се отправи срещу Цариград, Олег е получил съгласието на Симеон да премине с войските си през Източна България и през първопрестолния български град Плъсков[36]. Походът бил обмислян и подготвян от Олег не месеци, а години. В Наръшкия надпис край Солун неслучайно срещаме заедно имената на Симеон и Олег[37]. Има летописни податки, които говорят, че бездетният Олег 4 години преди похода си бил със своя племенник Игор — наследник на киевския княжески престол — при българския цар Симеон в Плъсков. Затова по-нататък в претърпелия поправки Йоакимовски летопис четем: „Егда Игор возмужа, ожени Олег его, поят за него жену из Изборска. . . иже Прекраса нарицашеся, а Олег преименова ю и нарече во свое име Ольга."[38] Колко тенденциозно е изпъстрен и преиначен тоя текст! Летописната статия „6411" от Повесть временных лет за Игоровата женитба през 903 г. по древните преписи Лаврентиевски и Радзивиловски гласи: „Игореви же възрастьшю, и хожаше по

---

[28] Някои учени твърдят, че славянското първоначално име на Плиска било Плъсков. Под влияние на гръцката и руската фонетика то се е изменило в Плисков, Плесков, Плиска. — Вж. В. Иванова. Стари църкви и манастири в българските земи. — Абоба—Плъсков. — Год. Нар. музей, 1926, с. 464; История на България. Т. 1. С., 1954, с. 56. „Името на града има същия корен, както и името на един от най-старите градове в Русия — Псков. В древността градът се е наричал Плесков, „побратим" на Плиска по име. И двата града са разположени на равно, плоско място, откъдето идват и имената им." Вж. Д. С. Лихачов. Българско писмо. — Антени, № 21 (801), 21 май 1986, с. 13.

[29] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 111.

[30] И. Елагин. Цит. съч., с. 195.

[31] Ю. И. Венелин. Критические исследования об истории болгар. М., 1849, с. 205 сл.

[32] М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969, с. 111.

[33] П. С. Сохан. Очерци по история на украинско-българските връзки. С., 1979, с. 19.

[34] А. Н. Сахаров. За похода на Олег срещу Византия през 907 г. и за първия руско-български съюзен договор. — Исторически преглед, 1978, № 2, 69—76.

[35] П. С. Сохан. Цит. съч., с. 69.

[36] С. Михайлов. Екскурзии из българските старини. С., 1959, с. 51. И от древните руски летописи се разбира, че през първата четвърт на X в. Плиска е първенствувала над Преслав.

[37] М. Н. Тихомиров. Исторические связи. . ., с. 107.

[38] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 111.

Олзе, и слушаше его, и приведоша ему жену отъ Плъскова, именемъ Олену."[39] Значи 20-годишната Игорова съпруга била от Плъсков, а не от Изборск, и носила християнското име Елена, а не Прекраса. При това Краткият Владимирски летописец с уникалното известие за българската народност на киевската княгиня Елена-Олга, почерпано от древен писмен извор, навежда на мисълта, че той по-добре е съхранил и предал известието за Игоровата женитба, отколкото преправката в Йоакимовския летопис: „Игоря же [Олег] жени в болгарехъ, понятъ за него княжну. . "[40] След тия справки сме склонни да приемем, че в Йоакимовския летопис са се запазили само следните фрагменти от оригиналния текст: „. . .ожени Олег его, поятъ за него жену. . ." В случая и думата *княжну* е заменена с *жену*. Навярно в Йоакимовския летопис е стояло името *Елена* или *Прекрасната Елена;* прилагателно е употребено за Олга в Пространното ѝ житие и в Киевския синопсис[41]. Житийното известие, че Олга била варяжка от с. Вибуто (дн. Будники) на брега на р. Велика, недалече от градовете Псков и Изборск, не почива на никакъв писмен извор. То се счита за късна местна легенда или измислица на житиеписеца, който, като е имал предвид, че княгиня Олга изпратила за наказание в с. Вибуто икономката си Малуша, оказала се бременна от нейния син княз Светослав, сметнал Вибуто за родно място на Олга! В Будники Малуша родила син. Олга скоро се смилила и прибрала Малуша и своя внук Владимир — бъдещия покръстител на Киевска Русия. В. Татишчев ни уверява, че киевските князе се женели само за княжески дъщери[42] и добавя: „Личи си, че съчинителят на Олгиното житие е познавал Йоакимовската история, но е изопачил сказанието за Олгиния род и брак."[43] Затова една от най-добрите краеведки на Псковската земя — Е. Морозина, отбелязва: „Странно е, че във Вибуто — „родното място" на Олга, която се почита за светица, до ден днешен не е издигнат храм на св. Олга, а такъв е издигнат на пророк Илия".[44] Реконструиран, въпросният цитат в Йоакимовския летопис изглежда така: „Егда же Игор возмужа, Олег ожени его, поят за него княжну из Плськова. . ., иже Елена нарицашеся, а Олег преименова ю и нарече во свое имя Ольга". Нужно е било да се замени първоначалното християнско име на Игоровата съпруга, за да се оправдае измислицата, че тя като езичница отишла по-късно в Цариград и там след кръщение получила името Елена.

В развоя на руската историческа мисъл се изказа мнение, че бракът между Игор и Олга бил сключен по политически съображения[45]. По думите на руския етнограф С. Сиромятников „норманският произход на Олга е под съмнение — има указания, че тя е българска княгиня"[46]. Любопитни са изказванията и на други руски и съветски историци. Архимандрит Л. Кавелин пише: „Света Олга била българска княгиня, родом от столичния град Плъсков."[47] Д. Иловайски казва: „Олга била българска княгиня, родом от българския град Плесков, а не от руския град Псков, който тя основала в спомен за своя роден град. По-късно народната легенда смесила руския град Псков с българския Плесков. . .“[48] Почти същото мнение изказва и П. Сохан: „Има основание да се предполага, че в първия недошъл до нас ръкопис на Повесть временных лет също било написано „от Плесков“, а не от Псков, и под Плесков се е имала предвид първата българска столица Плиска, а не руският град Псков. В полза на това тълкуване говорят следните съображения. Когато се създавал вторият стигнал до нас вариант на Повесть временных лет, т. е. Лаврентиевският препис от 1377 г., българският град Плиска вече не съществувал, а бил известен руският град Псков. Авторът може случайно да е объркал названията на тия два града, но най-вероятно умишлено е сторил това, по определени съображения е изпуснал българския произход на Олга. Работата се състои в това, че Руската църква обявила княгиня Олга за своя първа християнска светица и естествено е била заинтересована да я счита за рускиня, а не за българка.“[49] По същия въпрос М. Тихомиров добавя: „От гледна точка на историческата вероятност довеждането на жена за Игор от българския град Плисков е много по-понятно, отколкото появяването на Олга от Псков, за която нищо повече не е известно през Х в.“[50] В книгата си „История княжества Псковского“ митрополит Е. Болховитинов предава древно руско сказание, според което Олга основала руския град Псков и му дала името на българския град Плисков[51]. Същото срещаме и в „Книга степенная царского родословия“: „Тогава Псков не съществуваше. . . .По молитвата и предсказанието на блаженна Олга се основа преславният град Псков.“[52] Тук е мястото да споменем и една древна южнославянска легенда, която сръбският писател Й. Попович вплита във второто действие на пиесата си „Лахан“. По смътното народно предание според нея се получило обратното: руската болярка Олга станала съпруга на български цар![53] Не е без значение да се отбележи и това, че в Киевска Русия била широко разпространена народната песен за „Дунава сват“, която историците отнасят към събития от руско-българските отношения през Х в.[54] От тая епоха ни изненадва и следният разчетен надпис в една от скалните църкви край Иваново: „И азъ Игоуръ“. По повод на това езическо име сред християнските Ивановски стенописи в ранните български иночески общини по течението на р. Русенски Лом Ив. Дуйчев пита: „Това не е ли свидетелство за поклонение тук на лице от руските земи?“[55] А може да се отправи и въпросът: това свидетелство не е ли във връзка с руското летописно известие, което гласи: „Игор се върна от Дунав в Киев?“[56] Навярно обратният път на Игор от Дунавска България за Киевска Русия е минавал край интересните ивановски скални църкви и манастири, където имало обичай поклонници и пътници да записват имената си.

---

[39] Летопись по Лаврентиевскому списку. СПб., 1897, с. 28; ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М., 1962, с. 29; Радзиволовская или Кенигсбергская летопись. СПб., 1902, л. 14 об.

[40] М. Н. Тихомиров. Малоизвестные памятники. Краткий Владимирский летописец. — Исторический архив. Т. 7. М., 1951, с. 208; Р. Павлова. Нов владимирски летописец. — Език и литература, 1980, № 5, 1—2.

[41] Киевский синопсис. Киев, 1823, с. 21; Жития святых, м. иулия. М., 1856, л. 288 об.

[42] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 117.

[43] Пак там.

[44] Е. Н. Морозкина. Псковская земля. М., 1975, с. 20, 21, 25.

[45] В. Пархоменко. Начало христианства на Руси. Полтава, 1913, с. 56.

[46] С. Сыромятников. Древлянский князь и варяжский вопрос. — ЖМНП, № 7, 1912, с. 125.

[47] Архим. Леонид Кавелин. Откуда родом была св. великая княгиня русская Ольга? — Русская старина, т. 59, 1888, № 7, с. 217.

Въз основа на българските княжески и болярски имена в поменика на Чивидалското евангелие се изказа мнение, че Игоровата невеста била княгиня Елена — четвъртата дъщеря на Симеоновата сестра княгиня Анна, омъжена за великия болярин — ичиргубоила Сондоке (Сурдика)[57]. За съпруга на своя племенник киевският княз Олег взел една от племенничките на българския цар Симеон, а именно Елена. В България Елена-Олга изглежда е получила добро за времето си образование.

---

[48] Д. Иловайский. Вероятное происхождение св. княгини Ольги и новый источник о князе Олеге. М., 1914, с. 4.

[49] П. С. Сохан. Цит. съч., с. 21.

[50] М. Н. Тихомиров. Исторические связи. . ., с. 107.

[51] Митрополит Евгений. История Княжества Псковского. Киев, 1831, с. 11.

[52] ПСРЛ. Книга степенная царского родословия. Ч. 1. СПб., 1908, с. 6.

[53] Т. Ризников. Песен за Ивайло. — Отеч. фронт, № 10335, 1978, с. 4.

[54] В. П. Аникин. Русский богатырский эпос. М., 1964, с. 38.

[55] И. Дуйчев. Страници от миналото. С., 1983, с. 290.

[56] Из „Степенной книги“. Сказание о княгине Ольге. — Памятники литературы Древней Руси. М., 1985, с. 251.

Прави впечатление, че сред южните славяни (българи и сърби) най-напред и най-много се разпространили житията на Олга и Владимировите синове от брака му с българката — мъчениците Борис и Глеб. Б. Ст. Ангелов ни уверява: „Затова несъмнено допринесло обстоятелството, че Олга е била считана за българка по произход.“[58] Интересно е заключението от изследванията на Е. Голубински в това отношение: „Първото житие на св. Олга било преписано от български оригинал!“[59] Първата служба на св. Олга била съчинена от нейния дворцов свещеник българина Григорий Черноризец, а по-късно поправена[60]. Византия решително отклонила настойчивото искане на великия киевски княз Ярослав Мъдри (1015—1054) за канонизация на Олга[61], като несъмнено е имала предвид нейния български произход. Може би затова възникналото през X в. в Киев църковно предание за св. Олга не е запазено в първоначален вид[62]. Нейното сегашно житие, съставено през XIV в. от новгородския йерей Силвестрий, залегнало и в „Книга степенная“ през същия век, изобилствува с фолклорни елементи и анахронизми, за които ще стане дума по-нататък. Историческата истина в него, изглежда, е само това, че Олга е основала град Псков, като му дала името на своя роден град, и че е починала в 969 г. на 86-годишна възраст. Внимание в случая заслужава и един бронзов кръст от XII в. с образите на князете мъченици Борис и Глеб, намерен при археологически разкопки във второпрестолния български град Преслав[63].

След убийството на Игор от древляните в 945 г., Олгиното отмъщение и др. в Йоакимовския летопис се говори, че Олга държала при себе си презвитер (свещеник), „но кресчения народа ради прияти не можаше. Сего ради иде с верными вельможи ко Царюград и, приав тамо кресчение. . .возвратися в Киев“[64]. От този цитат е вярно само това, че придворен свещеник на Олга е бил българският презвитер Григорий и че той и велможи я придружили до Цариград през 957 г. А паралелното и хиперболизирано сказание в Повесть временных лет, че е приела кръщение в Цариград и получила предложение за женитба от византийския император, има чисто фолклорен произход. Руската и съветската медиевистика го намират за „допълнителна прибавка към най-древния киевски летописен свод“[65] и отхвърлят достоверността му. Този разказ е украсен с баснословие: Олгин кръстник уж бил станал Йоан

---

[57] Й. Иванов. Българските имена в Чивидалското евангелие. — В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич. С., 1933, с. 637; Н. Р. Света Олга — българска княгиня. Нови исторически разкрития. — Зора, № 4820, 1935, с. 4; М. Шекера. Київсіка Русь XI ст. у міжнародных віДносинах. Київ, 1967, с. 125.

[58] Б. Ст. Ангелов. Старобългарски текстове (Из славянските ръкописи на БАН). — Изв. на Архивния инст., 1, 1957, с. 293.

[59] Е. Голубинский. История канонизации святых русской церкви. М., 1903, с. 57.

[60] Архим. Леонид. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках на Руси. СПб., 1891, с. 3.

[61] А. С. Хорошев. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986, с. 16.

[62] А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, 111—114; Митрополит Минский Филарет. Установление христианства на Руси. — ЖМНП, 1986, № 6, с. 65.

[63] Р. Рашев. Принос към изучаване на старобългарската ку́лтура. — Векове, 1977, № 4, с. 75.

[64] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 111.

[65] Н. Н. Водовозов. История древней русской литературы. М., 1962, с. 29.

Цимисхий, а той е царувал по-късно (969—976); Олга уж била кръстена от патриарх Фотий, а по нейно време той е покойник; на 74-годишната киевска княгиня уж вдовецът император направил предложение за женитба, а съпругата му императрица Елена тогава била още жива![66]

През 957 г. византийски император бил Константин VII Багрянородни (945—959), а цариградски патриарх — Полиевкт. Константин Багрянородни, който приел руската княгиня и описал този прием, с една дума не намеква за Олгино кръщение в Цариград![67] А логично е съвременниците на Константин Багрянородни Лъв Дякон и особено хронистът Матафраст — тогавашен началник на дворцовата канцелария, да отбележат кръщението, вместо да споменат за него съвсем лаконично чак след 100—150 години византийските хронисти Кедрин, Зонара и Куропалат.

Двамата видни руски историци Е. Голубински и И. Шаботин категорично отхвърлят сказанието за Олгино кръщение в Цариград[68]. Българската княгиня християнка не се е нуждаела от повторно кръщение, каквото забраняват изрично църковните канони. По тоя повод даже А. Шльоцер — един от представителите на антинаучната норманска теория в Русия — с възмущение заявява: „Занапред никога благоразумният руски историк не упоменава тая измислица, глупава до невъзможност. . . Олга била тогава на 74-годишна възраст. . . При това била жива още съпругата на император Константин — императрица Елена. . .“[69] С такова възмущение и съветският историк И. Будовниц пише за „Историята“ на Лъв Дякон: „В нея няма нищо за кръщението на Русия. . . Византийските хроники представляват един крайно тенденциозен източник, на който не бива да се доверяваме, даже когато те се съединяват с руски летописи, в които под влияние на византийската ориентация на Повесть временных лет също има изопачаване на събитията.“[70] Византийските хронисти писали за Олгиното кръщение, когато Цариградската патриаршия след много усилия успяла да подчини Киевската митрополия и изпратила в Киев за свой пръв гръцки митрополит хитрия и амбициозен Теопемт. Тогава именно била лукаво изфабрикувана във византийската столица лъжата за Олгиното кръщение, донесена и разпространявана от Теопемт в Киев и по негово нареждане вмъкната в най-древния киевски летописен свод. „Митрополит Теопемт яростно започнал да преустройва всичко и по своему да редактира както летописите, така и биографиите на княгиня Олга и на княз Владимир.“[71] Той се опитал „да ликвидира българския период в историята на Руската църква“[72], да наложи гръцкия език за богослужебен в храмове и манастири, да украси с гръцки надписи стенописи по руски църкви и др., но срещнал на места противодействие. В олтара на киевския събор „Св. София“ още стои в дясната страна образът на неговия патрон с гръцки надпис: ὁ ἅγιος Θεοπεμτος.

Християнката Олга със свита от 90 души наистина посетила Цариград през 957 г., но с търговска цел и във връзка с каноническото устройство на нараслата киевска християнска община, по-точно — за преговори по учредяването на епископска катедра в Русия[73]. Като ревностна християнка киевската княгиня била загрижена от обстоятелството, че изпратените от цар Симеон свещеници оредявали — някои починали. А без епископ не може да се ръкополагат нови дякони и свещеници, т. е. няма църква[74]. Вероятно Олга е молила да бъде хиротонисан за киевски епископ нейният придворен свещеник Григорий, който я придружавал, но молбата ѝ не е била удовлетворена. Знае се, че тя се върнала недоволна от Цариград в Киев и веднага след това поискала епископ от германския крал Отон I (936—973).

---

[66] А. Л. Шлецер. Нестор. СПб., 1819, с. 371; Д. Иловайский. История России. Ч. 1. М., 1976, с. 294.

[67] De ceremonis aulae Byzantinae. 1. Bonnae, 1829, lib. 2, cap. 15, p. 594.

[68] Е. Е. Голубинский. История русской церкви. Т. 1. М., 1901, с. 76, 77; И. Н. Шабатин. Достопримечательный юбилей. К 900-летию со дня рождения преподобного Нестора летописца. — ЖМП, 1956, № 9, с. 63.

[69] А. Л. Шлецер. Цит. съч., с. 374.

[70] И. У. Будовниц. К вопросу о крещении Руси. — Вопросы истории, религии и атеизма. 3. М., 1955, с. 417.

[71] С. Люшевский. Цит. съч., 191—192.

[72] М. Д. Приселков. Афон в начальной истории Киево-Печерского монастыря. — ИОРЯС, 16, 1912, с. 189.

„По смерти Ольги Святослав прибивавше в Переяславцы на Дунае, воюя на козары, болгары и греки. . .“[75] Тук става дума за Олгиния син Светослав (964—972). Съветският историк П. Каришковски, изхождайки от нови убедителни позиции, доказа, че балканските войни на Светослав не са имали завоевателна цел[76]. Българският произход на майка му хвърля съвършено друга светлина върху отношението на войнствения син към съплеменната му България. Чрез Олга ни става по-ясно голямото желание на Светослав да пренесе столицата си от Киев в Преслав и по тоя начин да образува могъща руско-българска славянска империя срещу Византия[77]. Затова той казва на майка си и на болярите: „Не ми се седи в Киев. Искам да живея в Преслав на Дунава, защото там е средата на моята земя, в която се стичат всички блага: от гръцката земя — злато, коприна, вино, различни плодове; от Чехия и Маджарско — сребро и коне; от Русия — кожи, восък, мед и роби.“[78] Забележете — Светослав нарича Преслав „среда на моята земя“[79], а малко по-късно: „Ето моят град!“[80]

След Светослав Йоакимовският летопис ни запознава с дейността на неговия син княз Владимир (980—1015). И той е насочил погледа си към славянския юг: „По сем иде Владимир на булгары и, победя их, мир учини и приат кресчение сам и сынове его, и всю землю Русскую крести. Царь же болгарский Симеон присла иереи учены и книги довольны. И посла Владимир во Царьград ко царю и патриарху просити митрополита. Они же вельми возрадовашеся и прислаша митрополита Михаила, мужа вельми ученаго и богобоязненаго, болгарина сусча, с ним 4 епископи и многи иереи, диакони и демественики (певчие) от славян. Митрополит же, по совету Владимира, посажа епископи по градом: в Ростове. Новеграде, Владимире и Белеграде. Сии шедше по земли с вельможи и вои Владимировыми, учаху люд и кресчаху всюду стами и тысячами, колико где прилучися, асче людеи невернии вельми о том скорбяху и роптаху, но отрицатися воев ради не смеяху.“[81]

От тоя цитат трябва да извадим по думите на Ат. Милчев следното „погрешно отнесено“ Йоакимово известие[82], което не се среща в никой друг руски летопис: „Царь же болгарский Симеон присла иереи учены и книги довольны“. За това събитие Йоаким навярно е знаел още в България и е гледал непременно да го отрази в своя руски летопис. Понеже руснте знаят, че официалното им покръстване станало през 988 г. при Владимир, при преписването на Йоакимовския летопис Татишчев под влияние на архиепископ Амвросий ще да е преместил и отнесъл известието за българския цар Симеон към Владимировата епоха. При това не е обърнато внимание на едно твърде важно обстоятелство: християнизацията на Киевска Русия нееднократен акт, адълга катехизация с локални покръствания в продължителен период от 60—70 години според Б. Греков[83] или около 100 години според А. Поппе[84]. От тая Татишчева редакторска работа се е получил анахронизмът да се говори по-напред за Владимир, а след това за Симеон. Неподозирайки такова разместване, П. Лавровски отрече просветителската роля на българския цар Симеон за Древна Русия, като погрешно приписа това на Владимировия съвременник княз Роман-Симеон, син на цар Петър (927—970)[85]. Няма никакви данни обаче, че Роман-Симеон се е занимавал с просветна дейност и то в бурни, неспокойни дни за българската държава. П. Лавровски оставя без внимание историческия факт, че още преди провъзгласяването на християнството за официална държавна религия в Русия там проповядвали български духовници, донесли със себе си необходимите църковно-богослужебни книги[86]. С името на княгиня Олга се свързва построяването на първата църква в Киев „Св. пророк Илия“, в която служели български свещеници с български богослужебни книги[87]. Б. Рибаков установи, че именно в епохата на Олга в Русия се появили български хроники и летописи[88]. Уникалните Гнездовски и Миргородски найстари руски надписи с кирилица, датиращи от първата четвърт на X в., т. е. от времето на пристигането на Олга и Симеоновите свещеници в Киев, красноречиво говорят за ранното проникване на старобългарската писменост в Русия[89]. Първите свещеници, учители и летописци, които се появили в Киев, Новгород, Ростов, Смоленск, Белгород, Чернигов и другаде, били българи[90]. Малко по-късно в Киево-Печерския манастир се подвизавали няколко монаси от българска народност[91]. Цялата преводна литература на стара България, начело с книгите на Св. писание, а заедно с нея и зародилата се българска оригинална книжнина, преминали от Дунавска България в Киевска Русия с разпространението на християнството[92]. От някогашната жива връзка между българи и руси дошли за Киевска Русия и християнството, и книжнината[93]. Това е и авторитетното мнение на АН СССР: „Единната азбучна система била пренесена от България в Русия заедно с приемането на християнската религия."[94] Българските летописи послужили за образец и главна основа, от които руските летописци приели летоописанието и фразеологията си[95]. Така старият руски литературен език се създал като редакция на старобългарския[96]. И днес за мнозина руски и съветски филолози България е прародина на руския литературен език и на руската литература[97]. В руската църковна практика през X в. няма никакъв намек за друга писменост освен за старобългарската[98]. Името на цар Симеон било много добре известно в стара Русия. Не за друг български цар, а за Симеон на 7 места в Повесть временных лет се намират сведения—за управлението му, за неговите войни с унгарци и византийци, за политическите и държавническите му успехи и неуспехи и накрая за неговата смърт[99]. Изобщо налице е славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия преди и след официалното покръстване на русите. Поляни, тиверци, угличи и други племена в стара Русия получили християнството от българите, а само малцина от висшия слой могли да го получат непосредствено от Византия[100]. Това е т. нар. Първо южнославянско влияние върху Русия (X—XI в.), започнало при цар Симеон, чрез което руският народ е бил приобщен към зрялата култура на Средновековна Европа. М. Приселков го нарече „български период в първите векове на Руската църква"[101], а А. Кузмин — „следи от българската ера в руското летоописание"[102].

---

[73] M. N. Tihomirov. The Origins of Christienity in Russia. — History, v. 44, 1959, No 152, p. 205; М. Н. Тихомиров. Древняя Русь. М., 1975, с. 267; В. Т. Пашуто. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 66.

[74] Апостолско правило 2.

[75] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 111.

[76] П. О. Карышковский. Русско-болгарские отношения во время Балканских воин Святослава. — Вопросы истории, 1951, № 8, 101—102.

[77] В. Мавродин. Древняя Русь. Л., 1946, с. 197.

[78] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1962, с. 55.

[79] Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871, с. 43.

[80] Пак там, с. 45.

[81] В. Н. Татищев. Цит. съч., с. 112.

[82] А. Милчев. Кирил Философ в древноруската книжнина и изкуство. — Раб. дело, № 43, 1969, с. 4.

---

[83] Б. Д. Греков. Киевская Русь. Л., 1953, с. 478.

[84] А. В. Поппэ. О причине похода Владимира Святославича на Корсунь 988—989 гг. — Вестник Московского университета. История, № 2, 1978, с. 57.

[85] П. А. Лавровский. Цит. съч., 71—72.

[86] Б. Ст. Ангелов. К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей. — ТОДРЛ, т. 14, 1958, с. 134; Б. М. Рамм. Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959, с. 21; В. Мощин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, т. 19, 1963, с. 52.

[87] А. Соболевский. Древняя церковно-славянская литература и ее значение. Харьков, 1908, с. 19; В. Пархоменко. Три момента начальной истории русского христианства. — ИОРЯС, 16, 1914, с. 374.

[88] Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. . ., с. 200.

[89] С. А. Авдусин, М. Н. Тихомиров. Древнейшая русская надпись. — Вестник АН СССР, 1950, № 4, 71—79; И. Білик. Коли же приишла писемність? — Молодь Украини, 1968, № 235 (11027), с. 4.

[90] И. Білик. Цит. съч., с. 4; П. Полевой. История русской литературы в очерках и биографиях. СПб., 1874, с. 8; А. А. Шахматов. Введение в курс истории русского языка. Ч. 1, 2. Петроград, 1916, с. 84; П. Атанасов. България и Украйна през вековете. — Лекционна пропаганда, 1969, № 10, с. 20; В. В. Виноградов. История русского литературного языка. М., 1978, с. 219, 225, 227.

[91] А. Кубарев. Нестор. — Русский исторический сборник. Кн. 4, 1842. 417—419; М. Погодин. Исследования, замечания и лекции о русской истории. Т. 1. М., 1846, с. 99.

[92] А. И. Соболевский. История русского литературного языка. Л., 1980, с. 28.

Наистина гърците отдавна имали колонии по северните брегове на Черно море и отчасти на Азовско море. Това били гръцки държавици, характерни за гръцката античност. Имали по северното Причерноморие и епархии: Херсонска, Готска, Сугдейска, Боспорска. Византийските християнски мисионери обаче нямали успех сред русите, особено във вътрешността на страната, поради непонятния за славяните гръцки език. Затова не бива да се преувеличава византийското културно и християнско влияние върху руския народ, а средновековният Херсон (Корсун) да се счита едва ли не за културен мост между Византия и Русия[103]. В съвременната съветска историография се подчертава, че християнската религия прониквала в Киевска Русия не толкова от гръцките колонии и епархии по Черноморието, колкото от съседна България чрез нейното богато културно посредничество[104].

---

[93] В. Николаев. Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия. С., 1949, с. 35.

[94] Краткая история СССР. Ч. 1. М.—Л., 1963, с. 62.

[95] А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, с. 468; А. С. Орлов. Лекции по истории древней русской литературы. М., 1916, с. 62.

[96] Е. Георгиев. Славянская письменность и европейский традиционализм. — Славянские культуры и Балканы. 1. С., 1978, с. 33.

[97] С. Коларов. Среща със съветския литературовед акад. Дмитрий Сергеевич Лихачов. — Раб. дело, № 240, 1975, с. 2.

[98] М. Н. Тихомиров. Древняя Русь. . ., с. 268.

[99] К. Мечев. Дълбоки корени. — Лит. фронт, № 22, 1971, с. 4.

[100] В. В. Виноградов. Цит. съч., с. 227; Р. Павлова. Болгарско-русские языковые связи. С., 1979, 27—28.

[101] М. Д. Приселков. Цит. съч., с. 189, 195.

[102] А. Г. Кузьмин. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969, с. 90, 93.

[103] А. Л. Якобсон. Раннесредневековый Херсонес. М.—Л., 1959, с. 40.

[104] Л. Е. Морозова. Конференция о роли церкви в истории России. — Вопросы истории, 1986, № 7, 94—96; А. И. Грибовская, В. А. Моторный. К периодизации украинско-болгарских связей. — Советское славяноведение, 1987, № 1, с. 49.

Връщаме се отново на предишния цитат, чието летописно известие разрушава фалшивата представа, че русите приели християнството от гръцкото духовенство: „По сем иде Владимир на булгары. . ." Североизточна България била завладяна в 971 г. от император Йоан Цимисхий. След неговата смърт настъпилите размирици във Византия, особено успешният бунт на Варда Склир срещу новия император Василий II (976—1025), дали възможност на комит Никола Мокри и синовете му да се опълчат срещу поробителя. Самуил се обявил за самостоятелен владетел вероятно в 980 г. (980—1014). Отзвукът за българските успехи стигнал до Киев. Съвсем сбито Йоакимовският летопис съобщава, че Владимир тръгнал към българите, „победил ги" и пр. По същия повод Нестор по-подробно говори в Повесть временных лет, че в 985 г. киевският княз Владимир, придружен от вуйчо си Добрин (това име звучи по български), повел войската си към българската земя по вода и суша — с лодки и коне: „Тръгна Владимир към българите на ладии със своя вуйчо Добрин, а торките изпрати на коне по брега, и победи българите. . . и сключи Владимир мир с тях, и клетва си дадоха едни на други, като българите казаха: „Само тогава между нас няма да има мир, когато камъкът започне да плава, а хмелът да потъва". И се върна Владимир в Киев."[105] По думите на Д. Лихачов споменатият от летописеца двоен път — по море и суша — свидетелствува, че Владимир е бил при дунавските българи християни, а не при волжко-камските българи езичници, както някои погрешно пишат[106]. В Йоакимовския летопис недвусмислено се говори, че Владимир е бил в Дунавска България. Торките пък били скитническо племе от тюркски произход, които като Владимирови съюзници взели участие в похода му през 985—986 г. Какво предизвикало тръгването на Владимир с войска към Дунавска България през 985 г.? На поход срещу българите ли се отправил или срещу гърците? Изразът „и победи българите" несъмнено е допълнителна прибавка към Йоакимовския летопис. Тя не хармонира и с общия тон на останалото съдържание от разглежданото летописно известие за мир и дружба между българи и руси. Стресната от успехите на българите, Византия решила да се справи с тях. Самуил очаквал удара и вероятно се обърнал към Владимир, а той му се притекъл на помощ, за да получи преки сведения за политическото положение на Балканите, от които особено заинтересована тогава била младата руска държава. Владимир не забравял, че през 971 г. русите и българите се сражавали при Преслав и Дръстър срещу Йоан Цимисхий. Предвождал ги баща му Светослав, който по-късно бил убит от печенегите, подкупени от византийския двор. Тоя Владимиров поход е продължение и на бащината му политика спрямо гърците в оня „драматичен период, в който българи и руси се срещнали на наша земя и заедно воювали срещу Византия"[107]. На 17 август 986 г. Самуил разбил войската на Василий II в Ихтиманската клисура с помощта на скитския (руския) меч, както пише Лъв Дякон[108]. А съвременният му поет Йоан Геометър, по израза на съветския историк В. Пашуто, „прямо писал о русско-болгарском союзе против Византии"[109].

Владимир бързал да се прибере, защото куманите и други скитнически племена застрашавали северната му граница. У него отдавна назрявало желането да покръсти руския народ и да въведе християнството за държавна религия в Русия. С това навярно той е искал да изпълни и завета на своята покойна благочестива баба княгиня Елена-Олга, под чиито грижи израснал. Изглежда, че тогава с него тръгнали бежанци от България, между които имало свещеници, дякони и клиросни певци за ново църковно попълнение в Киевска Русия. На следващата година, т. е. в 987, както пише руският монах летописец Яков, Владимир се покръстил в Киев[110]. Приема се, че покръстването извършили български свещеници[111]. Изглежда, че истината за Владимировото кръщение е друга: Владимировата баба Олга и вуйчо му Добрин — пламенни християни и ревностни покръстители на руския народ, не ще да са оставили малкия Владимир и майка му Малуша без християнско кръщение. (И това име звучи по български.) Затова въпросът за Владимировото кръщение е така объркан, неясен: едни смятат, че се е покръстил в Киев, други — във Васильов (княжеска резиденция в околността на столицата), трети — в Корсун. Най-правдоподобното е, че той е кръстен още като младенец, както изисква православната християнска богослужебна практика. Такава е догадката и на руския историк С. Соловьов: „Светослав оставил синовете си Ярополк, Олег и Владимир при своята майка християнка Олга. Ясно е какво възпитание могли да получат младите князе от ревностната баба християнка. . . В Йоакимовския летопис четем, че Ярополк. . . много обичал християните. . .“[112]

---

[105] Летопись по Лаврентиевскому списку. СПб., 1897, с. 82.

[106] Повесть временных лет. Ч. 2. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М.—Л., 1950, с. 328.

[107] Д. Ангелов. Средновековна България и Киевска Русия. — Сборник Българо-украински връзки през вековете. С., 1983, с. 50.

[108] Гръцки извори за българската история. Т. 5. С., 1964, с. 276.

[109] В. Т. Пашуто. Цит. съч., с. 73; Н. Рилец. Руски и византийски летописни известия за Самуиловата победа над византийския император Василий II. — Език и литература, 1986, № 5, 97—100.

В 987 г. срещу Василий II избухнал нов бунт. Насреща му излязъл Варда Фока, който го победил и се обявил за император. Василий II се обърнал за помощ към руския княз Владимир, като му обещал сестра си княгиня Анна за съпруга. Пратениците на императора водили в Киев преговори не само от държавен характер, но и по религиозно-църковни дела. През пролетта на 988 г. Владимир му изпратил 6-хиляден руски отряд. Навярно тогава с него проводил и делегация, която да моли „царя и патриарха за митрополит“, както гласи Йоакимовският летопис. Те много се зарадвали и изпратили митрополит Михаил, мъж многоучен и богобоязнен, българин, и с него заедно 4 епископи, свещеници, дякони, певци от славянски произход. Някои от тия архиереи, изглежда, били изгубили епархиите си след падането на Източна България под византийска власт и с тях разполагал цариградският патриарх. С кораб те били изпратени от Цариград и спрели в гръцката колония Корсун на Кримския полуостров. Оттам, използувайки водния път до Днепър, те пристигнали в Киев. Така в тоя град за втори път дошъл архиерей българин под същото име — Михаил, но сега със сан митрополит. След общото кръщение на боляри и народ през 988 г. в Киев епископ Йоаким бил изпратен на северозапад във втория по големина и значение град на Киевското княжество — Велики Новгород; епископ Теодор — на североизток — в гр. Ростов Велики, разположен на брега на езерото Неро, сега в Ярославска област; епископ Тома — на югозапад — в гр. Владимир Волински, сега във Волинска област, УССР; епископ Никита — на югоизток — в града крепост Белгород на десния бряг на р. Ирпен, приток на Днепър, сега в Курска област, УССР[113]. Прави впечатление, че Владимир твърде сполучливо разделил своето велико княжество на 5 епархии, почти равномерни по територия. Архиепископ Филарет Черниговски пише: „Едно от известията на Йоакимовския летопис се оправдава и с тоя факт, че до ден днешен в Русия е известен старобългарският църковен напев.“[114]

---

[110] Е. Е. Голубинский. История русской церкви. Т. 1, ч. 1. М., 1901, с. 96, 116.

[111] Е. Е. Голубинский. Цит. съч., с. 105; Н. Брусилов. Историческое рассуждение о начале русского государства. — Вестник Европы, 55, 1811, с. 298.

[112] С. Соловьев. История России. Т. 1. М., 1854, с. 149.

[113] Л. И. Лейбович. Сводная летопись, составленная по всем изданным спискам летописи. СПб., 1876, с. 91, 93; Иеромонах Амвросий. История русской иерархии. Ч. 1. М., 1807, с. 45, 67, 220, 221; Ф. Хойнацкий. Патерик Волино-Почаевский. М., 1888, с. 6, 18, 20; Архиеп. Филарет Черниговский. Жития святых. СПб., 1900, с. 340.

Варда Фока бил убит през април 989 г., а привържениците му били разпръснати. В същата година Владимир предприел поход срещу Корсун. След обсада градът бил превзет. Владимир поискал чрез корсунския княз да му се изпрати обещаната византийска принцеса; това обещание Василий не бил изпълнил. Без да се трогне от Анините сълзи, императорът изпратил принцесата в Корсун, където станали бракосъчетанието и „покръстването“ на Владимир![115] Това е легенда. Не ни се вярва Владимир да е предприел корсунския си поход в 989 г. заради една жена! Напротив, той е искал да установи господството си над важния пристанищен град Корсун в Северното Причерноморие, използувайки политическата криза във Византия. Византийските автори — съвременници на тия събития — нищо не говорят за покръстването на Владимир и на руския народ. „Кръщението“ на Владимир в Корсун се счита за легенда, гръцка по език, херсонска по дух[116]. Както се предполага, тая корсунска (херсонска) легенда попаднала в Киево-Печерския манастир чрез игумен Никон, който на два пъти живял в пристанищния град Тмутаракан на Таманския полуостров, населен с гърци, арменци и руси. Както много въпроси от ранната руска история, така и въпросът за покръстването на Владимир остава дискусионен. Затова руският историк византолог Ф. Успенски в своята реч по случай 900-годишния юбилей от покръстването на Русия между другото казва: „. . .На събитията от 988—989 г. все още лежи печатът на тайната, която едва ли някой историк е в състояние да разкрие при сегашните научни постижения.“[117]

Насаждането на християнството в Новгород станало при голямо роптание от страна на народа. С. Соловьов вижда два етапа (или, както той ги нарича „две проповеди“) в покръстването на новгородци[118]. Това наистина е било така. Според Йоакимовския летопис, както видяхме, четиримата български епископи тръгнали към определените им бъдещи епархийски центрове, съпровождани от велможи и Владимирови воини. Йоаким несъмнено тръгнал с бившия новгородски посадник (управител) Добрин, чието семейство още живеело в Новгород. Известно е, че когато в 969 г. новгородци поискали от княз Светослав сина му Владимир за свой княз, с Владимир за Новгород заминал и вуйчо му Добрин, брат на майка му Малуша, бивша икономка на княгиня Олга. В тоя град вече била оформена християнска община с храм „Св. Преображение Господне“. „Първата проповед“ на Йоаким в Новгород нямала успех сред езичниците новгородци. Така, изглежда, било и в Ростов, и по други места, та се наложило да се прибегне до насилие. С такава цел от Ростов в Новгород пристигнали с войска Добрин и киевският войвода Путята — син Вишатин, брат на Яне Вишатин. Тоя етап от насилственото покръстване в Новгород е подробно описан от епископ Йоаким, негов очевидец (предаваме разказа по Воронцовския препис на летописа в превод на съвременен български език): „Когато новгородци узнаха, че идва да ги кръсти Добрин, свикаха вечето (градския съвет за решаване на обществени въпроси — б. а., еп. Н.) и решиха да не го пуснат в Новгород. . . Щом Добрин се яви пред града, те заградиха големия мост и излязоха срещу него с оръжие. Добрин започна да ги увещава с ласкави думи, но те не искаха да го слушат, а изнесоха две каменострелни оръдия и ги поставиха на моста. . . Ние стояхме на търговската улица, ходихме по тържището и по други улици, поучавахме людете, колкото можехме. . . И като престояхме два дни, кръстихме неколкостотин новгородци. На другата страна новгородският войвода Угоняй тичаше и крещеше: „По-добре да умрем, отколкото да предадем на поругание нашите богове!" Там, на брега на река Волхов народът се разяри, разори дома на Добрин, уби жена му и някои негови роднини. През нощта Путята с 500 души войници премина реката с лодки и превзеха крепостта, в която живееше Угоняй, заловиха него и други негови съмишленици и ги изпратиха през реката до Добрин. Когато се разнесе тая вест, събраха се около 5000 души, обкръжиха Путята и започна люта сеч. Други пък взеха да ограбват домовете на християните и разрушиха църквата „Св. Преображение господне". Добрин заповяда да подпалят къщите по брега. Новгородци се изплашиха, почнаха да потушават пожара и клането престана. Тогава най-знатните люде дойдоха при Добрин да просят мир. Добрин събра войската и забрани грабежите, като веднага заповяда да се съкрушат идолите — дървените да се изгорят, а каменните да се строшат и хвърлят във водите на Волхов. . . И нареди Добрин всички да се кръстят. Посадникът Воробей (според Академичния препис Славейко — б. а., еп. Н.), син Стоянов, възпитан в двора на княз Владимир, човек красноречив, излезе на тържището и приканваше народа да се кръсти. Мнозина тръгнаха сами към реката, а които не искаха, насила бяха отведени от войниците. Мъжете се кръстиха по-горе от моста, а жените — по-долу. Тогава някои от езичниците, за да избягнат кръщението, обявиха, че са кръстени в реката. Затова ние заповядахме всички кръстени да надянат на шията си кръст. Който не искаше да сложи кръст, значи не е бил кръстен. . . Отново изградихме разрушената църква „Св. Преображение господне". Като свърши тая работа в Новгород, Путята се върна в Киев. Затова сред новгородци и сега се мълви поговорката: „Путята крестил мечем, а Добрыня — огнем!"[119]

---

[114] Архиеп. Филарет Черниговский. История русской церкви. Ч. 1. М., 1888, с. 120.

[115] Б. Д. Греков. Цит. съч., с. 475.

[116] А. А. Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906; А. В. Поппэ. Цит. съч., с. 48.

[117] Ф. И. Успенский. Русь и Византия в X в. Одесса, 1888, с. 35.

[118] С. Соловьев. Цит. съч., с. 322.

Когато човек чете тоя интересен, логичен и достоверен разказ на епископ Йоаким, не може да не си спомни следните думи на М. Тихомиров: „Няма никакво съмнение, че Йоакимовският летопис е съчинен от очевидец, и то от образован автор"[120].

Ето някои имена от Йоакимовия разказ за покръстването на новгородци: Добрин, Виташин (от Вишо), Яне, Славейко Стоянов. . . Въпреки руското им фонетично влияние тук-там, те звучат по български. С тия ревностни християни българи епископ Йоаким свързва покръстването на езичниците новгородци.

Тук трябва да споменем известието на съветския археолог В. Янин за откритите при разкопки на брега на р. Волхов в Новгород мостови съоръжения от 989—990 г. Янин уверено ги свърза с политическото събитие, за което се говори в Йоакимовския летопис, и потвърди неговата автентичност: упорството на новгородските езичници да приемат християнството от войводите Добрин и Путята; въоръжената схватка между малката християнска община, възникнала в Новгород преди официалното покръстване, и местното езическо население; подпалените езически и християнски къщи и големия новгородски пожар от 988 г.; намерените при разкопките меден кръст с изображението на Христовото разпятие и сребърни монети в слоя, който предшествува годината 989[121].

---

[119] В. Н. Татищев. Цит. съч., 112—113.

[120] М. Н. Тихомиров. О русских источниках „Истории Российской". Л., с. 51.

В езическия Новгород по онова време имало толкова много българи (епископ, свещеници, дякони и миряни — всички християни), че се говори и пише за „колонизация от юг“, за „новгородци, дошли от Дунава.“[122]

Ето какво пише М. Погодин във връзка с българите в Йоакимовския летопис: „Те — славяните — подобно на мощни орли, долетяли чак от Дунав в нашия Новгород! Наистина, те са били орли, щом са прелетели това огромно пространство, което трудно се изминава пешком!“[123]

Известието за покръстването на Новгород липсва в Повесть временных лет, но се намира в Московския летописен свод от 1479 г.[124] и в други късни руски летописи. Киевляни не знаели как в 988 г. били покръстени новгородци и останалият руски народ, но българският епископ Йоаким, сложил началото на руското летоописание в Новгород, знаел това, както и градовете, където митрополит Михаил по съвета на княз Владимир изпратил епископи, свещеници, дякони и певци за покръстването.

Още два руски източника съобщават, че княз Владимир довел в Киев митрополит, епископ и свещеници. Това са Густинският летопис[125] и „Книга степенная царского родословия“[126].

Според В. Татишчев митрополит Михаил и четиримата епископи били българи[127]. И за други учени тия руски първопрестолници били „из славян болгарских“[128]. По тоя повод С. Соловьов пише: „Първите свещеници в Киев, които били способни да учат руския народ на понятен език, дошли от България; и първите епископи, също и митрополит Михаил, били българи“[129]. Такова е и мнението на нашия историк византолог Д. Ангелов: „Първият глава на новоизградената Руска православна църква — киевският митрополит Михаил — бил българин по народност. Пряко известие за това намираме в Йоакимовския летопис, който е един от достоверните писмени руски източници за събитията, свързани с акта на покръстването в 988 г.“[130] В Никоновския летопис, в който много епизоди от руската история се повтарят и някои събития погрешно се осветляват, митрополит Михаил е наречен *сирин*, а епископ Йоаким — *корсунянин*[131]. Съгласно църковните канони с архиереи от диоцеза на Антиохийската патриаршия, където се намира Сирия, Цариградската патриаршия в никакъв случай не е могла да разполага[132]. Йоаким пък е наречен от новгородци корсунянин, защото е дошъл при тях през град Корсун[133]. Припомняме, че езикът на Йоакимовския летопис е българо-руски, а не сирийски или гръцки.

---

[121] В. Янин. Един ден от десетия век. — Защита на мира, 1984, № 2, 67—71.

[122] Н. Барсуков. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. СПб., 1895, с. 152, 154.

[123] Н. Барсуков. Цит. съч. Кн. 10, с. 52.

[124] Московский летописный свод конца XV века. М.—Л., 1949, 365—366.

[125] Ипатиевская летопись. Прибавление к Ипатиевской летописи. — Густинская летопись. СПб., 1845, с. 256.

[126] Книга степенная царского родословия. Ч. 1, с. 27.

[127] В. Н. Татищев. Цит. съч. Т. 2. М.—Л., 1963, с. 65, 198.

[128] Епископ Макарий Виницкий. Цит. съч., с. 29; К. Куев. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. С., 1979, с. 14.

[129] С. Соловьев. Цит. съч., с. 164.

[130] Д. Ангелов. Цит. съч., с. 52.

[131] Русская летопись по Никонову списку. Ч. 1. СПб., 1767, с. 92, 105; Б. М. Клосс. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980, с. 167, 287.

[132] Апостолски пр. 14, 33; I Вселенски събор, пр. 15; VI Вселенски събор, пр. 20; Антиохийски събор, пр. 13, 16 и др.

[133] Епископ Макарий Виницкий. Цит. съч., с. 29.

Очебиещ е следният факт: приела християнството от български архиереи и свещеници, Русия години наред не е имала никакви сношения с Византия. Първият гръцки митрополит, за когото стана дума, пристигнал в Киев чак след пет десетилетия. В тоя *български период* от историята на руската държава и църква (988—1037) трима български митрополита възглавявали Киевската митрополия: Михаил (988—992), Леон (992—1008) и Йоан (1008—1036). Някои учени смятат, че митрополит Михаил бил от Южна България[134]. Икона на третия от тези български митрополити в Киев се намира в параклиса „Всех святых болгарских" в Рилския манастир с надпис: „Иоаннъ святитель митрополитъ киевский. Память месяца августа въ 31 день". По всичко личи, че, макар дошли с благословията на Цариградската патриаршия, българските архиереи не са били оръдия на нейната политика за хегемония на руска земя. Поддържани от Владимир, те образували независима руска църква с местно управление и вместо поробените столици Плиска и Преслав административен център на славянското християнство, на славянската писменост и култура и на култа към светците от славянски произход станал Киев. С други думи, българските духовници, възпитаници на книжовно-просветните школи в Плиска, Преслав и Охрид — на руска земя станали ревностни продължители на безсмъртното Кирило-Методиево дело, на традицията за самостойна славянска култура, църква и държава. Новосъздадената руска православна църква не е била подчинена на Цариградската патриаршия, която вероятно съжалявала, че е изпратила в Русия български архиереи. Но в 1037 г. руската църква изгубила самостоятелността си и била присъединена административно към Цариградската патриаршия и пряко подчинена на цариградския патриарх[135]. Това признава и сегашният Руски патриаршески синод: „В 1037 г. при Ярославе Владимировиче (Мудром) в связи с упразднением Болгарского патриаршества Русская церковь вошла в юрисдикцию Константинопольского патриархата в качестве одной из его митрополий."[136] Така била унищожена независимостта на руската църква през първата половина на XI в. след българския период в историята ѝ, продължил цели 49 години (988—1037).

Като съвременник на княз Владимир епископ Йоаким завършва своето историческо повествование с още няколко известия за този княз.

Въз основа на коментара върху Йоакимовския ръкопис можем да определим кои известия за българите са излезли изпод ръката на Йоаким:

1. За първото покръстване на Русия в 860 г. при киевските князе Асколд и Дир и за тяхната съдба.
2. За ролята на българския цар Симеон в катехизацията и християнизацията на древна Русия.
3. За преименуването на Игоровата съпруга от Елена (Прекраса) на Олга, останало при подмененото Йоакимово известие за женитбата на Игор с българската княгиня християнка от Плъсков.
4. За похода на киевския княз Олег през 907 г. към Цариград.

---

[134] М. Толстой. Рассказы из истории русской церкви. М., 1899, с. 16; Епископ Партений Левкийски. Свети патриарси в България и от български произход. — Десет години Българска патриаршия. С., 1963, с. 71.

[135] Е. Е. Голубинский. История русской церкви. . ., с. 235; М. Д. Приселков. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913, с. 303; М. Яновский. Крещение Руси. — Ученые записки Ленинградского государственного университета, № 36, 1939, с. 56.

[136] Русская православная церковь. М., 1980, 9—10.

5. За пребиваването на киевския княз Светослав в Дунавска България през 968 и 971 г.

6. За официалното покръстване на руския народ през 988 г. от български свещеници и българско висше духовенство (един митрополит и четирима епископа), които Владимир поискал от византийския император.

7. За покръстването на новгородци.

Йоакимовският ръкопис, останал столетия наред под пепелта на забравата, заслужава внимание, защото доказва големия български принос в християнизацията и просвещението на Киевска Русия особено в наши дни, когато руската православна църква отбелязва забележителен юбилей — 1000 години от покръстването на руския народ. Оттук и актуалното значение на този писмен паметник като извор за началото на българо-руските исторически връзки.

ТАКА НАРЕЧЕНОТО ЧЕТВЪРТО СЛОВО НА АТАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ СРЕЩУ АРИАНИТЕ В ПРЕВОД НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

ТАНЯ ЛАЛЕВА

Константиновият превод на словата на Атанасий Александрийски срещу арианите днес е познат по пет преписа от XV в., два от XVI в. и един от XVII в.[1], всички в руска редакция. От тях само Погодиновият и Волоколамският са датирани[2]. Годината на написване на В е отбелязана в приписка след словото за Пасха, на л. 237а от ръкописа: . . . сподоблшемꙋ и мене недостоиного преплꙋти пꙋчинꙋ сїю. лѣта ҂ѕ҃ ц҃ девѧⷮ десѧⷮ седмаго. декеврїос. в' седмы въ ·ѳ· ч҃с нощи. . . Интересно е, че и в двата кодекса стои 6997 г. от сътворението на света, т. е. 1489 г. от н. е. и е посочено името на новгородския архиепископ Генадий. Във В освен това се сочи и поводът за преписването на словата — появата на новата ерес: В то лѣто зде в' пренмѣнитѡⷨ тꙋнеополеѡс'. . . пресщ҃нны архїепискоⷫ генадїе; ѡбнажилъ иⷢ еретичества злодѣнство. . . Засиленият интерес в Новгород от края на XV в. към това Атанасиево произведение има явна практическа насоченост и трябва пряко да се свърже с борбата на официалната християнска църква с възникващите еретически учения.

Изглежда, че достигналите до нас преписи могат да се разделят на две групи, които възхождат към два старобългарски протографа, стоящи в близко родство помежду си. Във всеки случай Погодиновият и Никифотовият препис за разлика от останалите следват, макар и непоследователно, писането с две носовки, на места са по-близки до гръцкия текст[3] и в приписките си сочат правилно годината и индикта на превеждането на словата и годината и индикта на преписването им от черноризец Тудор[4].

---

[1] От XV в. са Синодалният препис, Москва, ГИМ, Син. 20 (у нас С); Волоколамският, Москва, ГБЛ, ф. 113, № 437 (у нас В); Никифотовият, Москва, ГБЛ, Никиф. ф. 199, № 59 (у нас Н); Погодиновият, Ленинград, ГПБ, Пог. № 968; Софийският, Ленинград, ГПБ, Соф. № 1321. От XVI в. са Макариевият препис в царския комплект на Макариевите чети-минеи, Москва, ГИМ, Син. 180 (у нас М) и Соловецкият, Ленинград, ГПБ, Сол. 63. От XVII в. е Синодалният препис, Москва, ГИМ, Син. 112.

[2] За датата в П вж. A. Vaillant. Discours contre les Ariens de saint Athanase. S., 1954, p. 13.

[3] За Погодиновия препис вж. A. Vaillant. Discours contre. . ., p. 15, а за Никифотовия разночетенията към следващия тук текст на четвъртото слово.

[4] Срв. К. Попконстантинов, В. Константинова. Към въпроса за черноризец Тудор и неговата приписка. — Старобългарска литература, 15, 1984, 110—111.

По време на научната си командировка в Москва през 1985 г. можах да работя с четирите намиращи се там преписа от XV и XVI в. на словата срещу арианите — Синодален (С), Волоколамски (В), Никифотов (Н) и Макариев (М). Ограниченото време, с което разполагах, изключваше възможността да обработя по посочените ръкописи и трите останали неиздадени досега слова[5], и налагаше да се спра на едно от тях. Настоящата публикация не може да представлява пряко продължение на работата на френския славист А. Ваян, и то не само поради голямата отдалеченост по време, но и заради различните цели и издателски принципи при представянето на материала, а също и защото Погодиновият препис, който стои в основата на неговото издание, за момента ми беше недостъпен. Това ми даде свободата да се насоча не към второто, а към така нареченото четвърто слово. То всъщност е писмо на Атанасий Александрийски до епископите на Либия и Египет, насочено срещу арианите, и представлява самостоятелно произведение, което в гръцката ръкописна традиция е можело да битува и като първо или четвърто[6] слово срещу арианите, а същинското четвърто слово е ставало пето. Константин Преславски явно взема за основа на своя превод текст, където писмото до двамата епископи е стояло след третото слово, и го превежда като четвърто[7].

В основата на настоящото издание лежи Синодалният препис от XV в., който у Ваян се посочва на второ място и се взема за основен при даване на разночетенията. Стремили сме се да запазим в най-голяма степен особеностите на оригинала. Титлите не се развързват, отразяват се надредните знаци; пропуските или грешките в текста, които книжовникът сам е допълнил и поправил в полето, се дават със звездичка под линия; под линия с арабски цифри са отразени лигатурните начертания, поправките на отделни букви и думи от същия или по-късен, редактиращ книжовник, несвързани пряко с основния текст бележки, намиращи се в полето. Включените в текста библейски цитати са означени с тирета пред редовете и с римски цифри под линия. Към основния текст сме привели разночетения по В, Н и М, като в тях сме включили изцяло лексикалните и словоредните различия, някои от фонетичните, които или спомагат за изясняване на смисъла, или имат среднобългарска основа. В разночетенията са отразени и някои сравнения с гръцкия текст на писмото с оглед уточняване на неясните места и попълване на ограниченото количество, но все пак съществуващи, пропуски, в достигналите до нас късни славянски преписи[8].

Както личи от известната приписка след словата, Константин е един от Методиевите ученици. Той е и сред най-изявените писатели и преводачи в Преславския книжовен център. Поради това сравнението между гръцкия оригинал и старобългарския превод на писмото е интересно и важно за установяване на качеството на превода и особено на следваните при него принципи. Наблюденията потвърждават и допълват вече известните от изследванията върху другите произведения от преводното творчество на Константин факти[9]. Този старобългарски творец на словото, истински ученик на великите си учители, продължава и доразвива Кирило-Методиевата традиция за дословен превод при едновременно адекватно отразяване и на плана на съдържанието, и на плана на израза. Когато гръцкият словоред или синтактична конструкция влиза в противоречие със славянските езикови модели, определено се следва родната езикова структура. Глаголите последователно се явяват с домашната си рекция. Гръцкият родителен самостоятелен редовно се заменя с дателен самостоятелен, например: καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων — и вьсѣмь соущемь зданіⷨє (200б, II, 23—24), ὡς μόνου ὄντος αὐτοῦ — ꙗкоже томоу єдиномоу соущоу (203б, I, 13—14), οὐχ αἵματος ἐκχυθέντος — не кровѣ прольꙗнѣ бывши (210а, II, 6—7). С дателен самостоятелен може да се преведе и гръцката конструкция винителен с инфинитив: καὶ ποικίλας εἶναι τοῦ ἐχθροῦ τὰς μεθοδείας — и пестромь сощемь ремествомь (209б, II, 24—25), μηδόλως εἶναι τὸν λόγον — бьшю не соущоу словеси (206б, II, 7). Членуваният гръцки инфинитив обикновено се предава с отглаголно съществително: τὸ εἶναι — єстованиꙗ (205б, I, 19), τὸ γεγενῆσθαι — бытиꙗ (205б, I, 22). Срещат се обаче и случаи с єже: τὸ μὴ κτίζεσθαι — єже не създати сѧ (206а, II, 9—10). Множественото число на τὰ πάντα се заменя с по-обичайното за старобългарски вьсє.

---

[5] Първото слово е издадено още в 1954 г. от A. Vaillant. Discours contre. . .

[6] А. Горски, К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 2. М., 1959, № 111; A. Vaillant. Discours contre les Ariens. . ., p. 5; А. Милев. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите.“ — Старобългарска литература, 2, 1977, с. 62.

[7] Че това е писмото, а не същинското четвърто слово посочват още Горски и Невоструев (вж. цит. съч), а по-късно и А. Ваян (A. Vaillant. Discours contre . . ., с. 5). Твърдението на А. Милев (цит. съч., с. 62), че гръцкият ръкопис, от който Константин Преславски е превеждал, е отговарял по тип на публикуваният от Мин и не е включвал писмото до епископите, не е в съответствие със съществуващите факти. У Мин гръцкото съответствие на славянското четвърто слово е представено в XXV том, кол. 537—594, под заглавие „Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae“ (вж. Patrologiae graecae. Т. 25, 1857) за разлика от четирите слова, които се намират в XXVI том, кол. 15—525.

[8] Ползуван е посоченият гръцки текст, публикуван от Мин. Трябва да се има предвид, че в някои подробности той вероятно се различава от онзи, който е превеждал Константин Преславски.

Преводачът обикновено превежда дума срещу дума, но не се чувства задължително обвързан с такова правило и понякога на една гръцка дума отговарят две славянски: κρίνεσθαι — соуть (вм. сѫдъ) пріимати (196а, II, 20), δικαίως — по правьдѣ (202а, II, 20), διαφέρουσιν — соуть разно (202б, II, 5), θαυμάζονται — чюдими соуть (210а, II, 10). Много по-рядко се среща обратният случай: σάρκα φορέσας — въплоть сѧ (206а, II, 18), τὴν πτύξιν τοῦ θώρακος αὐτοῦ — оутробоу єго (192а, I, 15).

В определени случаи яснотата на превода се постига чрез промени, засягащи структурата на израза: εἰ γὰρ ταῦτα αὐτον λέγουσιν — аще бо сими наричѧть єго (203а, II, 7—9) οὐδένα ἕτερον εἶναι παρ᾽αὐτόν σημαίνει — никогоже иного кромѣ єго оуказаєтъ (204б, I, 25—11,I), οὐδεμία μοι φροντὶς — никакоже сѧ не пекоутъ (212а, II, 3). Могат да се изпускат единични думи от гръцкия текст, когато това не променя съществено смисъла: τὰ κατά Αρείου γραφέντα — на аріа (195а, I, 3), πάλαι πανταχοῦ καὶ πᾶσιν — издавна. и вьсѣмь (211а, I, 21). Понякога преводът цели не само пряко предаване, но и уточняване на значението: τισὶν ἐπιβουλεύειν — на правовѣрныꙗ въстаꙗти (195б, I, 17—18), τοὺς λόγους — первaꙗ словеса (205а, I, 3). Като изключение се среща и превод, който най-общо би могъл да се нарече синонимичен, понеже в славянския текст вместо дословния превод се явява смислово адекватният му израз: ὅτι περὶ ὧν οὐχ ἴσασι διαβεβαιοῦνται — ꙗко ѡнѣх же не вѣдѧть творѧть (199б, II, 6—7), ἐν τῇ διανοίᾳ — вь срєдьци

---

[9] A. Vaillant. La traduction vieux-slave des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem. — Byzantinoslavica, 4, 1932, 2, 253—302; А. Милев. Старобългарският превод. . ., 63—73.

(207б, I, 24). При това понякога замяната може де бъде метонимична, напр. скотьство (205а, I, 4–5) срещу τὴν ἀλλογίαν.

Както в Кирило-Методиевите преводи и тук на една гръцка дума в зависимост от смисъла ѝ могат да отговарят различни славянски съответствия, но освен това материалът дава основание да предполагаме и целенасочено търсене на синоними както с оглед разширявене на лексикалния фонд, така и за избягване на повторенията в текста. Например ἐγκαλούμενος се превежда с поимы дѣємь (200а, I, 5) и с обличаємь (200а, II, 3), ἐγκαλεῖται с поимы творѧтъ (199б, II, 20); бєс ком'каниѩ (208а, II, 10) и не обєщьноу (208а, II, 19—20) превеждат ἀκοινώνητος (τον); своєго (201а, II, 19) е за ἴδιος, а пр҇иноущиѩ (201а, II, 20) за ἰδία; хоулити обикновено превежда κατηγορέω, но на л. 207а, I, 18 да коудѧть стои срещу κατηγορείτωσαν. Срещат се, разбира се, и обратните случаи — няколко гръцки думи да се превеждат с една славянска. ѿвѣщати например превежда ἀπολογέομαι, ἀποκρίνομαι, εγκαλέω, ꙗвѣ обикновено отговаря на φανερῶς, но понякога и на δῆλος, ἔκδηλος, бъшию е вместо παντελῶς, но като изключение и вместо φανερῶς. Специфично в това отношение е положението на лексемата присносѫщьнъ, която може да превежда гръцкото прилагателно ἀίδιος (вечен), но освен това предава и ἴδιος в особеното му християнско значение.

Трябва да се отбележи, че Константин Преславски разширява значението на някои старобългарски думи, натоварва ги с допълнителен смисъл и по този начин избягва необходимостта от създаване на нови лексикални форми — συνυπάρχειν редовно се заменя с быти или сѫщи- и е напълно възможно єдиноначалиє, єдиноначальнъ все още да не са съществували; εὔνοια (в значение преданост) се превежда с моужьство (200а, II, 4). В различни насоки може да се разшири значението на мощи, срв. хотѧть да своѩ и паче могоуть неже вьсѣ (196а, II, 1—2) срещу θέλουσι τά ἑαυτῶν ὑπερ πάντων ἰσχύειν; и извѣстно не можєть с҃нъ ѡ҃ца (202а, I, 6—8) за οὔτε . . . καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ υἱός τον Πατέρα.

В старобългарския текст се срещат някои нехарактерни преводни съответствия, например: лѫка (206б, II, 24) -ἡ τέχνη, прѣнырєниє (206б, II, 25) — το σόφισμα, зазорь (206б, I, 12) — ἡ κατάγνωσις, обложєниє (209а, I, 16) — ἡ περιβολή, съвращєнъ (192б, I, II) — τραπῶν, разлагати (193б, II, 19) — διακρίνω, скотовати сѧ (199а, II, 4) — ἀπολογέομαι. Появяват се и лексикални форми, непознати на класическите старобългарски паметници и неотразени в речника на Срезневски[10], например ѿдратєлє (211а, II, 1) за гр. σχισματικοί, вѣзвѣщати, В., Н. възвѣщати (190б, II, 21) за ἀνδραποδίσασθαι, ротєниє (211а, I, 1) за ἡ συνωμοσία.

Повечето очевидни грешки в текста несъмнено се дължат на преписвачите. Тук влизат: соуть, но Н. сѫ̂, вм. сѫдъ, самосатѣниноу, Н. самосатѣнїоу, вм. τῷ Σαμοσατεῖ; замяната на мн. ч. с ед. ч. на л. 195а, I, 22, където род. ед. ч. ѡ҃ца замества τῶν πατέρων и на л. 203б, II, 15 — зданїє, за τὰ κτίσματα, като сказуемото пази множественото си число; несъгласуването между определяемо и определение на л. 194а, II, 17 — ѿ то держащиⷯ арієвоу, срещу τῶν τὰ 'Αρείου φρονούντων.

---

[10] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб. 1893—1903.

Откроява се известно предпочитание към наречия на -ь като облишь (199а, I, 17, 205б, II, 10), погодь (206б, II, 10), което е без съответствия в класическите старобългарски паметници и не е отразено в речника на Срезневски, правь (191б, I, 16, 202а, II, 21).

Една от отличителните черти на Константин Преславски като преводач е стремежът му в най-голяма степен да запази смисъла на изходния текст при възможното максимално следване на формалните му особености, а също така и да пренесе в превода художествените качества на оригинала. Вътрешният му усет за красота и изящество на израза понякога довежда дори до създаване на езикови фигури, несъществуващи в гръцкия материал (при пълно запазване на смисъла), чрез което се постига резултат не само художествено адекватен, но на места и превъзхождащ първообраза. Така например на л. 209а, II, 18—19 се запазва етимологичната фигура — льстѧщє и льстими срещу πλανῶντες καὶ πλανώμενοι в гр., но на л. 198б, I, 5—7 тя се намира само в старобългарския текст — єпⷭпьство находѧть. в' нєходѧщѧ имь. цр҇кви, за τὴν ἐπισκοπὴν ἐπιβαίνωσι ταῖς μὴ προσηκούσαις αὐτοῖς ἐκκλησίαις. Еднотипни случаи се наблюдават и в първото слово срещу арианите, издадено от Ваян — словєсє бєсловєсно имѧть и вопрошєниє, срещу λόγον ἄλογον ἔχουσιν καὶ τὴν ἐρώτησιν[11]; и бєсточєнъ бѣ источьникъ, срещу καὶ ἄγονος ἦν ἡ πηγή[12], т. е. без пряко гръцко съответствие. Ясно е, че не става въпрос за случайност, а за съзнателно търсена художественост на формата.

Направеният кратък анализ на особеностите на Константиновия превод на т. нар. четвърто слово против арианите няма претенции за изчерпателност[13]. Той обаче посочва необходимостта от основно проучване върху поголям материал на преводното наследство на Константин Преславски с оглед цялостното му разкриване като преводач — творец на художественото слово.

---

[11] А. Милев. Цит. съч., с. 67.

[12] A. Vaillant. Discours contre . . ., p. 66, разночетене 11.

[13] Някои непосочени тук преводни съответствия вж. у А. Горски, К. Невоструев. Цит. съч., № 111.

190а

Стг҃о Афасьꙗ на а-
рыаны . слово д҃
Все жс єлико г҃ь нш҃ь
и сп҃съ і҃с х҃съ . ꙗко
Лоука написалъ є҃ . съ
творилъ же и оучил[1].
в'наше досѧ-
жить сп҃сеніє . при-
де бо ꙗко їѡан'нъ
— рече не да сꙋдить
— мирови . нъ[2] спсе-
— нъ боудет весь миръ
— имъ[I] . єсть же съ
всѣми и семоу сѧ
чоудити бл҃гти є҃
ꙗко и ѡ борющи исѧ
с нами . не премо-
лчалъ єсть но и* пре-
рече . да єгда то в'се
придеть ѡбрѧще-
м' сѧ оутвержены**
имоуше . ѿ оучені-
— ꙗ єго глющіа . в'ста-
— ноут лживїи прр҃ци

— и лживїи х҃ве . и дадꙋт
— знаменїа велика и
— чюдеса . ꙗко прель-
— стити аще мощно
— єсть избранны[II] . єсе[3]
пререкохомъ вамь[4]
вложенаꙗ бо в насъ
оученїа . и дарованїа
ѧже ѿ него*** и паче
ч҃лка соут . небеска
бо житїа ѡбразъ . и
сила на бѣсныа . въ-
сн҃еніє же . и єже вы-
ше всѧкаго дара и и-
зрѧдиѣе же разꙋ-
мъ иже ѡ ѻ҃ци . и са-
мого словесе . и да-
ръ д҃ха ст҃аго . оумъ
же ч҃лчкыи . прилѣ-
жно на злое належит
но и сꙋпериикь на-
шь дїаволъ . зави-
дѧ ѡ толицѣ бл҃гы
— бывши намъ . ѡбь-
— ходить хотѧ исхы-

---

* зѣло ; ** ȣ ; *** многа

Йо. III. 17 ; II. Мат. XXIV. 24, 25.

[1] чи е лигатура ; [2] друга ръка изписва надредното да ; [3] єсе е написано с друго мастило.

190б

—тити[I] всѧꙗ в’ насъ
словесемь . того
дѣл’ма . ꙗкоже сво-
ꙗ сосоуды оученїа за-
печатлѣваꙗ в насъ
прѣречєнїемь гл҃а-
—ше г҃ь . блюдѣⷭте
—да не прельстить
—васъ никтоже . мь-
—ноѕи бо приидоуⷮ въ
—имѧ мое . гл҃ще а-
—зъ есмь . и времѧ
—приближи сѧ . и
—мнѡгы прел’стѧ-
—ть . не ходите въ
—слѣдъ и[II] . ⁖ Вели-
кь даръ далъ ест
намь слово . ꙗко
да и[1] прелщаем сѧ . ви-
димыими[2] . но и
паче аще и прикро-
вена соуⷮ . расмотри-[3]
ти бл҃годѣтїю дⷹ-
ховною . занеже
весь есть ненави-
димь . изобрѣтни-
кь злобы . и вели-
кыи бѣсъ дїꙗволъ
точїю же ꙗвлѧеⷨь[4]
врежен ъ бываеть*
ꙗкоже ѕмїа . и ѕ-
мїи ꙗкоже левъ и-
ща . кого похласти-
ть . и пожреть.
того дѣлма еже
есть самъ . таиⷮ
и съкрываеть
любимымъ же всѣ-
ми именемь . ли-
чить сѧ лоукавы-
и да прельстивъ
привидѣнїемь.
то оуже прельще-
ныи своими юѕа-
ми свѧжеть . и ꙗ-
коже нѣкто вѣ-
звѣщати хотѧ
щоужа отрокы.
ѿшедъшемъ ро-
дителемъ . личи-

---

* всими

[I] I. Петр. V. 8; [II] Лук. XXI. 8

[1] и е написано от друга ръка; [2] последното и е задраскано с червено; [3] тр е лигатура; [4] мь е лигатура.

191a

ть сѧ лицемь и . и любѧща сн҃ы прельстить . и к томоу ѿведъ и далече погоубить . в тоиже ѡбразъ и злыи бѣсъ . и лоукавыи дїаволъ . не имѣ[1] ꙗже самъ дерзновенїа . вѣды же рачение . еже ко истинѣ чл҃къ . личить симь . привидѣнїемь . свои же ѣдъ влагаеть . хожьшиимь[2] в слѣдъ его . † Тако же . ї евоу прѣльстилъ есть . не своа гл҃ѧ . но личѧ сѧ бж҃їими словесы . оумь же и ѡстроуѧ . тако и женоу їѡвовꙋ . пооустивъ . оуглавь ю личити сѧ мꙋжелюбїемь . наоучив же хоулити б҃а тако льстивыи ругаеть сѧ чл҃комъ при[3]видѣнми . оукрадаꙗ . и оульщаꙗ . когождо в' свои ровь злобы . Пакы же прьваго чл҃ка адама прелстивъ . и[4] мнѣ[5]вь тѣмь . по роукоу имѣти всѣ скакаше величаꙗ сѧ и гл҃ѧ . — вселе— нꙋю всю приимоу — роукою ꙗкоже гнѣ[5]— здо . и ꙗкоже ѡ— ставленаꙗ възмꙋ — и нѣ иже мене оубѣ— жить . или про— тивитъ ми сѧ . егда же гь приде . и искоушенїа прїатъ врагь . чл҃чкаго строенїа его не могы

I. Исай, X. 14

1 мѣ е лигатура; 2 шн е лигатура; 3 пр е лигатура; 4 н е допълнено от друга ръка; 5 нѣ е лигатура.

191б

прѣльстити блю-
домоую и̔мь плоть .
тѡгда оӱбо . пъваꙗ-
и прїати всю вселе-
нꙋю . то оу̇же ѿ то-
го и̓ того дѣл’ма . и̓
дѣтьми играемь
єсть . . ꙗкоже пти-
— ца величавы . дѣ-
— тище бо младо . въ
— ꙗзвинѣ аспидъ .
— въложивь роукоу[I]
роугаеть сѧ прелъ-
стившоуоумоу єӱ-
гоу . и вси вѣроую-
щеи вь г҃ь правь . по-
пирають рекшаго
— поставлю престо-
— лъ свои верхоу ѡ-
— блакь . и влѣзоу
— и боудоу подобенъ
вышнемоу*[II] . с̔нце
оу̔бо тъ̏ страже-
ть стоу̔до̄мь . о-
баче же аще смѣⷮе

бестоудныи личи-
ти сѧ . но̏ знаемь єⷭ҃
и̓ нн҃ѣ ѡкаанныи
носѧщїими знаме-
нїе на челѣ . и лю**-
ше[1] ѿвращем єⷭ҃
оу̑дроученъ и посра-
мле̄нъ . а̄ще бо ни[2]
ꙗкоже ѕмїи плѣ-
жавъ . аггла̽ свѣтла
но не на событїе бꙋ-
деть емоу личенїе.
наоучені бо єсмь . ꙗ̔-
— ко аще и агг҃лъ наⷨь[3]
— бл҃говѣстоуеть съ
— нб҃се . кромѣ*** еже
— прꙗ̈хомь . прокла҃ⷮ
— тъ̏ боуди[III] . а̇ще ли же
пакы свою лжю съ-
крыеть . и̔ личитьⷭ҃
и̔̄стинноу оу̔̄стнами
гⷭ҃лати . но̏ не разоумѣ-
юще . смышленїꙗ
его . можемь гл҃ати
реченнаа дхоⷨъ на нъ[4]

---

* бышнаа̇го ; ** и лꙋчше ; *** не̽

[I] Исай, XI. 8 своб. ; [II] Исай, XIV. 13, 14 своб. ; [III] Галат. 1. 8.

[1] ш е поправено на щ ; [2] нѣ е лигатура ; [3] мь е лигатура ; [4] нъ е допълнено от друга ръка.

192a

— грѣшникови же рє
— б҃ъ . по что ты повѣ-
— даєши ѡправданїа
— моа[I] . и не красна п҃ѣ
въ оустѣ грѣшни-
ка не бо но и[1] стинꙋ
г҃ла . нѣ достовѣ-
ренъ лоукавыи . и се
показаша намъ кнї-
гы . сповѣдающе лу-[2]
кавьство его . в по-
родѣ еже къ ев'вѣ
ѡбличаше же его г҃ь
первое на горѣ . поп-
равъ оутробоу его
и показаꙗ его . кто
есть дїаволъ . и ѡ-
бличаѧ . ꙗко нѣ ни-
ктоже ѿ сты . но са-
тана есть . искоу-
— шаꙗ и г҃лѧ . иди за
— мною сатана . пи-
— сано бо есть . г҃ви
— б҃ꙋ твоемоу покло-
— ниши сѧ . и томоу

— единомоу послоу-
— жиши[II] . и егда въ-
пїюще из гробь . онѣ-
мелъ есть бѣсы . бѣ
же истина г҃лемое
ими . и не лгаахоу то-
гда г҃люще . ꙗко ты
еси с҃нъ б҃жїи . и сты-
и б҃жїи . но не хотѣ-
ша исчтыми оусты
да бы истина изла-
зила . паче же тѣ-
ми . да не рекши тѣ-
мь примѣсивше[3]
— своѧ волѧ злобы вьсѣ-
— ють спащемь чл҃ко[III]
того дѣлма и самъ .
не хотѧще . да то
быша г҃лали . и нань[4]
не велѧ тѣ послоу-
шати . собою запо-
— вѣдаше г҃лѧ . блю-
— дѣте сѧ ѿ лживы
— пр҃ркь : иже идоу
— к вамь . въ ѡдежи

I. Пс. XL. IX. 16; II. Мат. IV, 10; III. Мат. XIII. 25 своб.

[1] и е допълнено от друга ръка; [2] лу е лигатура; [3] не е лигатура; [4] мь е лигатура.

192б

— ѡв’чи . оутриоудоу-
— же . соуⷮ вълъци хыщь-
— ници[I] . ст҃ыми же
— ап҃лы . не всѧкомоу
— д҃хоу вѣроу имѣте[II]
тако бо естъ* проти-
внаго дѣиства. та-
ци[1] же и с ними . ерети-
честїи сꙋть . оц҃а бо
кажа своего . оумы-
шленїꙗ имоущи . съ-
вращен’наго . испер-
ва и бывша ч҃лкооубї-
ица . и лжива дїꙗво-
ла . и стыдѧщи сѧ
ненавистное имѧ еⷢ҇[2]
износити . личить
сѧ добрыимь . и па-
че всѧкого . именеⷨь[3]
сп҃совымь . въ сло-
весе же книжны ѡ-
блачить сѫ . и гл҃еⷮ ть-
же словеса . крадеть
же истіннаго разоу-
ма и по томъ оумы-

шленїе свое еже тво-[4]
рила . ꙗкоже нѣко
єю лестїю покрывь-
ши . ч҃лкооубїица
и та бываеть . блоу-
дѧⷨщїи . аще ли тѣ ѿ[5]
коудоу маркиѡнꙋ . и
манїхеꙋ еуⷢ҇лїе . ѿме-
щⷲоума сѧ и закона ѿ
ветьхы бо новаꙗ. и
новыми вет’х҃аꙗ свѣ-
дѣтельствоують .
ѿметающе бо сѧ си
како исповѣдаⷮ ꙗко
ѿ ни . паоулъ бо ап҃лъ
— еуаглїа бⷷы . егоже
— прⷣеповѣдалъ есть
— пр҃ркы своими . въ
— книга ст҃ы[III] . г҃ь же са-
— мь гл҃аше . испытаи-
— те книгы . ꙗко ти сꙋⷮ
— послоушествоующꙋ
— ѡ мнѣ[IV] . како оубо и-
сповѣдѧть г҃а . не прѣ-
дьпытающе книгь

---

* ѡбразꙋ

[I] Мат. VII. 15; [II] I. Йоан, IV. I; [III] Рим. I. 2; [IV] Йо. V. 39

[1] ц е поправено от и; [2] єгѡ е допълнено с друго мастило; [3] мь е лигатура; [4] тв е лигатура; [5] тѣ и ѿ са написани с друго мастило.

— єго же напнсалъ єсть
— мѡѵсі и пр҇рци[I] . то-
го ѡбрѣсти глю҇т
оучици . что же и
садоукеемь законъ
не прїюмлющемь
пр҇ркы . давыи зако-
нъ б҇ъ . самъ ѡбѣ-
щалъ єсть . и пр҇ркы
в законѣ възвигнꙋ-
ти . ꙗко томоу г҇ви
закона же и пр҇ркъ сꙋ-
ща . и ѿмещоущаго
сѧ єдинаго ѿ си . не и-
ли дрꙋгаго ѿмета-
ти сѧ . что же и жи-
домь ветхыꙗ кни-
гы . не разоумѣвши-
мь чаемаго г҇а ѿ ни
— аще бо быша вѣроу-
— али . пїсанїю мѡи-
— сеѡвоу . вѣровали
— быша словесемь г҇ни-
— мь . ѡ мнѣ бо рече
— тъ напісалъ єсть[II].

чесомоу же соу҇т . и са-
мосатѣниноу[1] слове-
са книжнаꙗ . ѿме-
тающоу сѧ словеси
б҇жїю оумоу . и ѡт ѻ-
бои . ветхы же и но-
вы б҇жїи книгь . ꙗ-
влꙗема . и оуказае-
ма . плотьска прї-
шествїꙗ словеси
чесомоу же арїаноⷨь[2]
книгы, и по что
же ѿ ни сами глю҇т
ч҇лци . зданїе глю-
ще соуща б҇жїꙗго
словесе . и ꙗко же
— єлини . слоужаще
— твари . паче създа-
— вшаго б҇а[III] . Проти-
воу бо своего нечтї-
ꙗ оумышленїꙗ . ко-
гождо и єреси . ни-
коеꙗ же ѿбьщины
имать съ книгами
и то вѣдѧ . и старѣи-

[I] Йо. I. 45 своб.; [II] Йо. V. 46 (своб.); [III] Рим. I. 25

[1] ѣ е поправено от а с друго мастило; [2] мь е лигатура.

193б

шины[1] и . ꙗко вель-
ми . паче же соуть ве-
сма* противны . про-
тива мысли коꙗдо
за прѣльщенїꙗ же
дѣлма гроубы . та-
ци же соеть . ѻ ни-
хже в' притча писа-
— но есть . незлоби-
— вый всѧкомоу сло-
— веси вѣроу емлеть I
личить сѧ поѹчати
и глати рѣчи . ꙗко
же ѡць и . дїаволъ
да рѣчьми . мними
боудоу . правоую мы-
сль имѣти . и к'то-
моу оуглють ѡка-
ан'ныꙗ чакы кромѣ[2]
книгь . смышлѧти
тѣм же каꙗждо
ѿ ересии . тако ли-
ча[3] сѧ дїаволъ . бесѣ-
ды вложилъ есть па-
тныꙗ л'сти . ѻ си бо

гъ рече . приде гла
коеждоꙗ[4] . азь есмь
хс . и оу мене исти-
на есть . и всѣмь .
ѡсобь и вкоупѣ съ-
творилъ есть л'гати
ѡбажникь . и еже
славнѣе . ꙗко вса
ереси на сѧ рать де-
ржать . ѿ них же
зло каꙗждо дѣломъ
створила . сълганї-
емь точїю . к себѣ
свѧзаны соу . едина-
го бо имоуть ѡца
всѣꙗвшаго въ всѣ
лжоу . вѣрень[5] иже
и оучикь еуалїевь . и-
мѣꙗ даръ . разлага-
— ти дховнаꙗ . и на
— камыцѣ създалъ е
— вѣры хлѣвиноу II . сто-
ить твердь . и недви-
жимъ пребываꙗ ѿ
лести и . грабыи же

---

* велми

I. Прит. XIV. 15; II. Мат. VII. 24 своб.

[1] ны е неправилно повторено и после задраскано; [2] мѣ е лигатура; [3] ч и а са свързани с чертица; [4] ꙗ е поправено на ю; [5] вѣ е лигатура.

194а

ꙗко жє рєко̽ и̔ нє твєрдо и̇́зоучєнъ таковыи гл҃ємы̽ точїю сматрѧꙗ . а̇бїє кознєми тѣ̽ ѿвлѧ[1]чєнъ бываєть того дѣл’ма . добро єⷭ҃ и потрѣбно молити сѧ . прїимати дары разлаганїꙗ дȣховь . да кождо вѣсть . по прѣщєнїю Їѡ̑анновоу . кыи̽ єсть ѿмєтати . кои̽ жє прїимати ꙗко жє другы . и̇ тоꙗ жє вѣры соуща . мнѡ́го оу̏бо всѧкь напїшєть . а̇щє хо́щєⷮ о́ си̽ пытати . мно́го бо̀ . и пєстро . нєчєстїє єрєси . и̇ зло̀оу̇мїє ꙗвитьⷭ҃ и̔ люто ѕѣло льстѧщи̽ лоукавьство . но̀ є́льма жє бж҃їꙗ книгы . доблєнѣиша со̔уⷮ всєго . того дѣлма хотѧщимъ мнѡ́гаꙗ ѻ ни̽ съвѣдити . повѣщавь[2] читати бж҃їꙗ словєса . самь єжє на о̔у́спѣ̽ пот’ща̽ сѧ оуказати . тѣм’жє пачє и с́ицє напїса̽ . Слыша̽ въ страна̽ си̽ живы . братїꙗ бо приснаꙗ . и̇ правыꙗ вѣры сȣщє повѣдашє . ꙗко нѣцїи съшєдъщє сѧ . ѿ то дєржащи̽ арїєвоу . рєкши написаша ѡ̇ вѣрѣ . и Х҃о́тѧⷮ поустити к ваⷨ да по̂пишєтє . а̇щє ли гл҃ѧи противоу съ зємли поущєнъ боудєть . и̔ єⷭ҃ппоьⷨ бо си̽ странъ . и̇жѐ

---

[1] ѧ е поправено от є с друго мастило; [2] ь е поправен на ъ с друго мастило.

194б

ноужоу творнтн начннаюⷮ . сїмн же оубо ѡбразъ пнсанынхъ ꙗвѣ бывають[1] . напнсоущен бо тако . ꙗко да конець кннгь нⷯ ѡземьство . н нны мꙋкы нмать . что оубо боудоуⷮ таковын . не чюжн лн ѿ хрꙵстїꙗнъ . дїꙗволоу же н бѣсъ его дрꙋѕн . паче же ꙗко бг҃очьстнваго цѣсарѧ коⷭнтанта[2] . чл҃колюбча сꙋща . кромѣ волѧ его . звѧгоуть нх'же хотѧть самн не бо нъ н се творѧⷮ съ мнѡгою лестїю . двоего же сего дѣлма паче . ꙗко же мн сѧ ꙗвлѧеть . еднного оубо да н ваⷨь[3]

поⷣпнсавшемь мнѣтн въчноуⷮ оуставлѧтн . арїево же злооумїе . тантн же сѧ самѣмь . ꙗко не держащемь . арїевоу . дрꙋгаго же да сн пнсоуще . тантн пакы м'нѣтн въчноуⷮ . бьвшн съборъ в ннкен . нзложеноую в немь на арїанскоую ересь вѣроу . нъ н се паче ѡблнчаеть нⷯ злооумїе.

н зловѣрїе . аще бо быша прѧмо вѣровалн . доволнн быша былн . нзложеноую вѣроу в нїкен . всѣмь вселеньскыⷨь[3] съборомь . н аще мнѣ[4]лн быша самн оугажаемн . н без оума нарнчемн арїане.

---

[1] ю е поправено от ѥ; [2] с е допълнено с друго мастило; [3] мь е лигатура; [4] нѣ е лигатура.

подобало бы имь[1] . не тьщати сѧ измѣнати на аріа . да не ꙗкоже на нь . или оуставлена на ѡного написана нинѣ же того не творѧть . но ꙗкоже сами сѹщ аріи . за сѧ подвизають сѧ . смотрї[2] же . ꙗко не истины дѣлама пекоуть сѧ . но в'се за арыанскыꙗ дѣлама ереси . и глють и дѣють . смѣюще ибо хѹлити . оуставленаа добрѣ и начинающе ибо хоулити . оуставленаꙗ добрѣ и начинающе[3] писати . ино кромѣ тѣ . что ино творѧ . не хоулѧть ли ѡца . стоꙗть же по ереси . по ней же ѡни быша же изрекоша не бо но . и нинѣ их'же

пишоуть не пекоуще сѧ истины дѣл'ма . пишоут ꙗкоже первѣе рекох не точїю роугающе сѧ . и то ремество творѧще на прелесть члкомь да слющемь посыланїа . слоухы[4] людеи оупразнѧть прїбытокъ же ство[5]рѧть еже похоуленомь бывати . и таꙗше сѧ ꙗкоже нечествѹ[6]юще . да имоут врѣмѧ простирати ересь . ꙗкоже . гагреноу имоущоу вез'де жированїꙗ .

Все оубо движоут и матоуть . и тако не доволни соут своими . по вса бо лѣта ꙗкоже напїсающе и завѣты сходѧще сѧ и сами . творѧть сѧ ꙗко и по[7] вѣрѣ.

---

[1] ло, бы и и са написани с друго мастило върху изтрит текст; [2] тр е лигатура; [3] от ибо дотук е задраскано с червено; [4] х е поправено от г; [5] ъ е добавено с друго мастило; [6] тв е лигатура; [7] по е задраскано с червено.

писати . да и҆ ѡ҆ семь
смѣхь паче и стоудъ
. прїимоуⷮ . ꙗ҆ко не инѣмѣ
но̏ съ́бою сами своꙗ҆ и-
змѣщоуⷮ . а҆̀ще бо бы-
ша повели[I] . первыи-
ми и҆мїже писовахꙋ .
не быша второе писа-
ли . нї паки то ѡста-
вивше сї быша писа-
ли . е҆́же всꙗко ѡ҆ семъ
. поучивше сꙗ . паки
измѣнаⷮ . ег'да нѣко-
лико врѣмꙗ и-
зминеть . и҆ начато-
кь прїимоуть по ѡ҆-
бычаю . на правовѣ-
рныꙗ . въстаꙗти . то-
гда бо е́г'да въстанꙋ-
ть . тогда паче тво-
рꙗть ѡ҆ вѣрѣ писати
да иакоже пилать оу-
мылъ е҆ роуцѣ . та-
ко же и си пишоуще .
оубїють бл҃говѣроу-

ющи въ х҃а . да ꙗко-
же ѡ҆ вѣрѣ оуставлꙗ-
юще . ꙗко и мними
боудоуⷮ . ꙗкоже мно-
гажды рекох҃ъ оу-
бѣжати зловѣрїꙗ.
винноу . но̏ ни оутаи-
ти сꙗ . ни оубѣжати
възмогоуⷮ . дон'деже
бо̀ себѣ дѣл'ма —
вѣщавають . се-
бѣ присно клеветни-
ци бывають . и в'пра-
вдоу же не бо ѿвѣща-
ють . ѡбличающимь
и . но̏ сами себе ꙗко
же х҃отꙗть оугають .
когда оубо повин'но
сохдившоу себѣ . ѿпꙋ-
щенїе бываеть вины
того бо дѣл'ма присно
пишоуⷮ . и присно сво-
ꙗ потварꙗюще . безвѣ-
стноу и҆моуⷮ вѣроу .
паче же ꙗвѣ имоуть .

[I] е е поправено на ѣ с друго мастило.

196a

невѣрїе . и злооумїе Се бо м'нꙗ въ правдоу стражоуть . за неже бо ѿ истины ѿстоупьше . и хотѧще оустроити . напїсаноую вѣроу добрѣ в нїкеи . възлюбиша по писаномꙋ — двизати ногы своꙗ[1] того дѣл'ма . и си . ꙗкоже древленїи їерлм оутрꙋ[1]диша сѧ . и троужають сѧ въ прѣлаганїꙗ ино инако же пишоуще точїю да врѣмена прїѡбрѣтають . и прѣбоу хрторатнїци . члкы льстѧще . Кто оубо иже сѧ паче печеть за истиноу . иже сътерпит и оуже . к'то пишоуща и не ѿвратить сѧ по правдѣ . к'то не зазрить дерзости и . мало бо соуще чис'менемь . Хотѧть да сво и паче могоуть неже всѣ . Събранїꙗ же и . въ юглѣ бывающа . и зазорна соуща . хотѧще держати . ноудѧть сѧ разсыповати и ѡстрꙋꙗти . вселен'скыи бывше нелестны и чистыи съборъ . и члци да быша побарали . по хрторатнѣи и[2] ереси . поставленѣ рекьше еппи . ѿ еусевїевы чѧди . дерзаю оуставлѧти ѡ вѣрѣ и соуще дол'жни . ꙗкоже повиннѣ соуть прїимати соудити ꙗкоже каиꙗфина чѧдь начинають . и ти хотѧще да вѣрна бьваю фалїꙗ . не вѣдѧще

---

[1] Йерем. XIV. 10 своб.

[1] тр е лигатура;

[2] и е написано от друга ръка.

196б

ӥ никако же вѣроуюⷮ . то бо не вѣсь . ꙗко . за неистовьства арїє̔ва секоундъ бо пен'таполитинъ и̇зве.ржєнъ и̇ древлє мнѡ́гажды . прїꙗтъ быⷭ҇ и̔ми . поставлєнї быша . гєѡргь сы̏ ин̄ѣ в лаѡдїкїи . и̔ лє̔ѡнтъ изрѣзаникь . и пре̓ди того стефанъ . и̓ фєѡдоръ ижѐ в раклїи . не бо но̏ и пєрвѣє и̇ и̔зъ поповьства и̇звєржєнї . послѣдъ же за зловѣ̀рїꙗ ра́ди нарєчени быша єпⷭ҇пи ӧурсакь же и̇ оӱалъ ꙗже и̔за перва ꙗкоже ю̓ноши . ѿ арїꙗна оӱчена быста . акакь же и патрофилъ . и̔ паркисъ . дерзиꙵ въ всѧко зловѣ̏рїи тибо и в' велицѣмь бы. вшїимь съборѣ . въ срѣдьци извръⷤ ни быша . Є̓оустафеи̇ же ин̄ѣ в севастїи . неоудоксъ и василъ . поглаголници соуще зловѣ̀рїꙗ . на то поставленї быша . ѡ̔ ин̄ѣш̄иѣхь бо . кепропѣ[1] и̓ нарєчемаго а̓оӱксента . и єпиктита лицемѣрѣ . каꙗ потрє̔ба и г̄ати . ꙗ̓вѣ всѣмь соущоу . како и кыиⷯ дѣлма винъ . и ѿ кынхь врагь . и си поставленї быша . въз̑вигноути ѡ̔бажєнїꙗ . сътворенаꙗ на правовѣрныꙗ єпископы . ꙗко и̔ си̏а в дале соуще . ѡсмь десѧть станиць .

---

[1] първото п е поправено на к.

и незнаеми людми ѡбаче за зловѣрїꙗ. ра . собѣ при*ша мѧ епископле . того ради . геѡргѣ нѣкого . наим'ше ѿ каппадокїа . хотѧть послати к вамъ . но ни ѡ сем' же нї едино же слово . рекши въ страна сихь . ꙗко ѿиноудь нѣ хртїанъ . но паче коумирьскаꙗ подражилъ ест . и ѡбразомь есть . ꙗко и коудрема[1]. тѣмже и такого его соуща приаша да ѡбидѧть . да грабѧть . и да оубивати възмогоу . о томь бо паче изоучилъ сѧ есть . и ѿиноудь не вѣсть что есть вѣра хва. — — — — — —

ѡнї оубо така оумышлають на истиноу вола же и ꙗвѣ есть . всѣмь и мнѡга же ꙗко плежеве начинаю испълазати . и таити сѧ ꙗкоже хрторатници . того дѣл'ма молю не боуди прѣлщенъ никто же ѿ васъ . никто же ѿ васъ не боуди въсхыщень . но паче . ꙗко жидовьскомоу зловѣрїю . на хвоу вѣроу възлазѧщоу . вси ревноуите по гн . и дер'жа коꙗждо . вѣроу юже ѿ ць ꙗже и съшеше сѧ в никеи въспомѧ** написавше . не послоушаите начинающи потваратї ю . аще бо и словеса ѿ книгъ написоваꙗть . не послоушаите пишоущи . аще и словеса пра-

---

* твори.; ** нꙋща

[1] ма е допълнително с друго мастило.

197б

выѩ вѣры[1] вѣщають и тако не послоушаите гл҃щи не бо гл҃юⷮ правымь оумомь . но ꙗкоже ѡдежа носѧще оутеюдоу арїевоу держать ꙗкоже старѣишина вⷯсѣ, ереси дїаволъ . не бо но и тѣ . гл҃аше ѿ книгь . ѻнѣмлень же бы сп҃сомь . аще бо иⷯ'же гл҃аше . съмышлѧлъ . не бы спалъ съ не҃бесъ . нн҃ѣ же мыслїю спадъ личит сѧ словесы лоукавыми . мнѡгажды и елиньскымь хытрословесїемь . и премоудростїю иⷯ . покоушает[2] сѧ прѣл'щати злых аще ѹбо[3] быша была правовѣрными пишемаꙗ . ꙗкоже быша великымь . и исповѣ-

диикомь ѻсїеⷨь[4] и максыминомь . ѿ галлїа . и бывшиимь . по семь . и анфилогїемь . и еоустафїемь въсточникь има . или ноулемь . и ливеремь еп҃пкоума роумьскыма . или кѹрьꙗкомь . моусїнскыⷨь[4] или постоумь . и аристемь . неладьскыма еп҃пома . или селивестромь . и протогеномь . дакынскыⷨь.[4] и леѡнтомь . и еоупсїхїемь . капподокынскома . еп҃пома . или келїꙗномь и афрікынскымь . или еоусторгїемь . италиискыимь . или капитономь . сикелиискымь. или мрїемь* . їер҃лмскыⷨь[4] или александромь . кон'стан'тина града . или

---

* макарїеⷨ

[1] вѣры е неправилно повторено и задраскано; [2] оу е лигатура; [3] о е допълнено с друго мастило; [4] мь е лигатура.

198а

педеротомь . и̇ракь-
лїискыимь . и҅лѝ вели-
кыими . мелетемь
и́ василемь . и лог’ги-
аномь . соущи҅имь съ
ними . ѿ арменїꙗ
и пон’та . или лоуппо-
мь и҅ а҅мьфиѡномь[1]
ѿ киликїа . илѝ . иꙗ-
ковомь . и̇ соущїи-
мь с’нимь . ѿ межѧ
рѣкоу и҅ли̓ нашиⷨь[1]
великымь а̇лекса-
ндромь и҅ тоже̂ вѣ-
рни кыи̽ не бы ниче-
соже зазрѣти в’пи-
шемыхь бе̓[2] льсти
бо̀ и прость . апⷭльскⷨ
х҃ь моужь ѡбразъ еⷭ
н̏ъ за наꙗты̽ дѣлма
прѣти по є̇реси и̽ сꙋ-
ть пишемаꙗ . по
с҃тѣи жѐ притчи
— слове́са неч’тивы̽
— соⷮу льстива[I] . и҅ ꙋста

нечтивы̽ ѿвѣщава-
— ють злаꙗ̀[II] и҅ ѡ҅кре-
— млають неч’тивїи
лс’ти[III] . бдѣти до-
стоить ꙗкоже
рече г҃ь братїꙗ . итре-
звите сѧ . є̇гда ка-
ꙗ прелесть боуде-
ть х҃итросло́весїе-
мь . и҅ лоукавьство-
мь . и и҅менемь нѣ-
к’то прїидеть гл҃ѧ-
ꙗко и̓ а҅зъ хⷭа пропо-
вѣдаю . и҅ не по мно́-
ѕѣ а҅н’тихⷭстосъ
ꙗвить сѧ . ан’ти-
хⷭрти же сѝ . єликѻ
за неистовьства
арїева грѧдоуть къ
вамь . что̏ бо недо-
ста́еть вамъ . да
к’то из вьноу прїи-
деть к вамь . или̏
что̏ требоують .
ц҃ркви е̇гӱпетьскыа҅

[I] Прит. XII. 6 своб.; [II] Прит. XV. 28 своб.; [III] Прит. XII. 5 своб.

[1] мь е лигатура; [2] След з друга ръка е добавила о.

и ливїнтскыѩ[1] . и а-
лексан'дрескыѩ . да
в'древа мѣсто и бре-
менъ дѣло творѧ-
ще еп҃пьство нахо-
дѧть . в' неходѧща
имь ц҃ркви . к'то
не вѣсть . к'то не
видить бѣлъ . ѩко
си всѧ творѧть . за
стоѩнїа бл҃гыѩ вѣ-
ры . тѣмьже аще
ако и оуродѧть сѧ
аще и больша тре-
сны фасенхь привѧ-
жоуть себѣ . и рашир-
рѧт сѧ вѣщаими .
и великь гласъ прї-
имоуть . не досто-
ить вѣры имь има-
ти . не бесѣда бо
но оумь . и бл҃гоче-
стное жїтїе . съ-
ставлѧеть вѣрна-
го того дѣлма са-

доукеи и иродїани
а и законъ въ оустѣ-
х҃ь имоуще . посра-
млени быша сп҃со-
— мь . слышав'ше блю-
— дите да не вѣдꙋще[2]
— книгъ . ни силы бо-
— жїѩ[I]. и показано
бысть всѣмь . ѩко
и м'нѧщеи сѧ зако-
нъ гл҃ати обличе-
ни быша . оумомъ
соуще еритици . и
бг҃оратници . инѣ-
х҃'же прел'стиша . та-
ко гл҃юща . г҃а же бы-
вша ч҃лка . не моги-
ша прельстити . сло-
— во бо плоть бы . съвѣ-
— дыи помышленїа
— ч҃лчкаѩ . ѩко соуть
— поустошьна[II]. такоже[3]
бо и жидовы[4] прельща-
юща . ѡбличилъ есть
— гл҃а аще б҃ъ ѡц҃ь бы

II Мат. XXII. 29; II Пс. XCIII. II своб.

[1] т е изтрито; [2] ꙋ е поправено от ѧ с друго мастило; [3] же̂ е допълнено с друго мастило; [4] преправено е от жидь.

199a

— вамь былъ . любили — бысте мене . а̇зъ бо̀ — ѿ о҃ца изыдоⷯ . и҅ — придоⷯ к вамь[1] тако же м'ню и нн҃ѣ тво́рѧⷮ . таꙗть бо̏ ихже смышлѧють . тѣмь же словеса ѿ книгⷯъ взимающе пишоуⷮ да тѣми прельстив'ше . ѹ̈влекоуть въ свою злобоу . не разꙋмѣющиⷯ . видите же а̇ще не тако єⷭ҃ а̇ще бо̀ ни є̇ди̇номоу не по̑лежащоу ѻ̈ вѣрѣ пишоуⷮ . о̇́блишь начинанїє . єгⷹда* и̇ бес пол'зѧ ꙗ҅ко ни є҅диномоу же . стѧзанїю соущоу иⷯ . виноу прѣнїꙗ подавають . възмоутѧще с̑рца незлобиваꙗ . братїꙗ иⷹ всѣвающе є̇же николиже въ с̑рце иⷯ нѐ в'ниде . а̇ще ли же за арьꙗньскоую є҅ресь . скотоующе сѧ начинають писати достоꙗше . пе҅рвѣ҅е исторгноути злыⷯ садовь сѣмѧна . и̇ подавшиⷯ сѣмена ѡ̇бличити . и тако за ѻ̑нѣхь прѧмо писати . и҅лѝ бьшїю по а҅рїєвѣ прѣти . да не въ скровѣ . но̏ ꙗвѣ хрⷭ҇торатинци ꙗвлѧють сѧ . и̇ вси ѿ ниⷯ бѣжать ꙗкоже ѿ лица ѕми҅ина . нн҃ѣ же и҅ ѡ҅но таꙗть и҅ ѡ҅нѣⷯ личѧще сѧ пишоуⷮ . и҅ ꙗко же врачь званъ к недоужноумоу . и̇ влѣзъ . ѡ̇ вредѣ . ничесоже̎ речеть . ѡ҅зра̑выⷯ же оудовь бесѣ-

---

* сєг̑а

[1] Йо. VIII. 41

доуєть . не вельми
ми зазорно боудєть .
ꙗко Х҃апенъ єсть . ꙗко
єгоже дѣл'ма* мол'чи-
ть . ѻ дроугы же и-
хже не соуть ємоу
требѣ бесѣдоуєть .
в тои же образъ и си
єже ѡ своєи єреси
ѡставлѧють . и на-
писовати начина-
ють . —
Подобаше же . аще сѧ
быша . пекли ѻ вѣрѣ
и Х҃а любили . пervѣ-
є же словеса хоулна-
ꙗ . ꙗже на нь раз'сы-
пали быша . и тако
во ѡнѣ мѣсто .
с'драваꙗ[1] гл҃ати же и
писати словеса . но
ни ти . сего творѧ
ни хотѧщимь тво-
рити велѧть . или
не разоумѣюще . илї

лоукавьство тво-
рѧще . аще оубо не
разоумѣюще се сстра-
жоуть . ѻ дерзости
поимы имъ боудоу
ꙗко ѡнѣх же не вѣ-
дѧть творѧть . аще
ли разоумѣюще и-
ми же личѧт сѧ . вѧ-
щьшїи на нихь єсть
зазоръ . ꙗко ѡ сво-
ихь съвѣщавающе
ничесоже по дѣлию[2]
оу не творѧть . о на-
шеи же вѣрѣ . ꙗже
въ Х҃а роугають сѧ
пишоуще . и все па-
че неже истинноую
и таꙗть же . ѻ нихь
же поимы творѧть .
имъ за єресь . гл҃ють
же бѣсѣды ѿ книгъ .
єсть же се . истинны
татьба противоу
и всѧкыꙗ ѡбиды по-

---

* приде

[1] с е поправено на з, с друго мастило; [2] ю е добавено по-късно на мястото на ѹ от долния ред, което е задраскано.

200a

ано . сеже н ваше богочтїе . смотрнтн снмн добрѣ възможеть . ннкто же бо понмы дѣемь ѻ любодѣꙗнїн . ѿвѣщавають ѡ тат'бѣ . нн за оубнвьства пакы ннъ . ѡ клѧтвопрестоуплєнїн крѣпнт[1] сѧ но глють . ꙗко н пороученое съхраннхомь . паче же есть нгра неже расыпанїе . клеветы . н оу* їстнны . что бо есть . оубїнство къ пороученїю . нлн что любодѣꙗнїе к татьбѣ . аще бо н съдержать сѧ злобы . ѿ того же срца нсходѧща . но на расыпованїе . съгрѣшенїꙗ . ннкоеже в то ѡбьщенїе нмоуть . ~

Ахарь бо . ꙗкоже . въ їсѣ наугннѣ пнсано есть . ѻблнчаемь ѡ тат'бѣ . не моужьство еже на ратн сътворнлъ есть . прнноса ѿвѣщаваше . но ѡблнченъ бывъ — ѡ тат'бѣ . каме— нїемь бо побїенъ — бысть всѣмн[I] . н саоулъ же ѡ прѣнемоганїн н[2] безаконїн ѡблнчаемь ннчесо[3]же не[4] оуспѣлъ есть . ннѣмъ вины творѧ не творнть бо расыпанїе внннъ . ѿвѣтъ нже ѡ н[2]номъ . но аще в законъ н правдоу . все дѣеть сѧ . ѡ тѣхь подобаеть н ѿвѣщатн . ѻннхъ'же н понмы емоу творѧть . н аще оукажеть . ꙗко не сътворилъ є҆сть . и҆ли́ и҆сповѣсть . и҆ли́ ѡ҆бличенъ ꙗко не ство[1]рить . ѹ̇́же но̏ а́ще сдѣлалъ є҆сть . и҆ сътворилъ не повѣдаєть же . ꙗ҆вѣ є҆сть не прѧмо сътворивъ . но̏ и҆ самь себѣ съвѣды законъ прѣстѹпаꙗ . что̏ же сꙋть требѣ словеса долга . идеже и҆ ти сами арїаньскыꙗ є̇реси хꙋлници сѹⷮ . а̇ще бо́ не поваютъ реши . но̏ паче таꙗть х҃ѹленїꙗ҆ свое҆го словеса . ѻ҆бличени сѹⷮ . съвѣдѹще странноу . и҆ стѹжѹ истины . сѹщꙋ сїю ересь . ~

---

* казанїе

[I] Ис. Навин, VII. 25

1 ѣ е поправено на ѧ; 2 н е написано с друго мастило; 3 є е поправено на ь; 4 не е изписано с друго мастило; 5 з е с друго мастило.

Є҆́лма же бо̀ сами таꙗть . и҆ боꙗт сѧ гл҃ати . нѹжа есть намь . съвлѣщи покровъ нечестїꙗ . и҆ ѡ́срамити є҆ресь . вѣдѹще сами а҆рїєва чадь . гл҃ахѹ и҆ како изгнанї быша ѿ црк҃ве . и҆ и҆зверженни быша . ѿ сана . ѿрадѹ же первѣє и҆спрошьше . ѻних҃же хⷯощемь скверьнавы словесъ и҆знести . ꙗко не держаще . но̏ ѡбличающе є҆ретикы . си́ гл҃емы .

Бл҃жныи ѹ̇́бо̀ александръ є҆пⷭпъ . и҆згна и҆зъ црк҃ви арїꙗ̀ . си . гл҃юща . не присно б҃ъ . ѿц҃ь бѣ̀ . не присно бѣ̀ . с҃нъ . но̏ всѣмъ сѹ. щемъ ѿ несѹщихъ . и҆ с҃нъ б҃жїи ѿ несѹщиⷯ . є̇сть . и҆ всѣмь сѹ. щемь зданїеⷨ . и҆ самъ . зданїе и сътворенїє҆

---

[1] тв е лигатура.

201a

є҅сть . и всѣ̇мь несȣщемь первѣ̇е . нъ̏ прибывшемь и̇ самъ б҃жїе сло́во . бѣ̀ нѣкогда . єгда не бѣ и҅ не бѣ даже . не роди сѧ нъ̏ начатокь и̇мать єстованїꙗ · тогда бо̀ бысть . є҅гда въсхотѣ б҃ъ є҅го сътворити . є҅динаго ѿ всѣхь дѣлъ є҅сть и҅ самъ . а̇ ꙗко родомь съвратимь є҅сть . своимь же самовластї є҅мь . въсхотѣ́лъ є̇сть прѣбыти добръ є̈ⷣга ӧу̀бо х҃о́щеть можеть сѧ съвращати и҆[1] . самъ ꙗкоже и҅ все̇ . того бо раⷣ̏ б҃ъ провѣды боудоуща̇его добра вариве сїю славоу . дасть є̇моу . ю҅же бы и҆ по томь и̇мѣлъ.

и первїе добрꙑꙗ дѣтели тѣмьже дѣлы є҅го их’же первѣ̇е разоумѣлъ є҆сть б҃ъ . такомоу є҅моу ин҃ѣ бы в’шоу . г҃лють же ꙗⷦ҇ ни б҃ъ и̇стовъ є҅сть х҃съ . нъ̏ причастїеⷨь[2] и̇ тъ . ꙗкоже прочїи вси г҃леть сѧ б҃ъ . прилагають же и҅ се̏ . ꙗко н҇ѣ тъ̏ . е́же въ ѡ̑ци соутьствомь . и свое̇ є҅стества є҅го сло́во и своꙗ премоудрость є҅́юже и сего мира сътво́рилъ є҅сть . но̏ ино є̇сть є̇же въ ѡ҃ци своего слово . и҅ и҅на́ въ ѡ҅҃ци пр҇исоущїꙗ є҅го премоудрость . є̈юже прм҇дрстїю . и̇ сего . словесе сътворилъ єсть . самь же сѐ г҃ь . по примышленїю г҃леть

---

[1] и е писано с друго мастило; [2] мь е лигатура.

201б

сѧ слово . за словесна-
ꙗ . и по примышленї-
ю гл҃еть сѧ прѣмоудро-
сть . за прѣоумоӱдрѣ-
е҅маꙗ . тѣмьже сѧ-
ти . ꙗко всѣмь стра-[1]
нномъ . и стоужде-
мь соущемь ѿ҃ца
по е҅стьствоу . та-
ко же и ты страненъ
же и҅ щоуⷣжь . всели-
ческы · ѿ҃ца[2] е҅стества.[3]
е҅сть · вышни̽[4] же и҅
зд̽аны . свои и е҅динъ
е҅сть . зданїе бо̀ е҅сть
и҅ сътворенїе и дѣло
пакы же гл҃ють . ꙗко
не създал ны е҅сть . то-
го дѣлма но̏ ѡ҅ного на-
съ дѣлма . бѣ бо рⷱ҇е
е҅динъ б҃ъ . и҅ не бѣ
словесе с нимъ . воле
же[5] въсх҃отѣвъ наⷭ҇
сътворити . тогда
сътвори е҅го . и̇ ѿ не-

ли же сътворенъ быⷭ҇
и҅менова е҅го слово . и҅
с҃на прмⷭ҇дрсть . да
ны тѣмь сътвориⷮ
и̇ ꙗкоже все волею бо-
жї҅ею быша . не соу-
ще первѣе҅ . тако же
и҅ тъ̏ . волею б҃жїею
не сы первѣе быⷭ҇ нѣⷭ҇
бо̀ ѡ҅҃цоу свои . и҅ соуть-
ствомь породъ сло́-
во н̏ъ и҅ тъ̏ б҃лгодѣ-
тїю бысть . Сѫи бо
б҃ъ . несоущаго с҃на
сътворилъ е̇сть . во-
лею е̇юже и̇ все сѐ съ-
творилъ е̇сть . и съ-
дѣлалъ и създалъ .
и быти въсх҃отѣлъ
е҅сть .
Не[6] бо̀ но̏ и сѐ гл҃ють . ꙗⷦ҇
нѣⷭ҇ х҃с сꙋтьствена и҅
и̏стоваꙗ сѝла б҃жїꙗ .
но̏ ꙗко̏ . оусѣнїца и прꙋ-
зи . гл҃ют сѧ сила.

---

[1] тр е лигатура; [2] ц е поправено на ч с друго мастило; [3] тв е лигатура; [4] в е поправено на б с друго мастило; [5] пред же е изтрита буква, вероятно ю; [6] н е на мястото на изтрито с.

202а

тако же и҆ тъ гл҃еть сѧ сила ѡ҃ча . к сим'же гл҃аше . ꙗ̇ко с҃нови ѿ҃ць[1] неиз̂реченъ[2] є҆сть . да ни зрѣти ни знати до конца . и[3] извѣстно не можеть с҃нъ ѡ҃ца . начатокъ бо̀ имѣꙗ є҅стованїꙗ . не можеть безначалнаго знати . но̏ єⷤ зна́єть и видить . про[4]тивоу с҆во҆єи мѣрѣ вѣсть . ꙗкоже и҆ мⷲ зна҆ємь и҆ видимь против҆оу своєи силѣ . прилагаєⷮ же и̇ сѐ . ꙗко не точїю ѡ҃ца не зна҆єты . и҆звѣстно . но̏ ни своє҆го єстества не вѣсть .

Сїи таковаꙗ гл҃ѧ . а҆рїи є҆ретикъ ꙗвленъ быⷮ҃ а̋зъ же и точїю пишѧ

извержа̽ сам сѧ . помышлѧꙗ є҆же на си̽ и҆ держа о̇умъ бл҃гыꙗ вѣры .

Не бо̀ но̏ и҅ в' никенстемь соборѣ . съше̂шен[3] сѧ в'си҅[3] в'соудоу є҆п҆пи . ѻ с҆емь всемъ о҆у́ши затыкаꙗх҃оу . при ч'томь же вси . и҆ сихь ра̂ ѡ҆соудиша . с҆їю є҆ресь . и проклѧша . рекше стоужꙋ и҆ странноу тоу̀ соущоу цр҃квьныꙗ вѣры не ноужа бо̀ вожаше соудѧщ̽и на то . но̏ вси волє҆ю . истинноу прѣх҃оу . сътво́риша же то̀ по прав'дѣ . и҆ правь безбожьство бо̀ ѿ тѣхъ вносит сѧ . и҆ па́че кромѣ книгь жидовьство . и҆мѣꙗ бли̓

---

[1] ь е написан с друго мастило; [2] д е с друго мастило; [3] и е с друго мастило; [4] пр е лигатура.

послѣдоующе є҆линь-
ство . ꙗко держаща-
го тако . о҆у̀же не на-
рещи сѧ хрⷭ҇тьꙗнинꙋ
все бо сѐ съпротивно
є҆сть книгамъ .
— ї҆ѡ̑анъ бо̀ рече . в нача-
— тцѣ̀ бѣ́ слово[I]. а҆ си
гл҃ють . не бѣ̀ первїе
даже не роди сѧ . и҆ тъ̏
пакы написалъ є҆сть .
и҆ є҆мь въ и҆стовѣ́мъ
въ сн҃ѣ є҆го ї҃с х҃ѣ . то̏
є҆сть и҆стовыи б҃ъ . и҆
жизнь вѣчнаꙗ . а҆ сїи
а҆ко и соупротивлѧю-
ще сѧ гл҃ють . не соу-
щоу хрⷭ҇тосови . и҆сто-
вомоу б҃оу . но по прⷦ҇и-
частию и҆ томоу . ꙗ
же всѣмь гл҃ати сѧ б҃ꙋ .
И апⷭ҇лъ же зазира́єть
— є҆л'линомь . ꙗко зда-
— нїє чтоуть гл҃ѧ . ра-
— боташѧ твари паче

създавшаго б҃а[II]. Сѝ
же гл҃юще . зданїе сꙋ-
ща г҃а . и҆ ꙗ҆коже зда-
нїю слоужаще є҆моу .
чимь соуть разно . ѿ
є҆л'линъ . како бо̀ а҆ще
се держать . не и҆ли на
нихь є҆сть чтенїє . и҆
ꙗкоже тѣмь зазира-
є҆ть бл҃жныи паоулъ
— и г҃ь же рече . а҆зь и ѡ҃ць
— є҆дино є҆свѣ[III]. и҆ видѣ-
— вьи҆ мене видѣлъ є҆сть
— ѡ҆҃ца[IV]. и посланыи же
и҆мь . проповѣдати
— ап҃лъ пишеть . и҆же
— сы̏ сїанїи славы . и наче-
— ртанїе ӱпостаси[1] є҆го[V]
а сн . смѣють разлоуча-
ти . и҆ тоужда є҆го ѿца[2]
є҆стьства . и҆ прⷭ҇исоу-
щества гл҃ати . и҆ съ-
вратима нарицати
безбожнїи . не зраще
ꙗко сихь гл҃юще . о҆уже

[I] Йо. I. 1; [II] Рим. I. 25; [III] Йо. X. 30; [IV] Йо. 14. 9; [V] Евр. I. 3

[1] ӱ е върху изтрито оу; [2] ц е задраскано и над него друга ръка е написала ч, тя добавя и т над ѡ.

не творѧть его . еди-
нъ съ ѿцмь . но съ
зданьими . к'то бо не
видить . ꙗко нера-
злоучимо есть сїꙗнїе
ѿ свѣта . и свое его
с нимь . есть соуть-
ствомь . и не прї҃бы
послѣдь же .
Воле же ѿ҃цю[1] г҃лющоу
— се есть с҃нъ мои въ-
— злюбленыи[I] и книгаⷨ
— г҃лщамь . того соуща
— ѿ҃ца[2] словесе . ѻ немь
— же и н҃бса оутверди-
-- ша сѧ[II]. и ѿноудь в'се
тѣмь бы҃[III]. си тоции
изобрѣтеле оучнїи
и творныи бывше . ино
вносѧть слово . и инꙋ
премдрость ѿ҃цю[2] сꙋ-
щоу . семоу же по прї-
мышленїю . за слове-
сны дѣл'ма . г҃лати сѧ
и словеси и премдрⷮти

не зрѧще ѿ сего . без'лѣ-
потїе . аще бо насъ
дѣлма г҃леть сѧ . по
примышленїю слово
и премⷣрость . что
оубо есть сами не
имоуть рещи . аще
бо сими наричѧть
его . сꙋща книгы . а си
не хотѧть . да то все
г҃ь боудеть . ꙗвѣ е
ꙗко ни бытїемь . хо-
тѧть безбожнїи . и
соупротивници кни-
гамь . и се вѣрнїи
же могоуть. ѿ само-
го же ѿ҃ца[2] гласа . и ѿ
покланѧющи сѧ емꙋ
аг҃глъ . и написавши
сты҃ о немь навыкнꙋ-
ти . А[3] си ел'ма же
оума не имоу чиста .
ни могоу слоушати
сты . и бесловесны
моужь . могоу и ѿ

[I] Мат. XVII. 5; [II] Пс. XXXII. 6; [III] Йо. I. 3

[1] т е добавено по-късно; [2] т е добавено по-късно, ц е задраскано и заменено от друга ръка с ч; [3] А е написано по-късно върху изтрита буква.

подобни себѣ бѣсъ оувѣдѣти. ꙗко не многомь соущемь въпиꙗхоу. но ѥдинаго съвѣдоуще гл҃ахоу. ты еси ст҃ыи бж҃їи. и сн҃ъ бж҃їи. не бо но и наставлꙗꙗ и въ ересь искоушаꙗ на горѣ. не гл҃аше. ꙗко аще и ты сн҃ъ еси бж҃їи ꙗко же инѣмь соущемь но ꙗкоже томоу ѥди— номоу соущоу. аще — ты еси сн҃ъ бж҃їи[1] ~ Но чюдиїи ꙗкоже елини ѿпадъше ѿ разоума ѥдинаго б҃а. въ многобжⷭ҇тво[1] снидоша. тако и си не вѣроующе ѥдинⷨоⷱ словеси сȣщоу ѿ҃цю[2]. въ оумъ многы впадоша. и по истинѣ сȣщаго б҃а. и истоваго

словесе* ѿмещоут сѧ зданїе же его. и помысли. ти же дерьзноуша не зрѧще колика неч҃тїꙗ полно съмышленїе аще бо зданїе есть. како саⷨь[3] съдѣтель есть зданїемь. или како самь и премⷭ҇дрть и слово. слово бо не ѕїжеть сѧ нъ ражаеть сѧ. зданїе же не сн҃ъ. нъ сътворенїе. да аще зданїе тѣмь быша. зданїе же и самь єⷭ҇. кымь оубо и самь быⷭ҇ ноужа бо есть. сътворенїемь нѣкымь быти. ꙗко же бо и быⷭ҇. словомь. ꙗко не самь. бѣ сътворенїе. но слово ѡ҃че. и пакы. аще ина есть. премоудрⷭ҇о. въ ѡ҃цѣ кромѣ г҃а. и

---

* єго

I. Лук. IV. 3.

[1] с е по-късно добавено; [2] т е късно донълнено, ц е задраскано и заменено с ч от друга ръка; [3] мь е лигатура.

204а

прем҃дроть . примоу-
дростїю б҃ы . а҅ще ли
же прем҃дрть . е҅сть
слово б҃жїе . т оуже
и слово боудеть слово-
мь бывше . да аще сло-
во б҃жїе есть с҃нъ . о҅
с҃нѣ боудеть сътво-
ренъ . како же г҃ь г҃лаше
— а҅зъ въ ѡ҃ци и ѡ҃ць въ
— мнѣ[I] . соущоу и҅номꙋ
въ ѡ҅ци въ немже
и самь г҃ь бысть . ка-
коже ї҆ѡннъ[1] ѡ҅стави-
вь ѡ҅ного о҅ семь спо-
— вѣдаеть г҃ла все тѣ-
— мъ б҃ы и без него не
— бысть ничто же[II] . аще
ли же все волею быва-
е҅мое тѣмь бысть
како самь е҅динъ ѿ
бывши е҅сть . како
же и аплоу г҃лющоу
— е҅гоже дѣлма все . и и-
— мже все[III] . си г҃лють

не мы е҅го дѣл'ма . но
о҅нъ насъ дѣлма б҃ы
подобаше бо . а҅ще бы
тако было . рещи емꙋ
и҅х'же б҃ы дѣлма слово
и҃нѣ же сего не г҃ла . но
е҅гоже дѣлма в'се и и-
м'же в'се . оуказаеть
си е҅ретикы . и ѡба-
дитела . инако же
аще пъвѣють . и҅но-
моу соущоу словеси въ
б҃ѕѣ . за неже не и҅мꙋ
ꙗсна оуказанїꙗ ѿ кни-
гь . понѣ дѣло его да
оукажоуть . а҅ще ѡ҃ца[2]
дѣла[3] не ѡлоученаго
словесе быша . да имѣ-
ти вѣчноуть нѣка-
ко непьщеванїе своего
оума . истоваго бо сло-
весе . всѣмь ꙗвѣ соу
дѣла . ꙗко тѣми ви-
дѣти его . ꙗкоже бо
тварь сїю видаще . по-

[I] Йо. XIV. 10; [II] Йо. I. 3; [III] Евр. II. 10

[1] а е по-късно допълнено; [2] т е написано от друга ръка заедно с ч, което е над задрасканото ц; [3] за е поправено от а.

мышлѧемь създавьшаго ю ба҃ . тако же видѧще ничесоже не[1] не оугодно бывши . но все по чинꙋ и промышленїемь . движема же и пребывающа помышлѧемы словесе сꙋща бжїа соущаго надо всѣми и владоуща се же и бжїа книгы засвѣдѣтельствоующа . глюща самого же оучѧша бжїа словесе . и ꙗко тѣмь все бысть . и без него же не бысть ничесо оного же . о немь же глють . ничесоже ни речена . ни дѣло бывьше имь ꙗвлѧеть сѧ не бо но и самь ѡць гла . се єсть снъ мо- и възлюбленыи . никого же иного кромѣ

его оуказаеть . тѣмьже по семоу чюдни[2] къ[3] манихеемь . приложиша сѧ . не бо но и ѡни точїю до имене блга ба҃ именоую . дѣло же єго . ни видимо . ни невидимо . не могꙋть оуказати . истоваго же и по истинѣ соущаго ба҃ . творца нбоу и землѧ . и всѣ невидимы ѡмещоуще сѧ. бьшїю соуть басници .

Тоже же м'ню . и си стражоуть[4] злооумнїи . истоваго бо словесе . и єдинаго соуща въ ѡци дѣла[5] зрѧть . и того же сѧ ѡмещоу . ино же слово себѣ творомь творѧще . ни дѣлы ни слоухомь . не могоу оуказати . раз'вѣ сегда

[I] Мат. XVII. 5

[1] не е лигатура, добавено е по-късно; [2] и е поправено на ін; [3] ъ е написано на мястото на старо ь; [4] тр е лигатура; [5] а е поправено с друго мастило от ѧ.

205a

сложна . ба҃ ꙗкоже чл҃ка гл҃юща . и̇ и̇змѣнѧюща* оу҅моудрѣ́ема[1] размышлѧюще . в' колико скотьство . си̇ гл҃юще впа́доша . а́ще бо прилоучающа сѧ . словеса имать . много е҅го чл҃ка мнѧть . аще ли же и҅ ѿ него и̇зносима соуⷮ и҅ пакы погыбаюⷮ . большими нечествоують . ꙗко соущаꙗ ѿ соущаго в несоу҅щее расыповають . аще бо слово ра҅жающе е̇го смышлѧють . оу҅́не е҅сть и҅ бл҃го-[2]че̇стнѣе гл҃ати . е҅ди́ного словесе соуща ро҅дителѧ б҃а . е҅же е҅сть исполненїе бж҃тва е҅г̇ в немже и̇ съкровища . всего разоума соу҅ть скровена . и того соуща гл҃ати . и соуща

съ ѡ҅ц҃мь своимь . и҅мже и̇ все бы҃ . или҅ мно́гомь не ꙗвлѧе҅момь ѡ҅ц҃а мнѣти б҃а . ꙗкоже ѿ много сложена . ꙗкоже чл҃кострадна и҅ пестра . сȣщаго́ проста соутьствомь . ꙗ҅ко[3] и помышлѧти . воле же а҅пл҃ȣгл҃ющоу . х҃с бж҃їꙗ сила и бж҃їꙗ премоудрость[1] . си̇ оу҆сѣницамъ и҅ дроугымь птицамъ посылаемымь на гнѣвь и҅мь . тѣмь притыкають е̇го безакон'ници . съ многыми силами . ёдинаго сего прочитають . и е҅же горе съ прочими на гнѣвь . и҅мь . притыкають е҅го безаконници . -воле же г҃ви гл҃ющȣ . ни-

---

* перваꙗ словеса . и паⷮ сице разȣмѣюще

[1] I. Кор. I. 24 своб.

[1] над ѣ е добавено ѧ; [2] лг е лигатура; [3] ꙗ е получено от допълнено с друго мастило ѧ.

-кто же знаеть ѡц҃а
-токмо сн҃ъ[I]. н пакы
-не ꙗко ѡц҃а кто виде-
-лъ есть . токмо сьн
-ѿ оц҃а[II]. како не по нстн-
нѣ сн соуть бг҃оратьннцн . гл҃юще . нн вндн-
моу нн знаемоу соущȣ-
ѡцоу . до конца . сыно-
мь аще бо г҃ь гл҃еть
— ꙗкоже знаеть мѧ ѡц҃ь
-н азъ знаю ѡц҃а[III] . не ча-
стїю же знаеть ѡц҃ь[1]
сн҃а . како не ненсто-
ват сѧ блѧдоуще
ꙗко чтїю . н не до ко-
нца сн҃ъ знаеть ѡц҃а
воле же аще начато-
кь естованїꙗ . нмать
сн҃ъ . начꙗтокь[2] же н-
моуть бытїꙗ н всѧ .
кого есть . первїе да
гл҃ють . но не нмоу-
ть ннчтоже рещн .
нн словесн тако[3] нача-

токь . не могоу оука-
затн лоукавнїн . ѡц҃ь[4]
бо есть нстовын. . прн-[5]
сносоущенъ его по ро-
-дъ . н в начатцѣ бѣ
- слово . н слово бѣ къ
- бг҃оу . н б҃ъ бѣ слово[IV].
А еже гл҃ють . ꙗко не
вѣсть сн҃ъ своего е-
ства . ѻбанщь есть
н ѡвѣщатн . но то-
кмо зрѣтн ѡ ненсто-
вьствѣ н . аще самь
себе не вѣсть слово
подаваꙗн всѣмь ра-
зоумь ѡ оцн . н себе
дѣлама . н зазнраꙗ не-
знающннмъ ꙗ . но
пнсано есть рекоша
- г҃ь създа мѧ начꙗто-[2]
- къ поутїн своn[V]. не на-
казанїн . н оумы сво-
нмн похабенї . н рабъ
в кннгахь реченъ есть
н сн҃ъ рабынѧ . н агнѧ

[I] Мат. XI. 27; [II] Йо. VI. 46; [III] Йо. X. 15; [IV] Йо. I. 1; [V] Прит. VIII. 22

[1] т е добавено по-късно; [2] чꙗ е лигатура; [3] о е поправено на ъ; [4] т е добавено, ч е над задраскано ц; [5] пр е лигатура.

206а

и ѡвʼча и ꙗко троудил сѧ е҃ . и вжадалъ сѧ . и біенъ бы҃ и пострадалъ . но оудобна есть вина . и како же близъ пакы такованꙗ . ѿ книгъ назнаменаем[1] оуть єгоже дѣлма чл҃къ и с҃нъ . чл҃къ бы҃ . пріимь рабіи ѡбразъ . иже бѣаше чл҃ческаꙗ плоть . слово бо рече плоть бы҃[I] . аще ли же чл҃къ бы҃ . не достоить никоим же съблажнити сѧ . ѿ тацѣхъ[2] именъ . еже боудеть . еже зижеть еже троужати сѧ . еже страдати . еже оумирати еже въстати из мр҃твы . и ꙗко же слово сы҃ . и премдр҃ть ѿча[3] . имать в'се ѡче . еже

присоущное* . еже по всемоу.[4] и въ всемь подобное . еж ни первіе ни послѣдь же . но быти съ ѡ҃цмь . и самое видѣніе бж҃тва са**моу соущоу . и сътелное и еже не създати сѧ подобно сы҃ по естествоу . ѡ҃чю . не боудеть занъ . но и ѕижитель . ꙗкоже самъ ре҃ ѡ҃ць мои до селѣ дѣлаеть . и азъ дѣлаю[II] тако же чл҃къ бывь въплоть сѧ . ѡболкь по ноужи здати сѧ . и тварати сѧ гл҃еть и все еже плоти своеи . аще и си ꙗкоже жидове . корчемници . вино с водою съмѣшають[III] . съмѣрающе словесе . и божество є҆го . въ вышьнͯы оу҆мы влагающе Сего дѣлма бо̀ сегда по правдѣ . ѡ҆ц҃и негодоваша же . и҆ проклѧша нечтивноую сїю є҆ресь . Си же ꙗкоже оу҆добь . ѡ҆бличає҆моу[1] и҆ всюдоу соущоу гнилоу . боꙗть сѧ и҆ таꙗть . не бо но̏ мала си соуть . на зазорь[2] иͯ мы мало написахомь . Ӓще ли к'то хощеть пространѣе на нͯи ѡбличенїе сътворити . ѡ҆брѧщеть сїю є҆ресь не далече ѡ҆ͭ є҆линъ дроугых же є҆реси послѣдню . и҆ дрожьдїю соущоу . ѻ҆ны бо . и҆ли ѡ҆ тѣлѣ . и҆ли ѡ҆ въч҃лченїи сп҃совѣ блоудѧть . ѻ҆вь сице* и҆нако л'жоуща . ӥли ѡͭноудь не при-

---

* несовратимое ; ** мо

[I] Йо. I. 14 ; [II] Йо. V. 17 ; [III] Исай, I. 22 своб.

[1] поправено е на назнаменоема ; [2] тацѣ е написано от по-късна ръка ; [3] ѿча е написано по-късно върху изтрит текст ; [4] задраскано е несъвратимое.

шедъша г҃а . ꙗ҆коже жидове мнѧще сѧ заблоудиша . си́ же є҆динаꙗ и҆еистовнѣ̇е на самого бж҃ство дерьзноула гл҃юще . бьшїю не соущоу словеси . ни боу ѡ҆ц҃ю присоущноу . тѣмьже погодь всѧкь на ниͯ ѻ҆ного речеть . напи - сана бывша пⷭ҇лма . - рече безоумень въ - срⷣци своемь . нѣⷭ҇ б҃а -. растлѣша . и҆ ѻ҆мерь - зноуша в начинанїи - хъ своиͯ[I].

Нъ̏ и҆ възмогаимь рекоша . и можемь лоукавьствїими стоꙗти по є҆реси . оу҆нїи҆ же сегда боудеть ѡ҆ͭвѣть иͯ . аще никоею же лоукою . ни прѣнырениими є҆ллиньскыми . но̏ простою вѣрою могоуⷮ стоꙗти по неи . тѣмже аще пъвають* . и съвѣдать цр҃ковноу соущоую , да г҃лють ꙗвѣ смысль . никто же бо вжегь свѣтильникь . поставлꙗеть и подь споудомь но на свѣщнлѣ . и свѣтить[1] всѣмь влазащиимь[I] аще же и си могоуть стоꙗти по неи . да напишоуть прѣреченаꙗ . да покажоуть первѣе на свѣтилницѣ свою ересь ꙗвѣ же да коудать александра блаженаго еппа . ꙗко безъ правды изгнавша арїꙗ г҃люща си и да зазирають никенскомꙋ съборꙋ . в нечестїꙗ мѣсто въспоманоувьшоу . и написавшоу б҃гочестноу[2] вѣроу но не сътворꙗть съвѣдѣ добрѣ . ꙗко не тако соуть не разоумѣюще злы . иХже творенїемь сътвори и т'щат сѧ всѣꙗти но и ѕѣло съвѣдаⷮ ꙗко аще и в начатцѣ гроубыихь . тьщею лестїю пронырꙗть . но абїе съвѣсть ихь ꙗкоже свѣть неч'тивы оугаснеть . и ѡбличени соуть . вес'де . ꙗкоже враѕи[3] истины . того бо дѣлма все боуе творꙗть . ꙗкоже боуи г҃люще . Се точїю ꙗкоже сиве вѣка соуще моудрость сътворища[II]. крыюще по споудомь свои свѣтилни .

---

* ѡвыͯ

[I] Пс. I II. I, 2

[1] моу е лигатура ; 2. ь е поправено на ъ.

---

* дръзають

[I] Мат. V. 15 своб.; [II] Лук. XVI. 8

[1] вѣ е лигатура; [2] ю е написано с друго мастило; [3] задраскано е соуще.

207б

да мнимъ боудєть свѣтити . и҅ нє ꙗвлѧє҅мь . оу҅гаснєть зазира҅ємь.

Нє бо но̏ и҅ самь арїи . стар̇ѣишина є҅рєси . є҅у́с̇євї҅євь жє ѡ҅бєщ’никь . званъ тогда бывь . тьщӓнїємь . єусєвїєвы чѧди кон’стантино҅мь . ӓоугоустомь и҅ просимь рєщи списанїємь свою вѣроу написа льстивыи . таꙗ҅ своєго нєчті҇ꙗ слогы . лича жє сѧ и самь . ꙗко жє и́ дїꙗволъ . словєса книжнаꙗ просто . и҅ ꙗкожє соуть напіса-на . волє жє глющꙋмоу бл҃жномоу . кон’стантиноу*. нє и҅маши ничєсожє . кромѣ с̽и въ срєдьци . послꙋха дажь истиноу . а҅щє[1]

ли жє клѧтвоу прєстоу҅пиши . ѡбрѧщєть тѧ г҃ь клѧт сѧ ѡ҅ка̇ан’ныи . ни и́мѣти ни и́но ничтожє . кромѣ писаны̽ ин҃ѣ и҅мь ни рєчє . но ни̏ дєржати николижє . но̏ абїє и҆злѣзѣ . ꙗкожє соудъ-прїимь спадє сѧ . и ниць бывь просѣдє сѧ въ срєдоу[I]. всѣмъ жє ч҃лкомь . ѻ҅б’ща житїа конєць см҃рть є҅сть и нєдостоить никомоу жє наскакати . любо и҅ врагь боудєть . оу҅́мрыи бєз вѣсти соущи . є҅́гда до вєчєра и самого постигнєть кончина жє ар̇їє҅ва . єлма жє нє въ простоу бысть . того дѣлма и҅ повѣстѣ достоина є҅сть . є҅оу҅сєвиєвѣ́[2] бо

---

* ащє

[I] Деян. I. 8

[1] встрани на полето стои ѡ̇ см҃рти ар҆їєвѣ; [2] ѣ е поправено от и.

208a

чади[1] прѣтаціими[2] въвести е̔го въ ц҃рковь . еп҃пъ же кон’стантина грⷣа александръ прѣаше[3] а̔рїиже пъвѣаше[4] иȣжею . и прѣ̔щенїимї . е̔ѹсевиевыми[5]. соу̔бота же бѣаше . и̔ надѣаше сѧ на оу̔трїꙗ в литоургїю прїити мнѡга оу̔бо тоуга ѻнѣмь оӱбо прѣтащїмь[6] . александрȣ же молѧщоу сѧ . но гь соӱди бывь . възрѣ[7] на ѡ̔бидѧщи . не оӱбо с҃лнце зашло бѣаше . и въ дино* шедъ захода дѣлма тоу спаде сѧ и̔ ѡ̔бое̔го ком’канїа же и̔ живота абїе лишенъ бы҃ Блаженыи же константинъ . абїе оӱслышавь чоуди сѧ . видѣ-[8]

въ ѡбличена е̔го бывша клѧтвопрестȣпника . всѣмь же бы҃ тогда ꙗвѣ ꙗко прѣщенїа е̔ѹсевиевь чади ѻслабѣша и надежа а̔рїева безоумна бы҃ ꙗви же сѧ пакы ꙗко ѿ сп҃са бес ком’канїꙗ бысть а̔рїево не̔истовьство и с’де и въ ц҃ркве перьвѣнець ихь на н҃бсехъ Кто оӱбо не и̔мать сѧ чоудити по правдѣ . зрѧ си праща . и̔х’же г҃ь ѡ̔соудилъ е̔сть . и̔ зрѧ и̔хь и застоупающа ересь . юже г҃ь не ѡбещьноу[9] ѡбличилъ есть . не давь старѣишинѣ е̔а . въ ц҃рковь вълѣсти . и не боꙗщих сѧ писанаго . но ѿ наси-

---

* мѣсто

[1] чади е прибавено в полето по-късно; [2] последното и е поправено на ъ с друго мастило; [3] над ѣ с друго мастило е написано ѧ; [4] над задраскано ѣ с друго мастило е написано а; [5] ми е от друга ръка, която поправя и и на ъ; [6] и е поправка от еи; [7] рѣ е лигатура; [8] в полето стои дѡ здѣ конеⷰ с҃мрти арїевы пиинъ; [9] с червено е задраскано сътвори.

208б

льнѣемь начинающи -их'же бо б҃ъ ст҃ыи съвѣщалъ есть . к'то потворить . и егоже -б҃ъ ѡсоудилъ есть . -кто ѡправдить[I]. ѻнї же оубо ꙗкоже своꙗ привидѣнїꙗ и с'прѧ.ще . да пишоуть ихьже хотѧть . вы же братїе . съсоуды гн҃ѧ носѧще . и по оученїи црковнемь прѧще молю искоусителе боудѣте вещи . да аще ины бесѣды кромѣ прѣреченыꙗ арїевы пишоуть . то оуже да зазираите имь . ꙗкоже лицемѣромь крыющемь ѣдь своеа мысли . пользаю[1]щемь же сѣмо и ѡнамо . ꙗко же смокь[1] оустыними словесы . и

та бо пишоуще имȣть съ собою . изгнаныхь тогда съ арїемь секоунда пентаполитина . и ѡбличеныꙗ иногда въ алекса н'дрїю . и еже чоуднѣе насъ же и соущихъ с нами сътвориша прогнати . а и бл҃говѣрномоу цѣсарю константиноу . с миромь пославшоу насъ . въ ѡтечьство и въ цр҃квь . и пекоущоу сѧ ѡ единенїи людеи . симь же ин҃ѣ предати сътвориша цр҃кви . и всѣмь показашѧ ꙗко сихь дѣлма все ис перва въстанїе на ны . и на дрȣгы бысть . како ȣбо тако творѧще и могȣть достовѣрни быти тако пишоуще аще

[I] Исай XIV. 27 своб.

[1] ь е поправен на ъ от друга ръка.

209а

бо̀ быша писали прѧ-
мо. загладии быша
ѧже написалъ ѥсть
аріи фалїю. ѿвергь-
ли быша. ѿрасли ѥре-
си. оучици бо сї и ѡ-
бещиници нечⷮтїꙗ
и ѥпитїмїа арїѥва
быша тѣмь не ѿ-
метающе сихь ꙗвѣ
соуть всѣмь. не имѹ-[1]
ще правь смыслъ.
аще и т'мами напи-
шоуть. тѣмже бь-
дѣти подобаѥть.
ѥгда како ѻбложе-
нїѥмь книгь. преле-
сть нѣкаꙗ боудеть
и оуклонѧть нѣколи-
ко ѿ правыꙗ вѣры.
А́ще ли смѣꙗвше. арїѥ-
ва напїшоуть. вида-
ще сѧ спѣѥмы и веселы
оуже ничто же ѥⷭ҇ но мно-
го дерзновенїѥ въздвї-

гноути. помииаю-
щемь ап҃льскаꙗ пре-
реченїꙗ ꙗже сихь дѣ-
лма ѥресїи. предъвѣ-
щаꙗ написалъ ѥсть. и
вамь достоить рещи[2]
ꙗко вѣмь и ꙗкоже пи-
- шеть в послѣднѧꙗ
- врѣмена. ѿстоупѧть
- нѣцїи. ѿ сдравыꙗ вѣ-
- ры. послоушающе дхо-
- вь л'сти. и оученїꙗ бѣ-
- съ ѿвращаюх сѧ исти-
- ны[I]. и ѥликоже хотѧ-
- ть бл҃говѣрно жити
- ѻ Х҃сѣ прогнанѣ боудⷮ
- лоукави же ч҃лци и го-
- нити напрѣждь пои-
- доуть. на горшеѥ ль-
- стѧще и льстьми[3] [II]. но
ѿ тѣхь ничтоже не
оуглеть насъ. ни ѿ-
лоучить ѿ любве Х҃вы
аще и см҃ртїю кто
прѣтить[4] Хртьꙗне

[I] I. Тим. IV. I своб.; [II] II. Тим. III. 12, 13

[1] му е лигатура; [2] шн е допълнено от друга ръка; [3] вторият ь е поправен на и с друго мастило; [4] ѣ е написано по-късно върху изтрита буква.

бо є҆смь а не арїꙗне . є̇ша . да и писавшеи си не быша а̇рїєвоу держали . є҆и братїꙗ таково дерзновенїе нн҃ѣ -требѣ є҆сть не бо прї-ꙗхомь д҃хъ пакы въ -страх̏ь[I] . но на свобо-доу призвал ны ѥсть б҃ъ[II] -и є̇сть по и́стинѣ мерьско а҆ще оу҆же ѡⷮ сп҃а апⷭ҇лъми приꙗхомь вѣроу . а̇ще тоу а̇рїꙗ дѣлма . и҆ держа̇щиихъ дѣлма . арїєвꙋ погꙋбиⷨ оу҆же бо̀ мн̄ѡѕи ѡⷮ сихь стра҆нъ . оувѣдѣвше лоукавьство пишоущиихь . готови до крови соуть . протививити сѧ противꙋ лоукавьствоу иⷯ слыше паче ѡ вашеи твер̏дости . но є̇лма же ѡⷮ васъ и̇знесено є̇сть ѡбличенїе є̇же[1] на є̇реси . ꙗкоже ѕмїи ѡⷮ ꙗзвины . ѡⷮкровена є̇сть є̇ресь . и вами съблюдено є̇сть ѡтроча . є҆гоже и̇родъ ищӓще оубити и живеть въ васъ истина . и съдрава єсть в васъ вѣра.

Того дѣлма молю имоуще в роукоу написаноу вѣроу в никеи ѡⷮ ѻ҆ц҃ь . и потои прѧще многомь въстанїємь и надежоующе къ г҃и ѡ҆бразъ боудете сꙋщїимь весде показающь трꙋдъ прⷣележащь . нн҃ѣ противоу є҆реси по и́стинѣ . и пестромь сꙋщемь ремествомь

[I] Рим. VIII. 15 своб.; [II] Галат. V. 13 своб.

[1] є е допълнено с друго мастило.

210а

вражїемь . не точї-
ю бо еже не пожре-
ти . кадиломь ꙗвл-
еть мч҃нкы . но и
не ѿврещи сѧ вѣры
творити мч҃нїе . съ-
вѣсти свѣтло . и не-
поклон'шеи колѣна
точїю коумиромь
ѡсоужени быша ꙗ
же тоужи . но и пре-
давшеи истинноу .
їюда бо не пожерь[1] и-
зверженъ бы ѿ апль-
скыꙗ чти но преда-
ль бывь[1] . и ѵменеи
же александръ не оу-
врашьша сѧ коуми-
ромь . ѿскочиста
но за неже вѣроу
искривиста
Пакы же авраамь па-
триархь не оубїенъ
бывъ вѣнчанъ бы
но ꙗко вѣрникь бы

бг҃ви . прочїи же ст҃їи
ѻ них же паоулъ рече
- гедеѡнъ варакь . са-
- м'сонъ . и ефѳае . да-
- выдъ же . и самоуиль
- ї иже с ними[1]. не кро-
вѣ пролиꙗнѣ бывши
оумроша но вѣрою
скончаша сѧ . и до се-
лѣ чюдими соуть .
ꙗко готовѣ бѣахоу
и см҃рть поꙗти . за
бл҃говѣрїꙗ еже оу г҃а:
аще ли же достоить
приложити бывше-
е при насъ . вѣсте
како бл҃женыи але-
ксандръ . до см҃рти
на сїю ересь подвиза-
л сѧ есть . и колико
скорби . и различно
троуды поꙗть . а и
старъ сы и постра-
давь в толицѣ ста-
рости . приложенъ

---

[1] Евр. XI. 32

[1] е поправен на ъ с друго мастило.

бысть . къ ѡц҃мь сво-
нмь . колнко же ннͯѣ
ко́лнкы троуды поı̂а·
ша . на зловѣ̏рїе се[1] оучѧ-
ще н похвалоу нспо-
вѣданї҆ѩ . нмоуть
ѡ х҃ѣ . тѣмьже
м̀ы . ıакоже пр̂еле-
жащоу ѡ҆ всемь по-
двнгоу . нн҃ѣ н̇лн ѡⷮ-
врѣщн сѧ н̇л̀н съ-
блюстн вѣ̀роу . се
тщанїе̎[2] волю да н҆ма-
мь . да нхже прїıахо-
мь да хранїмь . нм8-
ще в памать напн-
саноую вѣроу в ннке-
н . тъще творенїа
же ѡⷮвраща҃тн . н ка҆-
затн люден . не послоу-[3]
шатн льстнвы дͯ8-
ховь . н̏о бьшїю оу҆-
кланат сѧ ѡ нечⷮтї҃-
ıа . арнⷪ ненстовны
н ѡⷮ съвѣщанїа нхъ

мелнтнıанъ . внднте
б̏о ıако первїе рать
держаще межоу со-
бою . нн҃ѣ ıакоже нр̂о
н понтїн съвѣщаша
сѧ . на хоулоу г҃а наше-
го ї҆с х҃а. ѻ немьже
н по правдѣ възне-
навндѣтъ нͯ всакь
ıако своихь дѣл'ма .
враждовахоу меж8
събою . на враждоу
же юже на нстнноу
н на неч҃тїе еже на б҃а
прнıателе сн быша .
н самн сѧ гостать
все[4] кромѣ вола терпⷮа
прѣстрадатн · за
свою кождо нͯ вола
сласть . мелетнıа-
нн бо за моць . н за
ненстовьства . сре-
бролюбїıа . арїѡнен-
стовьнїн . нже за сво-
его дѣлма . нечестїа .

---

[1] се е написано с друго мастило; [2] н е с друго мастило; [3] лу е лигатура; [4] же е написано с друго мастило.

211a

да вь том ротенїи . своѥ̇ кождо ихь ѡбьщенїє в заимь себѣ в'дⷮати[1] възмогоуть . и҅ ѡ҅ни же нечⷮтїемь с̽и личат сѧ . си же лоукавъствомь въ злобѣ ѡ҅нѣхь стекають сѧ . и҅ к томоу оӱже своꙗ лоукавьства ѡ̇бьще ꙗкоже вавилоньскȣю чашю съчерпавше станоуть на вѣроующаꙗ право въ г҃а нш҃его ї҃с х҃а . Бѣ̀ оу҆бо лоукавьство и҅ ѡ҅баженїє мелеⷮꙗ̈нъ[2] и̇ первѣе сего и всѣмь ꙗвѣ . бѣ же и҅ нечт҃ї є̇ . б҃горатнаꙗ є̇ресь а҆рїанъ . и̇здавна . и҅ вьсѣмь ѡ҆бавлена не мало̀ бо є҅сть времѧ но̏ ѡ҅ви первїє пѧть десѧт лѣтъ . и҅ пѧти

ѡⷮ дрателе быша . ѡ̇ви же* . л҃ лѣтъ и҅ шести . ѡ҅бавлени быша соудомь . всего вселеньскаго събора ѡⷮ нихже нн҃ѣ съдѣꙗша . ꙗви сѧ оӱже и҅ мнѧщих сѧ ѡⷮтварѧти сѧ ꙗвѣ . ꙗко ничесого же и҅ного дѣлма на ны . и҅ на всѧ правовѣрныꙗ є҅ппⷮы . ковъ и въстанїє ж҅е не перва сътвориша . но̏ за своє҅го дѣлма нечестїꙗ є̇ресь . є̇се бо̀ ѡ немь же сѧ . издавна т'щахоу сѧ . еоӱсевїева чѧдь . нн҃ѣ бысть . и ѡⷮ насъ же сътвориша . да ѡⷮꙗты боудоуть ц҃ркви . є̇ппⷮы же и҅ попы . не ѡⷮбьщающих сѧ с ними . сътвориша съ землѧ поусти-

---

* пръвїє

[1] д е написано с друго мастило; [2] є е поправено на и от друга ръка.

211б

ти . ꙗко҆же въсхотѣша . и҆ люди ѿвращающа сѧ и҆хь изгнаша и҆зъ цр҃кви . арїаномь же . и бывшимъ зазорьномь издавна предаша ꙗ . да соущоу с нимї и҆ личенїю . мелетїꙗнъ бе-соумнѣнїꙗ да и҆мѣють в'ни҆хь . и҆сплевати нечт҃їꙗ своего словеса . и преготовати ꙗко҆же мнѧть . всѣꙗвшемоу и҆хь ересь . ан'тихристоу пѧть[1] пагоубы .

Їни[2] оубо дремлюще да присѣщають без оума . вѣмь бо ꙗко и чл҃колюбець цѣсарь оуслышавь възбранїть лоукавьствїемь и҆хь . и не замоудѧть . но по писаномоу ср҃ца неч'тивы скоро скончають . мы же ꙗко҆же противоу ѿстоупникомь и҆ хотѧщемь в домоу г҃ни неистовьство в'садити . ѡболчени по писаномоу . въ словесехь божїихь книгь . соупротивим сѧ . да ни смерти телесны оубоим сѧ . ни поути и҆хь подражимь . но паче всего слово истины изволено боуди .

Не бо но и мы ꙗко҆же вѣсте вси . молими тогда еоусевиевою чадїю . и ли[3] личити сѧ съ держащиими нечт҃їе . или см҃рти начаꙗти . не въсхотѣхомь ѡбетщатн сѧ н́мь . но̏ паче н҆зволнхомь гоннмн бытн н҅мн . неже ѡбразъ і҃удовь подражатн . тѣм'же сътворнша ꙗкоже н҆¹ прѣтнша . н҅ подражнвьше н̈езавелю . лаатела себѣ мелетїꙗны сътворнша . вѣдоуще ⷦⷧⷦ· на блаженаго петра моученнка . н по немь на велнкаго а҆хнл'лоу . по томь же на бл҃женаго александра быша . да тако же на ны . ꙗкоже ѡ̇ томь поучнвше сѧ лнчать же сѧ сн̏ . е҅же н҆мь поущено боудеⷮ о҅нн же вннꙋ прїнмоуть гоннтн н҅ н҅скатн насъ побнтн . о҅томь бо жа̑жоуть . н҅ не престають до селѣ .

---

[1] ѧ е поправено от ж с друго мастило; [2] ı е поправено от ѡ; [4] ли е допълнено с друго мастило.

кровь нашоу хо́тѧщоу про̏льꙗтн . но ѡ̇ тѣхь ннкако же сѧ не пекоуть . съвѣдѣ бо н҅ н҅моу вѣроу ꙗко сътерпѧщїнмь . боудеть мьзда ѡⷮ сп҃са . ꙗко н вы стерпѣвше . ꙗко же н̇ ѡ̇ц҃н ѡбразъ бывше людемь н ѡ̇стрȣꙗюще страннoе н̇ тȣждее сѐ оумышленїе неч'тнвыхь похвалоу ѡⷮсѣчете гл҃юте . вѣроу съблюдохомь . прїнмете вѣнець жнзьнн . е҅̑гоже ѡ҅бѣща любѧ̇щнмь е҅го . боудн же н̇ м'нѣ с вамн . ѡбѣтованїꙗ не точїю речена̇ꙗ паоуловн . но̏ н всѣмь любѧщнмъ ꙗвленїе г҃а н сп҃са н б҃а н̇ в'се цр҃ѧ нашего і҃с х҃а с ннмъже ѡ҃чевн слава н держава ѡ̇ дс҃ѣ ст҃ѣмь . въ вса в вѣкы вѣком амннь . --

ѡⷮ х҃ѣ мон²

---

[1] н е допълнено с друго мастило; [2] целият ред е написан най-отдолу на листа с червено.

190а, I, 1—2. В. ст҃аа ѳанасїа на арїаны слово, четвертѡе. єулогїсон патерос; Н. Слово ст҃аго аѳанаса архїєп҃кпа, а҆лексанрьскаго . д҃; М. Ст҃ѡ аѳанасьꙗ на арїꙗны слово четвертоє . — I. 21. В. липсва сѧ. — I. 21. В., М. ꙋтвержєнъ; Н. оутветвержєнъ. — II. 5. В. в полето е поправено єсє на н сє: Н. н сє. — II. 14. Н. всѧкого. — II. 25. I, I, 2. περιέρ-
190б, I, χεται ζητῶν ἁρπάσαι τὰ εἰς ἡμᾶς τοῦ λόγου σπέρματα.
I. 22, Н. разъсмотрѣтн. — II. 5. Н., М. всѣмн — II. 8. В., Н., М. похватнть. — II. 21. В., Н. възвѣщатн; гр. ἀνδραποδίσασθαι — II. 22. В. хотѧщꙋ жє; Н. хотѧ тоуждѧ.

191а — II. 9, 10. Н. прєльстнвъ прьваго чл҃овка адама. — II. 13. Н. сказаашє велнчающа сѧ.

191б — I. 8, 9. гр. ὡς στρουθίον, ὁ ὑπερήφανος. — I. 9, 10. Н. дѣтнщъ бо младъ. — I. 18. Н. поставлѧю. — I. 20. Н. възлѣзѫ. — I. 22. Н. вышнааго; М. вышнємꙋ. — I. 24. Н. съ стоудо. — I. 25. Н. н пакы съмѣє. — II. I, 2. Н. безъстꙋдєнъ н лнчнт' сѧ. — II. 5. В. лжꙋщє, поправено в полето на лющє; Н. лꙋщє; М. лющє, поправено в полето на лꙋчшє; гр. δεινότερον. — II. 8—10. гр. κἄν τε γάρ ὡς ὄφις νῦν ἕρπων μετασχηματίσηται εἰς ἄγγελον φοτὸς. — II. 11. Н нѧ бытїє. — II. 13. М. н҃бо. — II. 14—16. Н. аггелъ съ н҃бсє бл҃говѣстꙋєть нѧ; В. бл҃говѣствꙋє. — II. 22. Н. но нє нєразѫмѣющє; В., Н, М. гл҃атн, гр. λαλεῖν

192а — I. 10. Н. съповѣдающа. — II. 2. Н. въпїюща. — II. 9. В., Н. хотѣашє, гр. ἤθελε — II. 11. Н. бн. — II. 14, В., Н., М., прнмѣснв'шє — II. 14, 15. гр. ἐπιμίξαντες τὸ ἴδιον θέλημα τῆς κακίας. — II. 15. Н. свою волю. — II. 18. В. липсва то.

192б — I. 4. Н. всѧческомꙋ. — I. 5. Н. вѣры. — I. 6. Н. такъ є образъ сꙋпротнвьнаго. — I. 8. Н. сон'мн; гр. τὰ τῶν αἱρέσεων συνκροτήματα. — I. 16. Н. нєнавнноє; В. липсва єго — II. 5. М. блоудащїн; гр. τῶν πλανωμένων. — II. 6,7. гр. ἐπεὶ πόθεν Μαρκίωνι καὶ. . . — II. 8. Н. єуалїа. — II. 14. Н. ꙗ вместо ꙗко. — II. 22. Н. правилно стои послꙋшествоующє.

193а — I. 3, 4. Н. ѡбрєстн о҃чнцн гл҃ють. — I. 4. М. оу҃чнны. — II. 1, 2. Н. самосатѣнїоу; гр. τῷ Σαμοσατεῖ. II. 4, 5. В. б҃жі; Н. б҃жїю: гр. τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον. — II. 21, 22. В. кождо; Н. каждо снхъ єрєсі и ἑκάστη τούτων τῶν αἱρέσεων. — II. 23. В., Н., М. правилно стои ѡбыщнны. — II. 25. Н. ѿ вместо н.

193б — I. 1. В. липсва ихъ. — I. 2. В. пачє сⷮꙋ вєсма, поправено в полето на бъшїю; Н. бъшию. — I. 3. Н. противꙋ; гр. πρὸς. —I. 10, 11. Н. вѣрѫ ємлєть всѧкомоу словєси. I. 12. Н. личѧт сѧ; гр. σχηματίζονται. I. 22. М. личаѩ. — II. 1. между рєчє и придє е изпусната част от текста, — ὅτι ἐγερθήσονται ψευδοχρίστοι καὶ ψευδοπροφῆτοι, ὥστε πλανῆσαι πολλοὺς τοιγαροῦν ὁ διάβολος — II. 2. Н. кожѭ̂ж. — II. 9. на сѧ превежда πρὸς ἑαυτάς. —II. 11. Н. зълъ каѧж̂о творомь. . .; гр. περὶ ὧν ἔπλασεν ἑκάστη κακῶν — II. 21. Н. камєни·

194а — I. 22. Н. єрєсь. . . злоꙋмѣнїє. — II. 11. М. изпуснато е въ. — II, 17. Н. ѡⷮ дръжащїихъ; гр. τῶν τὰ Ἀρείου φρονούντων. — II. 18. Н. рєкъшє. — II. 19. след вѣрѣ липсва ὡς ἠθέλησαν. — II. 21. след да по̂пишєтє има пропуск в текста, гр. κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, μᾶλλαν δὲ καθὸ ἐνέπνευσεν αὐτοῖς ὁ διάβοβλος. — II. 23. Н. зємлѧ.

194б — I. 4. В., Н. бываєть. — I. 5. Н. напишꙋщєи. — I. 11. Н. то̂жи. — I. 16. В. констѧнтина, поправено в полето на константа; В., Н. ч҃лколюбца. — II. 4. Н. злоꙋмѣнїє. — II. 11. В. след точката стои и. — II. 15. Н. злоꙋмѣнїє; В. злоꙋмѣнїє, поправено в полето на злооумїє. — II. 17. Н. бѣша. — II. 19, 20 Н. изложєною. вѣрою. — II. 25. Н. нарицєни арїани.

195а — I. 1. В., Н. би. — I. 3. срещу на арїа в гр. стои τὰ κατὰ Ἀρείου γραφέντα. — I. 4. Н. на нѧ. — I. 8. Н. заподвизают'сѧ. — I. 9. σκοπεῖτε. — I. 14. Н. бо. — I. 17—19. Н. и М. не представят погрешно повторения отрязък от текста между ибо и писати, а във В. той е задраскан с червено, както е и в С. — I. 22. на оца в гр. отговаря τῶν πατέρων. — I. 25. срещу их'жє пишꙋть в гр. стои ἅ γράφουσι. — II. 4. Н. ио. — II. 12. В., Н. таѧщє сѧ. — II. 13. Н. нєчєствоующа. — II. 16. Н. гагрєнѧ. — II. 25. Н. липсва по.

195б — I. 3. В., Н., М. инѣми. — I. 5. Н. бища. — I. 6. Н. пъвали; М. повѣли. — I. 8. Н. бища. — I. 9. Н. оставъшє. — I. 19. Н. востаюⷮ. — I. 20. В., Н. творѧт сѧ. — I. 24 — II. 1. в гр. καὶ οὗτοι δράκοντες ἀποκτείνωσι τοὺς εἰς Χριστὸν εὐσεβοῦντας.

196а — — I. 1. Н. злꙋмѣнїє. — I. 2. Н., мню; М. млѧ, погрешно. — I. 17. В., Н., М. прѣбудуⷮ. — II. I—3. гр. θέλουσι τά ἑαυτῶν ὑπὲρ πάντων ἰσχύειν. — II. 11—13. в гр. καὶ ἄνθρωποι, διὰ τὸ συνηγορεῖν τῇ χρεστομάχῳ αἱρέσει προαχθέντες. — II. 13. В. х̄оратнѣ̽; Н. х̄оратныи̽; М. Х̑рторатнѣ сихъ. — II, 14. В., Н., М. поставлєни; Н. рєкѫщи; М. рєкшє. — II. 20. Н. сѫ̂; гр. ὡς ὑπεύθυνοι κρίνεσθαι, κρίνειν. — II. 24. Н. бываєⷮ.

196б — I. 16. Н. послѣ̂жє. — I. 24. В., Н., М. наркисъ; гр. Νάρκισσος — I. 25. В., М. всѧкоⷨ. — II. 6. след сєвастїи липсва Δημόφιλός τε καὶ Γερμίνιος; Н., М. и єѹдоксъ; гр. καὶ Εὐδόξιος. — II. 11 В., Н. кєкропѣ: гр. Κεκροπίον. — II. 24. Н. авдалѣ сѫщє.

197а — I. 3. Н. дѣл’ма. — I. 5. Н. дѣл’ма; В. гєѡргїє; М. гєѡргн, — I.12, В. ѡтннꙋ̂; Н. тъ нѣсть. — I. 15, 16 в гр. καὶ τὸν τρόπον ἐστί δήμιος. — II. 4. Н. многыж̂ы. — II. 12. Н. липсва но.

197б — I. 5. гр. ἀλλ᾽ ὡς ἔνδυμα προβάτου τὰ ῥήματα περιβαλλόμενοι — I. 13. Н. бѣ. — I. 21. В., злы; Н., М. злын. — I. 22. Н. бнша. — II. 1. гр. Μαξιμίνου. — II. 4. В., М. нлн фнлогїємь; Н. нлн фнлологїємь. гр. ἢ παρὰ φιλογονίου. — II. 5. гр. καὶ Εὐσταθίου τῶν τῆς Ἀνατολῆς. — II. 12. В. сїлвєстром. — II. 15. Н. лєонтїⷨє; М. лнѡн’томь. — II. 18. гр. Κεκιλιανοῦ. — II. 23. Н. марїємь; М. макарїємъ, поправено в полето на марнⷨє.

198а — I. 4. В., Н. васнлїємь. — I. 5. соѹщннмь е в единствено вместо в множествено число, гр. καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς. — I. 10. Н. сѫщїнмн; в гр. καὶ τῶν σὺνα ὐτῷ. — I. 15. Н. бн ннчⷤто. — II. 15. В. антнхрнстос; Н. антнхрнстъ. — II. 17. след сн липсва τυγχάνουσιν

198б — I. 10, 11. в гр. διὰ τὴν ὑπὲρ τῆς ἀσεβείας σύστασιν. — I. 16. Н. разъшнрѧют. — I. 25. Н. радн. — II. 6. Н. липсва да; В вѣдѧщє. — II. 8. Н. по законꙋ. — II. 16. Н. г҃люще. — 25. Н. бн.

199а — I 2. Н. бнстє, липсва бо. — II. 2. М. нн. — II. 25. Н. ꙋдохъ.

199б — I. 2. Н. лн зазорєнъ. — I. 3. Н. хабєнъ ⷭ҇є. — I. 1—3, гр. πολλῆς ἂν ἐμβροντησίας καταγνωσθείη. — I. 14. Н. бѣша. — I. 18. Н. бѣша. — II. 6. Н. вндѧть; гр. ἴσασι. — II. 13. Н. ннчⷤто дѣлноѹ нє . . .; гр. πάρεργον οὐδὲν τίθενται. — II. 16, 17. Н. пншꙋщє рѫгают сѧ.

200а — I. 1. след полно липсва καὶ τοῦτο εὖ οἶδ᾽. — I. 6. Н. ѡⷮвѣщаваєть, правилно, в гр. ἀπολογεῖται. — I. 8. Н. ꙋбїнства. — I. 10. В. крѣпѧт сѧ.

200б — I. 10. Н. прєстꙋплѧ. — I. 24. М. поѧт, — II. 14. гр. λέγομεν — II. 17. след сн липсва φρονοῦντα καὶ.

201а — I. 21. Н. след радн има н в повече. — I. 24. Н. бѣ. — II. 12. Н ꙗко стои вместо єжє. — II. 19. Н. своє єго; гр. ἴδιος αὐτοῦ. —

201б — I. 4. Н. прѣмꙋдрѣмаѧ. — I. 5. на сѧтн отговаря φασὶν. — I. 14. М. здал’ныхъ. — II. 16. Н. липсва сє.

202а — I. 8. В. липсва ѡ҃ца. — 19. Н. прѣахоѹ; гр. ἐξεδίκουν.

202б — I. 5. М. липсва сє. — I. 13. Н. ть. — I. 19. Н. прнчѧстїн. — II. 10. В. павлос. — II. 23. В., Н. нарнцатн.

203а — I. 2, 3. В. създанмн; М. създаньмн; Н. съз̂анїнмн; гр. μετὰ τῶν κτισμάτων. — II. 6. Н. самь; гр. αὐτὸς. — II. 12. Н. бытїє. — II. 14. В. съпротнвннцн. — II 24. Н. б҃гословєсны; гр. θεολόγων ἀνδρῶν.

203б — I. 3. В. много. — II. 6. Н. пред ащє има єсть в повече. — II. 10, след сам липсва ὁ Υἱὸς.

204а — I. 7. Н. след сн҃ъ стои то ꙋжє и сынъ, също и в гр. εἴη ἂν καὶ ὁ Υἱὸς. — I. 19. В. всєю. — II. 5. Н. иⷯжє дѣл'ма бⷭы; В. иχъ жє бысть. — II. 9. в гр. τούτους αἱρετικοὺς.

204б — I. 4. В., Н. нєгодно. — I. 14. В., М. соꙋща; Н. сѫща; гр. εἶναι. — I. 19 Н. ничтожє нє. — II. 23. пред ни липсва ὅν (єжє).

205а — I. 3. Н. разжмѣюща. — I. 4. пред в' липсва μυθολογοῦσιν οὐχ ὁρῶντες. — II. 19. Н. причитаⷮю. — II. 21. В., Н. М. след прочими е добавено птицами слємыими. — II. 13—23 в гр. οὗτοι ταῖς πολλαῖς δυνάμεσιν ἕνα καὶ τοῦτον συναριθμοῦσι, καὶ τό γε χείριστον, ὅτι τῇ κάμπῃ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἀλόγοις, τοῖς δι ἐπιτιμίαν πεμπομένοις δι' αὐτοῦ, παραβάλλουσιν αὐτόν οἱ παράνομοι.

205б — I. 1. Н. нє вместо жє. — I. 4. В. сь. — I. 6. М, богоратниць. — I. 25. Н., М. такъ. — II. 12. Н. зазрѣти. — II. 21. съкратен е цитатът. В гр. продължава с εἰς ἔργα αὐτοῦ.

206а — I. 7. Н. назнамєнаваєма; М. назнамєноваєма. — I. 14. след рєчє е изпуснато ὁ Ἰωάννης. — I. 18. след имєнъ е пропуснато ἀντρώπου γάρ ἴδιόν ἐστι. — I. 22. Н. востаѧти. — II. 10. Н. з̂ати сѧ — II. 21. Н. своє.

206б — I. 23. В. блѧдⷮꙋ. — II. 5. Н. само. — II. 15. Н. ꙋⷨьразиша. — II. 18. Н. възмагаємыи.

207а — I. 3. Н. пьваⷮю. — I. 10. Н. свѣтилѣ. — I. 21. Н. изгнаша. — II. 12. Н. прєнырѧть. — II. 14. В. съвѣть. — II. 23. Н. моудро.

207б — I. 25. — II. 1. Н. аⷤщє ли клѧтвꙋ. — II. 19. Н. єда. — II. 20. Н. след самого е добавено тъ. — II. 24. В., Н. повѣсти.

208а — I. 1. В., М. прѣтѧщимъ; Н. прѣтѧщи. — I. 5. М. пъваашє; В. поваашє. — I. 10. Н. въниити. — II. 5. В., М. єусєвїєвы; Н. єувьсєєвы. — II. 14. Н. ꙋбо по прав'дє нє . . .

208б — I. 19. Н. зазираєтє. — I. 24. Н. ꙋстъньныими. — II. 5—7. слав. текст е съкратен, в гр. καὶ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ποτὲ ἐλεγχθέντας γράφουσιν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ. — II. 6. Н. алєксандрїи. — II. 19. М. показа.

209а — I. I. В. прѧмо писали. — I. 3. писалъ. — I. 16. Н. єда. — II. 2. В. прєдирⷱєнаа. — II. 15. В., Н., М. прогнани. — II. 16. В., Н. гоити; гр. γόητες. — II. 23—24. в гр. κἂν οἱ αἱρετικοὶ θάνατον ἡμῖν ἀπειλῶσι.

209б — I. 7. след дх҃ъ е пропуснато δουλείας. — I. 11. след мєрьско липсва усилващото повторение καὶ λίαν αἰσχρὸν. — I. 17. Н. ꙋвѣдавшє. — I. 22. В., М. слышащє; Н. слышав'шє; гр. ἀκούντες. — II. 5. В. єⷮ съблюдєно. — II. 7. Н. ищꙋш. — II. 18. В., М. надєжꙋ южє; Н.

надѣж̑ею же; гр. τῇ εἰς τὸν κύριον πεποιθήσει. — II. 20. Н. показающе; гр. δεικνύντες.

210а — I. 5. Н. липсва же. — I. 15. Н. предатель; гр. προδότης. — I. 16. В. нменен. — I. 17. В. ȣврашнша; Н. ȣвращьша; гр. τραπέντες. — I. 18. Н. къ кȣмнромь. — I. 20. В. липсва но. — II. 2. В. павлос. — II. 4. М. еффале. — II. 5. Н. самωнлъ. — II. 11. В., Н., М. готовн. — II. 21. Н. разлнчны.

210б — I. 22. Н. ȣклонит сѧ; М. оукланѧтн сѧ. — II. 8. В., Н., М. възненавнднть. — II. 17. М. терпѧ. — II. 19. Н. своѧ когож̑о.

211а — I. 11, 12. Н. вавуλоньскаѧ чаша. — I. 17. В. ωбаженїа. — I. 22. В. ωбїѧвлена. — I. 21, 22. гр. πάλαι πανταχοῦ καὶ πᾶσιν ἔκδηλος. — II. 2. Н. трндесѧть . н шестн лѣтъ. — II. 3. след шестн липсва ἀπεδείχθησαν αἱρετικοί, καὶ ῖῆς ἐκκλησίας. — II. 18. Н. липсва сѧ. — II. 23. В., Н. обьщающїнͯ; гр. κοινωνοῦντας.

211б — I. 9. Н. нмѣͭѧ. — I. 15. В., Н., М. поуть; гр. τὴν . . . ὁδόν. — II. 2. Н. нскон’чают сѧ. — II. 8. Н. облнченн; гр. ἠμφιεσμένοι.

212а — I. 1. В. ωбтщатн сѧ; Н. ωбѣщатн сѧ; гр. συγκαταθέσθαι. — I. 8. В. подражавше. — I. 17. Н. пред на стои н. — I. 20. Н. нмы. — I. 23. Н. погȣбнтн; гр. ἀποκτεῖναι. — II. 3. Н. пекȣ; гр. οὐδεμία μοι φροντίς — II, 14, В., Н., М. г҃лющe; гр. λέγοντες. — II. 16. Н. вѣщ͠н. — II. 21. В. павловн. — II. 25. В., Н. о҃щевн. — II. 26. Н. въ всѧ вѣкы.

СЛАВЯНСКИ РЪКОПИСИ В КРАЛСКАТА БИБЛИОТЕКА В КОПЕНХАГЕН

ГУНАР СВАНЕ

Кралската библиотека в Копенхаген е понастоящем Националната библиотека на Дания. Ръкописният отдел на библиотеката разполага със значителна сбирка, която включва и малък брой славянски ръкописи — общо 41. Ръкописните колекции на Кралската библиотека се състоят от различни фондове (сбирки), съхранявани поотделно, така че да дават представа за самата история около възникването на колекциите. Така наречената Старинна кралска сбирка (Gammel kongelig Samling) съдържа ръкописи, които са принадлежали на частната книжна колекция на краля, преди книгохранилището да се превърне в обществена собственост и национална библиотека. Ръкописите от по-ново време, след като библиотеката става библиографско-изследователски център на страната, се събират в т. нар. Нова кралска сбирка (Ny kongelig Samling). Най-сетне в библиотеката се пазят и закупени, завещани или подарени от различни лица книги, групирани в отделни фондове, особено когато са от наследството на един и същ колекционер.

Днес почти всички славянски ръкописи в Кралската библиотека съставят част от Новата кралска сбирка, в Старинната кралска сбирка се съхраняват само два паметника. Освен това два славянски ръкописа се пазят в т. нар. Сбирка на Тот, принадлежала някога на знатната фамилия Тот[1]. Два от славянските ръкописи на Кралската библиотека са на пергамент, останалите са написани на хартия. Форматът им е различен: 12—2°,18—4° и 11—8°.

По време на двумесечния си престой в Копенхаген през 1917—1918 г. славистът Ад. Стендер-Петерсен, по-късно професор по славянска филология в Орхуския университет, изработва ръкописен каталог на славянските ръкописи в Кралската библиотека[2]. Този каталог не е издаван и никога не е бил подлаган на проверка. Това обстоятелство е причина, разбира се, за слабата известност на копенхагенската сбирка между славистите в Дания и чужбина. В 1918 г. Стендер-Петерсен публикува на датски статия в едно шведско библиографско списание („Славянски и руски ръкописи в Кралската библиотека в Копенхаген“ — Нордическо (скандинавско) списание за книжовност и книгопис, кн. 5, Стокхолм, 1918)[3]; там той прави преглед на славянските ръкописи в Копенхаген и осведомява за работата си по каталогизацията. Тази статия също не засилва интереса към Кралската сбирка.

---

[1] Барон Ото Тот (Otto Thott, 1703—1785) завещава своите книги и ръкописи на Кралската библиотека. След смърта му цялата колекция бива продадена на библиотеката.

[2] Katalog over slaviske manuskripter i det Kongelige Bibliotek.

[3] Slaviske og russiske handskrpter i det Kongelige Bibliotek i København. — Nordisk tidskrift för bok — och biblioteksväsen, 5, 1918.

С цел да насочим вниманието на широката славистична общественост към славянските ръкописи в копенхагенската Кралска библиотека, сметнахме за целесъобразно да направим преглед в тази статия на най-важните (по наша преценка) ръкописи. Въпреки многобройните опити не ни се удаде да подтикнем библиотеката да предприеме необходимите изследвания на водните знаци, тъй че датирането на отделните паметници, писани на хартия и в повечето случаи без означена година на написването, си остава несигурно. В общи черти се придържаме почти изцяло към датировките, предложени някога от Стендер-Петерсен. Изобщо трябва да подчертаем, че следващите редове са не повече от един обзор; същинската корекция на ръкописния каталог от 1918 г. все още не е направена.

Най-старият ръкопис в копенхагенската колекция е един подвързан пергаментен кодекс, съдържащ глаголически мисал по римски образец (Missale Romanum lingua Slavonica charactere glagolitico, сигнатура: Ny kgl. Saml. 41 b — 2°). Езикът е хърватско-църковнославянски; и този много добре запазен, хубаво изписан и украсен ръкопис може да се отнесе към края на XIV в.

От XV в. произхожда едно обемисто четвероевангелие, писано с кирилица на сръбско-църковнославянски език (сигнатура: Ny kgl. Saml. 2 b — 2°; 267 листа). Ръкописът произхожда от източноправославния манастир край Кърк, между Книн и Шибеник в Далмация; в библиотеката той се води като „евангелие, славянски кодекс от сръбската езикова група“ (Evangeliorum codex slavicus familiae serbicae). Авторът на тази статия вече се е занимавал с тези два добре запазени ръкописа от южнославянската езикова област. Тук ще се задоволи с отправка към по-ранните си статии[4].

Под сигнатура Ny kgl. Saml. 1714—2° се пазят 3 повредени от влага пергаментни листа и 7 по-малки фрагмента, съдържащи откъси от синаксар (пролог) за лятното полугодие. Езикът е руско-църковнославянски (има смесване на ѣ/є и ѣ/н, а също и цокане); почеркът е от преходен тип между устав и полуустав, датиран приблизително към 1400-та година. Запазените откъслеци от жития говорят за подредба съобразно гръцката практика (вж. Migne, PG 117), но включват и житието на Борис и Глеб (20/V). Този тип пролог отговаря на подобни синаксари, намиращи се в Скандинавия (Финландия), и е описан от М. Виднес (Maria Widnäs)[5]. Не е известно по какъв път фрагментите са станали датска собственост и как са преминали в Кралската библиотека. Единственото указание за историята на фрагментите е една приписка на датски с готически букви: Hallemsted Slotts Regenscaff fraa Phillippi Jacobi dag Anno 1618 till Phillippi Jacobi dag, Anno 1619 (Сметководна книга на замъка Халмстад от деня на Филип Якоб 1618 г. до деня на Филип Якоб 1619 г.; л. 6); на единия фрагмент стои: Halmstad, на другия: Halmstad 1618. Естествено тези две забележки нямат нищо общо със съдържанието на славянския текст; те сочат обаче, че първоначалният синаксар (или във всеки случай запазените му части) е отрязан и използуван като подвързия за сметководните книги на дворянското имение Халмстад. Халмстад се намира на западния бряг на Швеция, в южната част на провинцията Халланд, която в началото на XVII в. е била част от територията на датското кралство.

---

[4] Kopenhagenski glagoljski misal. — Slovo, 15—16, 1965; Старе штампане књиге и рукописи из југословенских земаља у копенхашкој Краљевској библиотеци. — Зборник за филологију и лингвистику, 11, 1968.

[5] Un parchemin slavo-russe de la Bibliothèque Universitaire de Helsinki. — Scando-Slavica, 10, 1964; Les synaxaires slavo-russes des „Fragments Finlandais“. — Commentationes Humanarum Litterarum; Societas Scientiarum Fennica, 38/1, 1966.

От XVI в. произлизат два ръкописа от руски произход, писани на хартия. Единият е молитвеник (сигнатура: Ny kgl. Saml. 137—8°), писан вероятно преди 1547 г., когато Иван IV Грозни официално приема титлата цар; по отношение на съдържанието книгата не представя интерес. Интересен е обаче големият чети-миней от 757 листа (сигнатура: Thott 521—4°); почерците са скоропис и полуустав. Той съдържа разкази за светци и мъченици, четени през месеците декември, януари и март. Не е известно кога и как фамилията Тот се е сдобила с ръкописа. Най-отпред има бележки: Nicolai Staphorst 1723, F. Nordt, Slesv. Ao. 1742, дадени са две немски имена на жители на гр. Шлезвиг, принадлежал в XVIII в. на Дания.Р ъкописът е красив и добре запазен. Освен традиционните византийски православни четива тук се намират още: Житїє и подвизи стаг исповѣдника Стефана новаго, архиепспа сꙋрожьскаг (15/XII; л. 202—236); Житїє и подвизи прпдбнаго ѡтца нашего Павла, чюдотворца Комельскаго, иже на Обнорѣ рецѣ составльшаго преустень мнстрь въ славꙋ прстыѧ и живоначалныѧ Троца ко спсенїю мнозѣм (10/1; л. 505—557).

В сбирката на Кралската библиотека се намират общо 6 руски ръкописа на хартия с приблизителна датировка XVI—XVII в.: две ръководства по летоброене, един псалтир, два молитвеника и една малка книжка с апокрифно съдържание (между другото и предсказанията на Сибилата).

Със започналата европеизация на Русия през XVII в. се разширява търговията й със Западна Европа и това засилва интереса в чужбина към голямата източна държава. Между другото се увеличава броят на западноевропейците, които чувствуват нужда да се запознаят с руския език. Това е възможното обяснение на факта, че тъкмо от XVII в. са налице повече руски ръкописи в сбирката на Кралската библиотека: общо 17. Според нашето мнение 11 от тях са толкова интересни, че заслужават да бъдат разгледани по-подробно.

Под сигнатура Thott 1104—4° се пази един руско-долнонемски разговорник, съставен в Псков в 1607 г. Той е издаден и за по-подробни сведения отправяме към изданието от 1961 г.[6]

Тук е и един обемист Сіноѱіс от 821 листа, писан през 1676—1677 г. в Обитѣль Рж̃ства пресвои бдцы и прпдбнагѡ оца Савы звинигорѡдскаго чюдотвѡрца. Този сборник със смесено съдържание (сигнатура: Ny kgl. Saml. 147 b — 2°) съдържа редица интересни текстове, от които ще изтъкнем следните: 1) руски хронограф, в който се проследяват събитията до 1492 г. (л. 1—457)[7]; 2) родословно дърво на различни руски княжески родове (л. 457—536); вмъкната е и Повесть об Иверскои царице Динаре (л. 459—462 об.); 3) Слово ѡт притчи ѡт водѧщих ко кнзю дрꙋга — притчи от Физиолога (л. 535 об. —548); 4) Сказание за пленяването на Ерусалим-Сказанїє ѡ плѣненїи Єрꙋсалима (л. 548 об. —575); 5) две различни редакции на Откровението на Методий Патарски: Медодїа, епскпа Падарїнскаго ѡ царствїих (л. 575—599)[8]; 6) хрониката Повѣсть врємєнных лѣтъ (=Софийски временник до 1381 г.) (л. 599–820)[9].

---

[6] Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian. Pskov, 1607. Ed. by L. L. Hammerich, R. Jakobson, El. van Schooneveld, T. Starck and Ad. Stender-Pedersen. Vol. 1: Facsimile Copi, prefaced by R. Jakobson and El. van Schooneveld. Copenhagen, 1961.

[7] Т. е. редакцията от 1512 г. Ръкописът е описан от И. И. Срезневски в „Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках“ — Сб. ОРЯС, 12, 1875.

Под сигнатура Ny kgl. Saml. 327 c –2° се намира грижливо написан ръкопис с внимателна акцентуация над дребното полууставно писмо, който съдържа Историята на Великото московско княжество от А. Курбски: Исторїа вєликагѡ кнѧза московскагѡ (л. 1—85), и три писма от княз Курбски до Иван Грозни. Очевидно самият текст произхожда от XVI в. Стендер-Петерсен посочва именно този период за написването му. По наше мнение обаче в дадения случай се отнася за копие от XVII в., но окончателното датиране на този ръкопис ще бъде решено едва след проучването на водните знаци.

Един фрагментарен руски паметник, изпълнен със скоропис, носи сигнатура Ny kgl. Saml. 68 c —4°. Той обхваща общо 55 листа с различни апокрифни четива. Измежду тях би трябвало да споменем: 1) апокрифното Никодимово евангелие (с т. нар. Пилатови съдебни актове и писмото на Пилат до император Тиберий), вж. л. 1—29 об.; 2) Сказанието на Афродитиан за чудото, станало в Персийската земя, за раждането на Христос и за явилата се звезда (Сказанїє Афродитиана о бывшєм чюдєси в пер’стѣи зємли о рождєствѣ Христовѣ и о звѣздѣ ꙗвльшєи сѧ), л. 39—45 об. Специално за българските читатели би била интересна една маргинална бележка в полето на л. 38 (отчасти отрязана при подвързването):

Писанѡ ѡ[ ]
въ͠єє мин’г (?)
сєнтꙗбрꙗ въ [є͠]
числo клим[єнта]
єпискпа в слов[ѣ]
на памꙗт за[ха]
рꙗ, ѡтца Прє[д]
тєчєва

Самият ръкопис не съдържа нищо от Климент, но ние приемаме тази бележка за доказателство, че преписвачът сам е познавал и е отпращал към знаменитата проповед от 5-ти септември, озаглавена: Свѣтъ въсиꙗ правєдникоу и правъıимъ сръдьцємъ вєсєлиѥ[10].

Един ръкопис от 335 листа с полуустав съдържа жизнеописания на руските светии Зосим и Саватий и разкази за чудесата им (сигнатура: Ny kgl. Saml. =23 b —4°).

Единственият ръкопис с нотни знаци в сбирката на библиотеката е руски стихирар с обем 45 листа (сигнатура: Ny kgl. Saml. 133 g —4°). Става дума за т. нар. *крюковая нотация*; има примери за Шайдуровите червени нотни букви, въведени около 1600-та година в написаните иначе с черно нотни ръкописи. Самият почерк на буквите много напомня по-ранния ръкопис от Бреслау (Вроцлав)[11]. Последователно е прокарана хомония и текстът следователно може да бъде отнесен към периода на руското *разделноречие*, което се е прилагало в руската църква до реформите около литургията към 1650 година (*новое истиноречие*)[12]. Налице са стихири за следните празници: 1/X Покров прсвтые влдчцы нашеѧ бдцы Мрии (л. 1—8′); 26/X: Стго великомученика Димитрїа (л. 9—14′); 23/IV: Стго великомученика Геѡр’гїѧ Побѣдоносца (л. 15—20′); 21/XI: В’веденїѥ в црков прстыѧ влдчцы нашеѧ бца и прснодвы Мрї (л. 21—28′); 29/X: Стыѧ великомуницы Параскев’гїи, нареченныиа Пiатницы (л. 29—32′); 9/V: Иже во стых отца нашег Николы, ар’хиепископа Мирликїиских, чюдотвор’ца (л. 33—38); 6/XII: Иже во стых ѡтца нщго Николы (л. 38′—41′); 12/II или 20/V: Алексей Московски (началото липсва; л. 42—44 об.). Ръкописът е непълен. Отделните разпокъсани части са били съединени погрешно, ако се съди по странната подредба, отклоняваща се от календарната последователност. На обратната страна на л. 45 някой е опитвал перото и е написал със скоропис рецепта за мастило: возми шадранъ да щенчью жельчь сотри в пѣстъ пиши ıако златомъ (два пъти).

---

[8] Този текст е използуван от П. Пенкова. О втором южно-славянском влиянии на русскую летописную традицию. — Scando-Slavica, 20, 1974.

[9] Описан от И. И. Срезневски. Цит. съч.

[10] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1. С., 1970

[11] E. Koschmieder. Die ältesten Novgoroder Hirmologien Fragmente, 2. — Abhandlungen der Beyerischen Akademie der Wissenschften. Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge, 37, 1955. За описанието на ръкописа от Бреслау вж. с. 76—77.

Друг руски ръкопис съдържа Езоповите басни в превода на Виниус: зрѣлище житїа члвческагѡ (177 листа); датиран е 1674 г. (сигнатура: Ny kgl. Saml. 245 — 4°). На корицата стои: Нинѣ ново преведено из немецкагѡ ıазыка всѣмъ во ѡбщꙋю ползꙋ чрез а. а. в. в црствꙋющем великом градѣ Москвѣ.

Налице е и сборник със смесено съдържание (770 листа; сигнатура: Ny kgl. Saml. 553 c — 4°), писан от различни ръце със скоропис[13]. От съдържанието с основание можем да подчертаем следните произведения:

1) Физиолог (л. 1—30 об.) с разкази, които отговарят на номера 1—11 и 16—23:

2) Руски летописец: лѣтописец Роускиıа земли (Повѣсть врѣменных лѣт. . = Новгородский софийский временник до 1380 г.) (л. 64—499 об.);

3) О ıавлении чюдѡтвѡрныѧ iконы прсвтыѧ бдца, иже на Тихвинѣ (л. 500—505 об.);

4) Сказание гсдрвыхъ пословъ стемъ граде Iерсалме лѣта ҂зчв i гѡдоу (л. 505 об. —507). Това е разказът за пътуването на Коробейников до Константинопол, Антиохия, Александрия и Ерусалим — видоизменение на написаното от В. Позняков „Хождение“ от 1558—1561 г.;

5) Сказание ѡ стых мѣстах i чюдотворныхъ иконах i иных чюдных вещах, иж соуть в Црѣграде былѡ во стеi Сѡфеi дѡ взıатиѧ безбѡжных латын (л. 507—514 об.). Това са откъси от едно „Хождение“, написано от Антоний Новгородски след пътуването му през 1200 г. Този важен от художествена и културно-историческа гледна точка текст е издаден от Срезневски тъкмо на основата на нашия копенхагенски ръкопис[14];

---

[12] Е. Кошмидер. Цит. съч., с. 6; R. Palikarova-Verdeil. La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IX^e au XIV^e siecle. — Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia 3. Copenhague, 1953, 71—74.

[13] А. И. Соболевкий. Из истории древнеславянской письменности, 1: К повести о царице Динаре. — Изв. ОРЯС, 1928, 1.

[14] Сведения и заметки . . ., 340—349. Текстът от датския ръкопис е издаден в превод на френски от Б. Хитрово (B. de Khitrowo. Itinéraires russes en Orient. Genève, 1889, 87—96).

6) Пътепис на Василий Позняков от ҂з҃х҃з҃ (=1559) (л. 559—605); вж. и по-горе под т. 4;

7) Повест за похода на Тахтамиш срещу Москва в 1382 г. (л. 613—628 об.);

8) Разказ за чудотворната владимирска св. Богородица, която в 1395 г. спасила Москва от нахлуването на Темир-Асхановите орди (л. 629—639);

9) Извадки от псковските хроники (л. 639 об. — 658 об.)[15];

10) Ѡ прıхоженıи литовского королѧ Степана ко градоу Псковꙋ (1577, в ръкописа погрешно е посочена 1581 г.) (л. 694 об. — 714);

11) Оубиение благоверного и великого црвча Дьмитреѧ Ивановıча Ꙋглецкого и Московского, всеѧ Рꙋсии чюдотворца (л. 715—732 об.);

12) Росьпись Китаискомоу гдрьствꙋ . . (л. 733—748 об.)[16];

13) Слово Данила Заточеника (л. 749—758 об.). Копенхагенската версия е използувана в изданието на словото от Николай Зарубин, Ленинград 1932 г.[17];

14) Разказът за Иверската царица Динара (л. 763—770 об.)[18].

Под сигнатура Ny kgl. Saml. 553 d — 4° се пази Синопсисът на Инокентий Гизел, датиран от 1680 г. Красивият и добре запазен ръкопис, писан на хартия със скоропис, наподобяващ печатни букви, съдържа 248 листа.

Един сборник със смесено съдържание, главно проповеди, се съхранява под сигнатура Ny kgl. Saml. 21—8°. Ръкописът е непълен, обхваща 279 листа с полуустав. От съдържанието му трябва да изтъкнем:

1) Сказаніе О двꙋнадесѧти снахъ Моамера црѧ (л. 62—84);

2) О отравах диких людеи (л. 178—184 об.). Начало: При кнѧженіи в Росии великагѡ кнѧзѧ Иѡанна Васильевича в'сеѧ Росии в'лѣто ҂з҃ц҃ч҃в҃ ѿтпꙋстилъ шпан'скои корол Фердинантъ земли своеѧ члвка в'далныѧ страны и отоки окїѧна морѧ именем Христофора. Този разказ за откривателското пътешествие на Колумб е последван на л. 184 от нов откъс: О иныхъ походехъ. Ходилъ тои же Христофоръ Колимбос к' западнои странѣ и нашелъ островъ а на нем'двои люди. одни бохметовы вѣры, а дрꙋгіе назывлютсѧ христїане.

Един украинско-църковнославянски часослов от 223 листа с полуустав и скоропис носи сигнатура Ny kgl. Saml. 47—8°. Съдържанието на самия часослов е безинтересно, но на л. 1—20 об. е поместено писмо-поздрав от Лаврентий Деревински (Wawrzyniec Drzewiński) до сина му Николай (Mikołaj), който се намира в чужбина вероятно на учение. Текстът е интересен, защото хвърля светлина върху състоянието на културата в полско-украинските земи. Предговорът е подписан собственоръчно от Лаврентий/Вавжинец в 1613 г.[19]

Два т. нар. *столбцы с прописями* (краснописни образци на азбуката) от първата половина на XVII в. са каталогизирани заедно под сигнатура Ny kgl Saml. 613—8°. Първият свитък има размери 650×14,7 см. Съдържа оцветени заглавни букви с орнаменти, някои позлатени и посребрени (липсва само буквата *а)*; има и различни опити за украсен с плетеници скоропис в черно и червено. Дадени са образци от отделни варианти на буквите, различни буквосъчетания и къси извадки от изречения, предимно от библейските текстове. Вторият свитък е с размери 780×16,5 см. По съдържание и изпълнение прилича на предходния, но има освен това литургични изрази и разни лексикографски обяснения. Свитъкът завършва с църковно-славянската редица от буквени знаци с числени стойности и краснописен образец под формата на свързан текст: библейски цитати и царската титла: великиі гдрь црь і великїи кнзь Михаило Федоровичъ всеа Рѹсиі самѡдержецъ . . Царската титла сочи периода 1613—1645 г. Тъй като титлата *самодържец* е въведена официално едва след 1625 г., свитъкът би трябвало да се датира около 1625—1645 г. На обратната страна на свитъка четем: Сиꙗ азбѹка Микиты Иванова, сна Корчмина. Тази бележка вероятно е от същата ръка, която е изписвала и лицевата страна.

---

[15] Срв. Полное собрание русских летописей, 4, с. 217, 283—288. Псковские летописи, вып. I. Приготовил к печати А. Насонов. М. — Л., 1941, 92—97.

[16] Срв. Ф. И. Покровский. Путешествие в Монголию и Китай сибирского казака Ивана Петлина в 1618 году. — Изв. ОРЯС 18, 1913, 4, СПб., 1924.

[17] Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.

[18] Срв. с бел. 13.

[19] G. Svane. Pozdrowienie od Wawrzyńca Drzewińskiego do syna Mikołaja. — Prace Filologiczne, 27, 1977.

Кралската библиотека притежава 12 славянски ръкописа от XVIII в., 7 от които заслужават по-подробно да се спрем върху тях.

Gl. kgl. Saml. 2071 — 4° е сигнатурата на голям ръкописен *илирийски* (в случая сърбохърватски) речник (1103+16 страници), съставен около средата на столетието от датчанин с немско потекло, учен, дипломат и библиофил Кристиан Фридрих Темлер (Christian Friedrich Temler). В Новата кралска сбирка зад сигнатура Ny kgl. Saml. 175—4° са запазени различни материали във връзка с работата на Темлер над речника, между другото и скициран план за сърбохърватска граматика, допълнителни данни относно речника и проект на титулната страница с латински текст за печатното издание на речника, което остава неосъществено. Повече подробности за живота и делото на Темлер има в две по-ранни публикации[20].

„Правила за придворния“ (Придворнаго члвка регоула 1—300) е заглавието на един ръкопис с курсив от нов тип, изправен и калиграфски издържан, тъй че наподобява съвременния му печатен шрифт; наброява 433 номерирани страници (Ny kgl. Saml. 76 m — 2°). Това съчинение представлява руски превод на Oráculo manual y Arte de prudencia от испанския автор Балтасар Грасиан (Balthasar Gracián; 1601—1658); испанското издание е от 1653 г. Руският ръкопис е бил подарен на Кралската библиотека през 1865 г. в Санкт Петербург от Бернхард де Цимерман (Bernhard de Zimmermann).

„Законникът на Алексей Михайлович от 1649 г. (Оуложениє) е представен с копие от XVIII в. (скоропис, 304 листа; сигнатура: Ny kgl. Saml 125 y—2°). Самото Уложение заема листовете 1—295 об., а остатъкът от ръкописа съдържа преписи от недатирани декрети, издадени от Петър Велики. За съдбата на ръкописа може да се съди по сведението на л. 59 об.: директорът на Тверското дворянско училище В. А. Приклонской (кашинской помѣщикъ, господинъ лейб-гвардіи под'пороутчикъ и тверскаго дворꙗнского оучилища директоръ Василей Андрѣевичъ Приклонской) е подарил книгата на канцеларския служител Гаврила Саколов (находꙗщемоуся при дѣлахъ въ ономъ оучилищѣ тверскаго намѣстническаго правленіꙗ канцелꙗристоу Гаврилѣ Саколовоу) при посещението му в с. Щокотов на 23 .IX. 1780 г. Двадесет и две години по-късно, на 25 .VII. 1802 г. колежкият секретар Гаврила Саколов подарява книгата на своя благодетел библиофил: тверскомоу коупцоу Михайлѣ Филиповичоу Татаринцовоу. Книгата е била подарена на Кралската библиотека от Бернхард де Цимерман в 1865 г. (вж. и по-горе).

---

[20] Срв. Г. Сване. Старе штампане книге . . ., 274—276; P. Jacobsen. C. F. Temlers illyrische Wörterbuch in der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen. — Scando-Slavica, 16, 1970.

Със сигнатура Ny kgl. Saml. 212 d — 4° е отбелязан обемист сборник с гръцки проповеди и църковнославянския им (руски) превод (общо 259 листа). Изписан е със свободен и красив почерк, гръцки и руски курсив. На корицата стои: Οἱ λόγοι διάφοροι καὶ διδαχαί, Слова разлнчнаѧ н поꙋченїѧ. Отнася се за учебен материал от Висшето гръцко училище на братя Лихуди в Новгород — срв. отбелязаното на първа страница: Сїѧ кннга пнсана рꙋкою трꙋднвшагосѧ возлюбленнагѡ моегѡ роднтелѧ Васнлїа Мнхайловнча в'бытность оучнтелей егѡ Іоаннѵкїа н Софронїа Грекѡвъ порекло Лꙋхꙋдїевыхъ, Греческоую школу в Новѣградѣ сосновашнхъ, в нейже доволнѡ потрꙋднвсѧ спнсавый сїю, оучасѧ н оуча. Ръкописът е възникнал вероятно около 1707—1709 г., но последната отбелязана дата в текста е 1714 г. (л. 255).

Други 68 листа, изписани с курсив и скоропис от нов тип (сигнатура: Ny kgl. Saml. 336 d — 2°), съдържат различни съобщения до Синода за чудесни изцеления и подобни свръхестествени прояви при призоваването на св. Димитрий, ростовски митрополит. В краткия преглед на л. 1—1 об. са приведени годините 1756—1757. На първа страница стои: графа Андрея Шоувалова сїя кннга. Съдържанието само по себе си е безинтересно, но ако обратната страна на л. 36 се завърти наопаки, на нея се чете с латински букви:

ducagini	5000	
la drino	3000	
croia	500	
durazzo	2000	
la Valona	1000	
chimera	500	
albania		
ducagini	2000	del
la drino	3000	toute la flote et tous
durazzo	1500	
la Valona	300	
elbazan	2000	
ocrida	500	
	9300×h	
epirus		
butrinto	1000	
latra	1500	
	2500	
livadia		
delfa	1500	
thèbe	500	
athene	2000	
lepanto	500	
	4500	

Изглежда, че се отнася за вид търговски сметки (?), засягащи редица градове в Албания, Епир и Гърция (може би тайни сведения?).

Под сигнатура Ny kgl. Saml. 124 се — 4° се пази четиритомната „Всеобща църковна история“ на барон Холберг, датирана в Санкт Петербург 1774—1775 г. и написана с обикновен руски курсив от по-нов тип върху светлосиня грубовата ръчно произведена хартия. Текстът е разпределен така: т. 1: с. 1—398, т. 2: с. 399—981, т. 3: с. 1—588б, т. 4: с. 589—1150. Върху заглавната страница на т. 1 стои: Барона Голберга Всеобщая Церковная Исторія съ перваго начала Христіанства до Лютеровой реформаціи съ дацкаго на нѣмецкой перевелъ Георгъ Августъ Детарзинъ. Часть первая Съ дозволенія Короля Польскаго и Курфиста (sic!) Саксонскаго напечатана въ Копенгагинѣ и Лейбцигѣ 1762 года. въ С. п. бурге 14. Ноября 1773. На заглавната страница на т. 3 стои: Общая Церковная исторія отъ Перваго начала Христіанства до реформаціи лютеровой сочинена на датскомъ языкѣ Господиномъ Барономъ Голбергомъ. . Съ немѣцкаго перевѣдена въ Санктпетербургѣ 1774. года. На с. 1148 в том 4 е отбелязано: Кончена 16 го Ноября 1775. года въ Санктпетербургѣ. Роденият в Норвегия датски историк, моралист и комедиограф барон Лудвиг Холберг (1684—1754), наричан още „скандинавския Молиер“, е несъмнено най-значителният скандинавски писател на своето време. Той написва рационално-деистично тълкуване на църковната история, докато заема поста редактор на Копенхагенския университет; съчиненинието излиза от печат в 1738 г., когато той е вече завеждащ финансиите на университета (квестор). Протестантската ортодоксалност, характерна за епохата след Реформацията, бива заменена в „Църковната история“ на Холберг от ново отношение към темата: авторът открива тясна взаимовръзка между църковната и световната история.

Само един ръкопис в Кралската библиотека е от XIX в.: Ny kgl. Saml. lol m — 2°. С модерен курсив на VI+582 страници е предадена историята на Тулския оръжеен завод: Тулскій оружейный заводъ. Исторія сего древнаго и полезнаго для Государства заведенія и состояніе онаго въ достопамятный день посѣщенія Его Императорскимъ Величествомъ 2. Сентября 1823. Сочиненіе Доктора Гамеля (л. 1). Ръкописът е подарък за библиотеката от Бернхард де Цимерман в Санкт Петербург, 1865 г.

От описаното дотук става ясно, че сбирката от славянски ръкописи в Кралската библиотека е ограничена. Сбирката се състои от неголям брой екземпляри, ценни поради това, че съдържат много редки или изключителни по значение текстове. И въпреки че славянската ръкописна сбирка на Кралската библиотека не предлага сензации, тя все пак е историческо свидетелство за пътищата на културата. Цялото блестящо литературно и общокултурно наследство, изградено върху старославянската традиция след първоначалната обработка на старобългарския език от Кирили Методий и пренасянето ѝ през средновековието до най-ново време, достига по този път и до Дания. Датската сбирка не включва нито един несъмнено български ръкопис. Като куриоз би могло да се спомене накрая, че трактатът на Черноризец Храбър за буквите е отпечатан в западноруска читанка от около 1580—1581 г., от която Кралската библиотека притежава един екземпляр. В колекцията от редки старопечатни книги се намира и един брой от българския „Абагар“ на Филип Станиславов от 1651 г. И двете съчинения обаче са напечатани извън България.

ПРЕГЛЕД

ПРОФЕСОР БОНЮ АНГЕЛОВ

На 26 октомври 1989 г. почина на 74-годишна възраст известният литературен историк старобългарист, заслужилият деятел на науката проф. Боню Ангелов, член на редколегията на поредицата „Старобългарска литература“ от нейното създаване. Активно изявен изследовател в областта на българската и славянската средновековна книжнина, уважаван член на научния колектив на Института за литература при БАН, той бе и един от онези професионално вещи ценители на средновековното духовно наследство, на които дължим високия авторитет на българската медиевистична мисъл в наше време.

Изследователските интереси на Б. Ангелов се зараждат през 40-те години и остават завинаги свързани с разнострании обществени изяви: той е автор на учебници по литература за средните училища и учителските институти, консултант към Старопечатния отдел в Народната библиотека в София, постоянен член на Бюрото на Археографската комисия към Комитета за култура, председател на редакционния съвет по литературознание в Издателство „Наука и изкуство“, участвува в редколегиите на представителни издания — „История на българската литература“ (том I), „Известия на Института за литература“, „Речник на българската литература“, редица академични юбилейни сборници, „Кирило-Методиевска енциклопедия“, Кирило-Методиевския вестник „За буквите“ и др.

Сред многобройните публикации на Б. Ангелов на първо място безспорно трябва да се изтъкнат неговите археографски приноси. Те изцяло определят облика на трите му книги „Из старата българска, руска и сръбска литература“ (1958, 1967, 1978) и до голяма степен характеризират други три: „Страници из историята на старобългарската литература“ (1974), „Из историята на старобългарската и възрожденската литература“ (1977), „Старобългарско книжовно наследство“ (1983). В съгласие с убеждението си, че съвременната представа за средновековния литературен процес може да се изгражда резултатно само върху непрекъснато разширяваща се основа от новоиздирени автентични материали, той посвети много сили и време за проучването на ръкописни сбирки и архивни фондове. Б. Ангелов въведе в научно обръщение десетки преписи на старобългарски книжовни паметници, изясни важни моменти в познанията за писатели, творби, конкретни ръкописи, редакции, книжовни центрове. В светлината на любимите му извороведски занимания трябва да се оцени високо и неговото участие в тритомното издание на съчиненията на Климент Охридски — несъмнено една от най-големите му заслуги в развитието на съвременната кирилометодиевистика; в съавторство с К. Куев, Хр. Кодов и Кл. Иванова той осъществи замисъл, подхранващ научните вълнения на няколко десетки учени от различна националност от времето на Шафарик и Ундолски до наши дни.

Централна тема в научното творчество на Б. Ангелов представляват книжовните взаимоотношения между България и Русия през средновековието. Специално трябва да се подчертае, че нито един от съвременните български литературоведи медиевисти не е направил повече от него в тази насока. Двете книги „Из историята на руско-българските литературни връзки“ (1972, 1980) и допълващата ги книга под заглавие „Руско-южнославянски книжовни връзки“ (1980) не само са наситени с изобилна фактология, която разкрива важни процеси в изграждането на славянската източноправославна култура, но и разширяват в методологическо отношение границите на свързаната с тях проблематика. Б. Ангелов отдели нужното внимание на традиционни в славистиката постановки — за приоритета на българското духовно строителство, за обхвата и значението на културно-историческата мисия на България, за второто южнославянско влияние в Русия. Успоредно с това обаче, следвайки подхода на М. Н. Сперански, А. И. Яцимирски и др., той направи опит да обогати сведенията за обратното влияние — за пътя на руското книжовно проникване сред южните славяни, като освен това обоснова тезата за непрекъснатостта във взаимоотношенията.

В още една тематична област Б. Ангелов постигна значителни научни резултати. Това са въпросите, отнасящи се до прехода от средновековие към Възраждане. Към състоянието на книжовния живот в българските земи през XVII и XVIII в. той се връща многократно — преди всичко чрез биографичните очерци за книжовни дейци от това време (само в двете части на „Съвременници на Паисий", които се появиха през 1963 и 1964 г., са включени 16 такива очерка), но и чрез размисли за съотношението между стари и нови елементи в духовните изяви, за симптомите, които говорят, че просветата и културата в България постепенно излизат от своята изолация, за факторите, които обуславят тенденциите и темповете на ново развитие.

Всестранно осведомен за последния етап от съществуването на старобългарската книжнина, Б. Ангелов преминаваше с лекота към проблематиката на Ранното българско възраждане. Съвсем естествено той съсредоточи усилията си върху изключителната личност на Паисий Хилендарски и неговото интелектуално обкръжение, набеляза разликата между „съвременници" и „съидейници" на Паисий, посвети специални работи на отделни преписи и преправки на „История славеноболгарская". Популярни и ценени са и публикациите на Б. Ангелов върху други възрожденски дейци и проблеми, но несъмнено е, че до изследванията му за Паисий, взети като цяло, се нарежда по значение най-вече обобщаващият труд „Борба за делото на Кирил и Методий" (1969), който убеждава, че българската възрожденска интелигенция вгражда Кирило-Методиевските традиции в основите на новата култура, защото намира в тях сигурна опора в пътя си към народностно самопознание.

Всяко изследователско дело в известен смисъл остава недовършено. Неосъществени останаха и някои от проектите на проф. Б. Ангелов. Но с верността си към документалната работа, със своята системност, целенасоченост и уравновесеност постигнатото от него е образец на изпълнен научен дълг.

ДЕСЕТ ГОДИНИ БЪЛГАРСКА АРХЕОГРАФСКА КОМИСИЯ

През април 1987 г. се навършиха 10 години от създаването на Българската археографска комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий" — достатъчно дълъг период, който налага да бъде обозряна и цялостно преценена нейната досегашна дейност.

Организирането на това ново научно звено бе предопределено от необходимостта от специализиран център, който да концентрира разкриването, каталогизирането, описването и популяризирането на старите български ръкописи. Добре известно е, че България е класическа страна на славянската писменост и култура, а ръкописните паметници, създадени от X до XVIII в., са едни от най-ценните извори за проучване на българската история, език, литература и изкуство. За съжаление, в резултат от историческата съдба на България повечето нейни най-древни ръкописи са унищожени, а и най-значимите от тези, които са запазени, днес са пръснати в множество чужди, предимно европейски книгохранилища. Причините за този културно-исторически феномен са доста сложни. На първо място трябва да се изтъкне ролята на средновековна България в европейския югоизток и широкото ѝ културно и литературно влияние сред православния славянски свят, особено през X—XI и XIV—XV в. Към това следва да се прибави преминаването на голяма част стари български ръкописи в румънските, сръбските и руските земи по време на османското нашествие на Балканите. И най-сетне множество български ръкописни книги са изнесени от родината им от чужди пътешественици, учени и колекционери и в по-ново време — XVII—XIX в.[1] И все пак, въпреки безпримерното унищожение и миграцията на българските книжовни паметници, значителен брой ръкописи са запазени в страната и в чужбина, поради което грижата за установяването, научното разкриване, събирането, съхраняването и пропагандирането на нашето ръкописно наследство се очерта като важна и актуална научна задача от национално значение.

През 1977 г., след 3—4-годишен подготвителен период, Комитетът за култура, изхождайки не само от постиженията, но и от нерешените проблеми, свързани с нашето старо книжовно наследство, реши към Народната библиотека „Кирил и Методий“ да бъде създадена национална Археографска комисия с основна задача описване, опазване и популяризиране на българските ръкописи от X до XVIII в. и на първопечатните български книги, съхранени в страната и зад граница. При това решение се изхождаше както от съображението, че Народната библиотека съхранява най-голямата и значима славянска ръкописна сбирка в България, така и от факта, че и в миналото, и в най-ново време тя е център и средоточие на археографската дейност у нас. Комисията бе изградена на принципа на обществено-държавното начало, включвайки щатно ядро от археографи на основата на Ръкописния отдел на библиотеката и широк кръг външни сътрудници — специалисти по славянска палеография, старобългарска литература, история на българския език, средновековна история и изкуство — от Българската академия на науките, Софийския университет и други научни институти. Дейността на комисията бе регламентирана със специален статут и правилник, а за неин председател бе избран видният български медиевист акад. Ив. Дуйчев (1907—1986).

---

[1] К. Куев. Съдбата на старобългарската ръкописна книга. 2. изд. С., 1986.

Българската археографска комисия бе създадена със закъснение от 15—20 години в сравнение с аналогичните археографски звена в други славянски страни (СССР и Югославия)[2], което наложи още от самото начало да се пристъпи към интензивна паралелна работа в отделни археографски области и на различни равнища. С оглед на това бяха формулирани и две основни задачи: 1) Пълна каталогизация на всички славянски ръкописи на територията на България; 2) Научно описване на българските ръкописи, намиращи се в задгранични книгохранилища.

През своята 10-годишна история Археографската комисия разгърна широка и разностранна методическа, събирателска, научноизследователска, издателска и популяризаторска дейност. Бяха разработени ръководни методически правила за описание на старите славянски ръкописи[3]. Значително постижение за изминалия период е публикуването на Сводния каталог на българските ръкописи, намиращи се на територията на страната[4]. Подготвени и обнародвани бяха описи на славянските ръкописи в Пловдивската библиотека „Иван Вазов“[5] и на библейските и богослужебните книги от Рилския манастир[6]. Описани бяха и някои по-малки ръкописни колекции от Варна, Пловдив, Елена, Търново, Габрово, Ловеч и др.

Успоредно с проучването на ръкописното наследство в страната Българската археографска комисия разгърна активна изследователска дейност и в чужбина. Значително постижение в тази насока е издаденият на български и италиански език Опис на славянските ръкописи от Ватиканската библиотека[7]. При съвместно участие на български археографи и съдействието на Църковния историко-архивен институт в София и Института за патристични проучвания в Солун бе организирана научна експедиция на Света гора (Атон) за подготвяне на научен опис на ръкописите от Зографския манастир, първият том от които бе публикуван през 1985 г.[8] В сътрудничество със съветски специалисти се подготвя обстоен каталог на българските ръкописи, пазени в Държавната публична библиотека „М. Е. Салтиков-Щедрин“ в Ленинград. Освен с Археографската комисия на СССР полезни научни връзки в областта на археографията са установени и с други европейски страни (Югославия, Франция и Великобритания), в чиито книгохранилища се пазят стари български ръкописи. Комисията активно сътрудничи и на международната организация СИБАЛ в разкриването на наративните извори за Балканите.

---

[2] Съветската Археографска комисия е създадена на 13 април 1956 г. с постановление на Президиума на АН на СССР. Вж. Ю. О. Бем. Деятельность Археографической комиссии при Отделении исторических наук АН СССР. — Археографический ежегодник за 1957 год. М., 1958, с. 481. Подобна Археографска комисия е образувана през 1959 г. при Съвета за култура на НР Сърбия, чиито функции 2 години по-късно (през 1961 г.) са поети от Археографския отдел при Народната библиотека на Сърбия в Белград. Вж. предговора на Д. Богданович към Вл. Мошин. Ћирилски рукописи у Повијесном музеју Хрватске. Београд, 1971, V—VII.

[3] Хр. Кодов, Б. Райков. Принципи и методи на описване на славянските ръкописи с оглед на съставяне каталог на българските ръкописи от X до XVIII в. — Изв. Нар. библиотека „Кирил и Методий“, 14(20), 1976, 55—82.

[4] Б. Христова, Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Сводeн каталог. 1. С., 1982.

[5] Кр. Станчев. Опис на славянските ръкописи в Пловдивската Народна библиотека „Иван Вазов“, постъпили след 1920 г. С., 1982.

[6] Б. Райков, Хр. Кодов, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир. 1. С., 1986.

[7] А. Джурова, Кр. Станчев, М. Япунджич. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. С., 1985.

[8] Хр. Кодов, Б. Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. 1. С., 1985.

Наред с дейността по установяване и описване на старите писмени паметници от страната и чужбина Археографската комисия пристъпи и към издаването на някои от най-ценните български ръкописи и първопечатни книги. Осъществени бяха фототипни издания с коментар на такива първостепенни паметници като глаголическото Асеманиево евангелие от X в.[9], Енинския апостол от XI в.[10], служебника на патриарх Евтимий Търновски от края на XIV в.[11], Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 г.[12], Житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки (по руски препис от XVI в.)[13], както и на първопечатните български книги „Абагар" на Филип Станиславов от 1651 г.[14], „Стематография" (1741)[15] и „Описание на Ерусалим" (1748) на Христофор Жефарович[16]. Предстоящо е издаването по техните оригинали на Паисиевата чернова на „История славеноболгарская" от 1762 г. и на автобиографията на Софроний Врачански от 1805 г. Обнародвана бе фототипно богато илюстрованата с миниатюри „Софийска Александрия" от XV в. — съвместно издание с Народната библиотека на Сърбия в Белград (1988).

Към казаното дотук трябва да се добави, че в научноизследователската работа на Археографската комисия специално внимание се отделя на разработването на историята на водещите книжовни центрове от средновековието и епохата на робството. Все повече се разширява комплексното изучаване на старите литературни школи в палеографско-кодикологическо, правописно-езиково и художествено отношение, което дава възможност за много по-сигурно хронологизиране и локализиране на писмените паметници[17]. Направени са и първите приноси в областта на филигранологията[18]. В резултат на дългогодишна археографска работа е подготвен за печат първият том от широко замисления корпус „Приписки на старите български книжовници".

Когато се оценява досегашната дейност на Българската археографска комисия при Народната библиотека, необходимо е да се изтъкне и активната ѝ роля в редица вътрешни и международни научни проекти и инициативи, респектиращото участие на нейните членове в множество конгреси, симпозиуми и конференции; приносът ѝ за подготвяне чрез аспирантури, специализации, семинари и други форми на квалификация на нови кадри в археографията и палеографията. Благодарение на създадените и поддържани обменни връзки с аналогични центрове в чужбина са събрани и над 800 микрофилма от ценни български, византийски и отчасти латински ръкописи, както и значително количество цветни диапозитиви и копия от уникални писмени паметници.

Важни резултати Археографската комисия постигна и в пропагандирането на старата българска книжнина и култура у нас и в чужбина, най-вече във връзка с честването на 1300-годишнината на българската държава. Особена стойност и смисъл придобиха организираните от Комитета за култура и Археографската комисия изложби на стари български ръкописи, разкриващи ролята и приноса на България в европейската и световната цивилизация. С изключителен успех премина в София, Москва, Ленинград, Киев и Токио изложбата „Българска ръкописна книга", като в Съветския съюз тя бе съпроводена от специална научна сесия[19]. Със съответни партньори от чужбина бяха организирани изложби на ръкописи, карти и документи за българската история и от Австрия, Великобритания, Ватикана, показани у нас и в споменатите държави, а за експозициите бяха издадени и богато илюстрирани каталози на български и чужди езици[20].

---

[9] В. Иванова-Мавродинова, А. Джурова. Асеманиевото евангелие. Старобългарски глаголически паметник от X век. С., 1981.

[10] Хр. Кодов. Енински апостол. Факсимилно издание. С., 1983.

[11] Е. Коцева. Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в. С., 1985.

[12] Ив. Дуйчев. Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 година. С., 1986.

[13] К. Куев. Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. (Кирилобелозерски препис). С., 1983.

[14] Б. Райков. Абагар на Филип Станиславов. С., 1979.

[15] Хр. Жефарович. Стематография. Фаскимилно издание, коментирано от А. Василиев. С., 1986.

[16] Хр. Жефарович. Описание на Ерусалим. Факсимилно издание, представено от Хр. Дерменджиев. С., 1986.

[17] Б. Христова. Рилският книжовен център през XV век. (Кандид. дисертация). С., 1983; Д. Караджова. Котленският книжовен център през XVIII век. (Кандид. дисертация). С., 1984.

[18] Н. Атанасова. Филиграноложки проблеми на българските ръкописи от XIV и XV век. (Кандид. дисертация). С., 1984. А. Велков, Ст. Андреев. Водни знаци в османо-турските документи. 1. Три луни. С., 1983.

[19] Русско-болгарские связи в области книжного дела. М., 1981.

Накрая, за да бъде завършена представата за разностранната дейност на Археографската комисия, трябва да се добави, че въпреки ограничените капацитетни възможности на Лабораторията за реставрация и консервация и на фото-репрографската база на Народната библиотека са положени значителни усилия и за възстановяването, съхраняването и документирането на нашето ръкописно наследство.

Приключвайки този кратък обзор на десетгодишната дейност на Българската археографска комисия, в който по необходимост е отделено внимание главно на резултатите и постиженията в досегашната ѝ работа, не бих искал да бъдат оставени на заден план и нейните основни проблеми. Обективната оценка на изминатия път и на сегашното ѝ положение показва, че все още съществуват редица сериозни затруднения и нерешени въпроси от кадрови, материално-технически, организационен и научно-издателски характер. Комисията все още не разполага със свой специализиран научен орган. При липсата на централна лаборатория за реставрация и консервация в страната с особена острота продължава да стои проблемът за опазването на многобройните ръкописи, пръснати в провинциалните библиотеки, музеи и архиви. Поради затруднения от различно естество бавно и трудно върви работата по цялостното микрофилмиране и документиране на запазеното в страната ръкописно наследство. Сериозни трудности Комисията среща и при реализирането на своите сложни в полиграфическо отношение издания.

За едно новосъздадено научно звено 10 години са и кратък, и дълъг срок. През изминалото време Българската археографска комисия доказа чрез цялостната си дейност, че със своето създаване и съществуване е отговорила на важни обществено-културни и научни потребности. Сега, когато тя навлиза в своето второ десетилетие, пред нея ще стоят за решаване още по-сложни задачи от национална важност, тъй като се отнася за изключително ценен дял от многовековното духовно наследство на България.

Божидар Райков

---

[20] Българска ръкописна книга. X—XVIII в. Каталог. С., 1976; Болгарская рукописная книга. X—XVIII вв. Каталог выставки. Ленинград—Москва—Киев. М., 1978; Exhibition of Old Bulgarian Manuscripts. Tokyo, 1981; Славянобългарска ръкописна традиция и карти в сбирките на Австрийската национална библиотека. С., 1977; Славянски ръкописи от Британския музей и библиотека. С., 1977; Славянски ръкописи, документи и карти за българската история от Ватиканската апостолическа библиотека и Секретния архив на Ватикана (IX—XVII век). С., 1978.

НАУЧЕН СИМПОЗИУМ В ЧЕСТ НА 80-ГОДИШНИНАТА ОТ РОЖДЕНИЕТО НА АКАДЕМИК ИВАН ДУЙЧЕВ

През пролетта на 1987 г. научната общественост отбеляза две годишнини, свързани с името на видния български историк, византолог, изворовед, археограф и библиограф академик Иван Дуйчев. На 24 април се навърши една година от смъртта му, а през май той щеше да стане на 80 години.

Последната воля на покойния учен, израз на неговото родолюбие, бе да завещае огромната си научна библиотека, обхващаща повече от 30 хиляди ценни византоложки и славистични издания и публикации, специализирани колекции от старопечатни книги и ръкописно-документални материали, както и личната си къща за център за славяно-византийски проучвания. Нуждата от такъв институт отдавна бе назряла, още повече, че досега в нашата страна липсваше средище, където да се предоставят на специалисти и научни работници комплексни условия за изследователска работа по византология.

Достоен начин за отбелязване на 80-годишния юбилей на акад. Ив. Дуйчев бе състоялият се от 16 до 18 април 1987 г. симпозиум, организиран от Научния център за славяно-византийски проучвания „Академик Иван Дуйчев“ към Софийския университет „Климент Охридски“ и Археографската комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий“, чийто председател до последния ден от живота си бе акад. Дуйчев. Симпозиумът бе съпътствуван от откритата в Библиотеката изложба на материали, съхранявани в архива на големия учен — славянски, ориенталски и гръцки ръкописи, документи и старопечатни книги, ценни славистични и византинистични издания, награди и грамоти за присъдените на изследователя почетни звания. За жизнения път и творчеството на Ив. Дуйчев бе подготвен и заснет филм от Българската телевизия, колеги и последователи разказаха спомени за него.

В симпозиума взеха участие специалисти от почти всички български институти, разработващи проблеми на старобългаристиката, славистиката и византинистиката — катедри при Софийския университет, институти към Българската академия на науките, Археографската комисия, Църковния историко-архивен институт, сътрудници от други научни центрове в страната. В продължение на два дни бяха изслушани над 50 доклада, разглеждащи българо-византийските културни връзки, проблеми на българското средновековие, въпроси на балканските археологически проучвания, изворознанието, археографията, историята на славянската и византийската литература и език, взаимните влияния между старобългарската литература и фолклора и др. Основните проблеми на форума отразяваха главните насоки и интереси в научната работа на акад. Ив. Дуйчев.

Работата на симпозиума бе ръководена от проф. д-р А. Джурова, директор на новосъздадения научен център. Ректорът на Софийския университет проф. д-р М. Семов отправи приветствени думи към участниците.

При откриването на симпозиума акад. П. Динеков разказа спомени за проведената през август—септември 1943 г. научна експедиция в манастирите на Света гора с участието на Ив. Дуйчев, тогава доцент в Софийския университет, проф. Веселин Бешевлиев, художника изкуствовед Асен Василиев и фотографа Никола Божинов. За съжаление, по време на януарските бомбардировки на София през 1944 г. е унищожена по-голямата част от събрания ценен материал, но докладчикът изрази надежда, че при бъдещите проучвания на книжовното наследство и архива на акад. Дуйчев вероятно ще се открият документални материали, свързани със светогорската експедиция през 1943 г.

Първата основна група доклади осветли проблеми на средновековната и предвъзрожденската история на българските земи, икономическите и политическите връзки на държавата ни с останалите европейски страни и Византия, материали от балканската археология и изкуствознанието. Средновековната българска вътрешна политика, въстанието на Асен и Петър, търговските отношения на Византия с България и Сърбия, с влашките и руските владетели, въпросите за създаването на българска историопис в средните векове бяха отразени в разработките на проф. Р. Поптодоров, проф. д-р Н. Шиваров, н. с. Хр. Матанов, доц. М. Каймакамова, гл. ас. П. Димитров, н. с. П. Георгиев, ст. н. с. Ал. Кузев и др.

Интересни подробности представи Н. Шиваров в доклада си „Относно някои съображения и мотиви за свикването на Търновския събор от 1211 г. и за неговия образец“. В него той направи съпоставка с източното църковно право и посочи безспорната текстуална близост между Търновския и Византийския синодик. Разгледана бе дейността на цар Борил за укрепването на позициите му в международните и вътрешнополитическите отношения на фона на борбите му с богомилството в България.

В доклада си „Един недоизяснен въпрос от въстанието на Асен и Петър“ Р. Поптодоров говори за друга форма на обществен протест в средновековието — юродството. Възникнало като явление в източните християнски земи през IV в., в България то се изявява по-открито по време на въстанието на Асеневци в Търново.

Археологически материали, представящи историята на балканските земи, икономическите и политическите връзки на Византия, България и европейския свят в периода X—XI в., бяха анализирани в докладите на ст. н. с. Ал. Кузев, ст. н. с. Л. Дончева, гл. ас. П. Димитров, н. с. Ив. Йорданов и др.

П. Георгиев докладва темата „Търговските знаци-печати във Византия и славянските страни“. Бяха засегнати различни въпроси, свързани със сфрагистичните материали и тяхното значение като новооткрит източник за информация по проблемите на международните търговски взаимоотношения на Византия и славянските страни. П. Димитров говори за разпространението на ранната византийска сграфитокерамика в българските земи и центровете на производството ѝ. Въз основа на археологически находки от началото на XIV в., доказващи източния характер на материалната култура в земите между Дунав и Днестър, Ал. Кузев прави заключение, че цар Теодор Светослав не е владял Маврокастро в областта Бесарабия.

На въпроса „Коя е лаврата „Архангел Михаил“, където е писан Висарионовият Скитски патерик“, се спря ст. н. с. Л. Мавродинова. Тя посочи, че един от първите изследователи на данните от приписката на ръкописа, сочеща мястото на неговото изписване, е акад. Дуйчев, който идентифицира Красен с днешните останки от крепост от XII—XIV в. при с. Красен на р. Русенски Лом. Въз основа на тази констатация и след обстойно проучване на запазените стенописи в църквата в долината на р. Русенски Лом Л. Мавродинова прави следния извод: лаврата „Архангел Михаил“, която е била една от най-големите в страната и където е кипял културен и книжовен живот, е именно свързаната в художествено и книжовно отношение с Търновската столица монашеска колония, където са изписани сцени от патеричните разкази и множество други паметници на средновековната българска книжнина.

Докладът на проф. Д. Овчаров „Културният герой от старобългарския епос и Тангра“ бе посветен на характера и семантичната натовареност на конника в старобългарското изкуство. Използувайки материал от българския песенен и обреден фолклор, докладчикът обоснова идеята за наличието на култ към епичен културен герой у прабългарите и доказа неговото присъствие в паметниците на изкуството: графити-рисунки, каменни релефи, металопластика и торевтика.

Някои терминологични и методологически въпроси, свързани с палеографско-кодикологическото проучване на главните черти на отделните книговезки центрове в България, постави н. с. к. ф. н. Д. Караджова в доклада „Палеографско-кодикологическо и художествено-историческо значение на подвързията на старата ръкописна и печатна книга“. Тя се спря на предстоящите задачи по проучването и събирането на всички данни, свързани със старата подвързийна техника, която е необходимо „да се разглежда не само от гледна точка на историята на културата и изкуствознанието, а и в тясна връзка с хронологизиращите и локализиращи палеографско-кодикологически принципи“.

Въпросите около създаването и развитието на българските средновековни летописи и по-специално значението на Манасиевата хроника, нейните източници, преписи и характерни особености бяха основно и задълбочено разгледани в доклада на доц. М. Каймакамова „Българските летописни сведения в средновековния превод на Манасиевата хроника“. Тя подчерта значението и трайния интерес на акад. Дуйчев към Ватиканския препис на Манасиевата хроника, насочили вниманието на славистите към основно проучване на съдържанието и източниците на автора на българските летописни добавки.

Едни от първите значителни трудове на акад. Ив. Дуйчев след завръщането му от специализацията в Италия са свързани с католическата пропаганда по българските земи през XVII в. — „Католицизмът в България през XVII в.“ и „Софийската католическа архиепископия“. Във връзка с тази тема и с издирванията на българските учени във ватиканските архиви бяха докладите на ст. н. с. Й. Списаревска и доц. Б. Димитров, които представиха нови извори и сведения за историята на Чипровци и за подготовката, развоя и потушаването на избухналото през 1688 г. Чипровско въстание, както и материали, документиращи участието на българи в австрийската войска, и др.

Голям дял от докладите на симпозиума третираше въпросите на историята на българската култура и литература, славяно-византийските културни отношения, българското и славянското ръкописно-документално наследство.

Един от основните центрове на научния форум образуваха докладите с текстологична проблематика. Интересна дискусия предизвикаха разработките, свързани с честването на празника Неделя на православието. Д-р Г. Попов се спря на някои литературно-исторически и текстологически въпроси около възникването, разпространението и появата на редакции на химнографския материал на службата за празника. Ст. н. с. Кл. Иванова с доклада „Цикъл слова за Неделя на православието в старобългарската литература“ запозна участниците в симпозиума с наблюденията си за създаването и разпространението на цикъла произведения, посветени на празника, в старобългарската литература. Според нея най-ранните български преписи на триодни и минейни панегирици, съдържащи цикъла слова за празника на православието, са възникнали през 70—80-те години на XIV в. За подбора на полемични, макар и не толкова популярни във византийската литература творби, повлияни и от по-особеното положение на празника на православието в църковния календар, спомага и обществено-политическата обстановка в Търново по време на съборите срещу еретиците.

Свои заключения от дългогодишни проучвания върху творчеството на Григорий Цамблак изложи ст. н. с. Ст. Кожухаров в доклада си „Цамблаковата стихира за Успение Богородично и византийският ѝ типологичен паралел“. Разглеждайки основните черти на запазените само в южнославянската ръкописна традиция преписи на произведението, докладчикът подчерта неоспоримата близост на словото и стихирата за Успение Богородично, създадена вероятно по конкретен повод, поради необходимост в практиката на Григорий Цамблак като киевски митрополит.

Проблеми на взаимопроникването на литературни произведения, теми и сюжети, на техни преводи и редакции в средновековната византийска и славянска култура бяха застъпени и в докладите на ст. н. с. Б. Христова, н. с. Т. Мострова, ст. н. с. к. ф. н. Е. Коцева и др.

Докладът на Св. Николова „Постническите слова на Исак Сирин в българските ръкописи от XIV в.“, съвместна разработка с Н. Б. Тихомиров, има за цел да покаже необходимостта от всестранно и задълбочено проучване на преводните византийски съчинения в историята на българската култура и литература. Подробно бяха засегнати два въпроса: палеографската характеристика и изясняването на някои проблеми на най-стария български препис на Постническите слова на Исак Сирин (НБКМ № 1023) и проучването на ръкописната традиция на този византийски паметник на литературата. Особен интерес предизвика докладът на Б. Христова на тема „Българските средновековни преводи и редакции на Протоевангелието на Яков и неговото разпространение". След подробно и пълно проучване на проблематиката тя определя края на II в. от н. е. като време на възникването на произведението. Преведено за първи път на старобългарски език през IX—X в. и по-късно отново — във втората половина на XIV в., Протоевангелието на Яков се преписва и разпространява чак до XIX в., вече като „адаптация на средновековната книжовна традиция с оглед на прехода към нова литература и формиране на ново отношение към традиционните текстове".

Връзките между старобългарската литература и народната традиция бяха застъпени в някои доклади, между които тези на ст. н. с. Н. Драгова, Др. Петров и н. с. А. Милтенова. В „Солунската легенда и нейните типологически паралели" А. Милтенова разглежда произхода, хронологията и разпространението на легендата. В съпоставка с устното творчество тя представи текстовете на 5 преписа: Тиквешки, Джинотов, Търновски, Николашки и Софийски. В доклада подробно бе анализиран мотивът за поглъщане на пръчиците (усвояване на език или писменост чрез поглъщане), който участвува и в различни апокрифни текстове. Въз основа на наблюденията си Милтенова достига до заключението, че Солунската легенда се присъединява към устната народна традиция.

Преглед на предстоящите задачи по проучване на библейските текстове, изучаване и издаване на изворите за живота и делото на Кирил и Методий, както и на извършеното досега в тази насока, бе направен от проф. д-р Ив. Добрев в доклада „Biblia slavonica. Проект за издирване и проучване на Кирило-Методиевските библейски преводи". Той се спря на дейността на група сътрудници от Лабораторията по история на българския език при Факултета за славянски филологии на Софийския университет, която има за цел да подготви широки проучвания в тази област. Това би могло да се постигне чрез изготвяне на картотека на средновековните преписи на старозаветните и новозаветните книги и чрез установяване на основните типове редакции; в съдействие с изтъкнати чуждестранни учени би могло да се подготви проект за състава и характера на Biblia slavonica.

Като продължение на подетата от акад. Дуйчев работа по издирване и описване на славянски и български ръкописно-документални материали, съхранявани в италианските архиви, прозвуча докладът на проф. д-р А. Джурова и доц. к. ф. н. Кр. Станчев „Южнославянски материали в ръкописната сбирка на Папския източен институт (Рим)". В тази втора по големина италианска сбирка след колекцията на Ватикана се пазят 51 славянски ръкописа, главно от руски произход, с хронологически обхват XV—XX в. Докладчиците спряха вниманието си върху отражението на южнославянската традиция в посочените паметници: правописно-езикови черти, свързани със старобългарската книжовна норма, представения славянски литературен материал, украсата на ръкописите и др.

Сътрудниците от Народната библиотека „Кирил и Методий" представиха доклади, тясно свързани с пряката работа по описване и обработване на специализираните сбирки от ръкописи, документи и старопечатни книги в библиотеката на акад. Дуйчев.

Ст. н. с. Б. Райков изнесе доклада „Един непроучен ръкопис на йеросхимонах Спиридон от ръкописната колекция на акад. Ив. Дуйчев". Автографът на книжовника Спиридон е неизвестно оригинално съчинение — послание на духовника във връзка с разпространението във влашките земи на ерес, свързана с възраждащия се в тамошните манастири през 80—90-те години на XVIII в. исихастки мистицизъм.

Научните сътруднички от Библиотеката Л. Дразолова и М. Бозукова изнесоха данни за някои по-интересни старопечатни, редки и ценни издания от колекцията на акад. Дуйчев, а к. и. н. Ст. Кендерова запозна участниците в симпозиума с материалите в ориенталската ръкописно-документална сбирка на учения.

Ст. н. с. Ек. Дограмаджиева предложи да започне разговор на тема „Проблемът за понятието „старобългарски паметник". Според нея една от основните причини, налагащи провеждането на този разговор, са липсата на единно становище в българската славистика за броя на старобългарските паметници и проявата на известен субективизъм при определяне на списъка на тези паметници. В хода на своите разсъждения Дограмаджиева предложи за обсъждане следната дефиниция: „Старобългарските паметници са преки писмени извори за старобългарския език, които съдържат текст, оригинален или преводен, възникнал първоначално на старобългарски език, записан или преписан през старобългарския период в българска езикова среда". Съхранени са 3 разновидности старобългарски паметници: ръкописи, надписи и подписи към делови документи. За определяне границите на старобългарския ръкопис като отделна изворова единица решаващ критерий е принадлежността към първоначално написания ръкопис. Към представената дефиниция бе предложен и списък на старобългарските паметници, включващ названията на 24 ръкописа, 96 надписа и 2 подписа.

По въпросите на старобългарския превод и преводачески норми бяха представени два интересни доклада. Гл. ас. М. Тихова в доклада „Замяната на прабългарските думи в Римския патерик“ въз основа на лексикален материал от преписите на Патерика (Погодин № 909, от XVI в. и Толстой 0I. 275, от XIV—XV в.) разгледа въпросите за мястото и времето на създаване на ранния превод на паметника, като направи извода, че това е станало в плисковско-преславското средище вероятно на границата между IX и X столетие.

Чл. кор. проф. Д. Иванова-Мирчева говори на тема „Към въпроса за преводаческите норми в късното българско средновековие“. Основавайки се на прегледания материал, тя е на мнение, че има основание да се говори за български преводачески школи в ранните старобългарски книжовни центрове, а не за индивидуални преводачески решения. Тя разгледа нормите на превода, които са в различно отношение към гръцкия оригинал: свободен превод, превод, филологически близък до оригинала, и буквален превод. Д. Мирчева предложи да продължат проучванията на преводите, за да се изучат особеностите на книжовната норма в донационалния период от развитието на българския език.

Част от докладите на симпозиума отразяваха проблематика, тясно свързана с живота и творчеството на акад. Дуйчев. Докладчиците анализираха отделни цялостни изследвания, цикли от теми, залегнали в някои публикации на учения, необнародвани архивни материали, свързани с неговите дългогодишни проучвания.

Проф. Г. Нешев и ст. н. с. Ел. Тодорова представиха в докладите си италианската тема в творчеството на акад. Дуйчев. Този кръг от проблеми е свързан с плодотворната за големия историк и византинист специализация в Рим, с неговите пътувания из градовете — центрове на италианската култура и изкуство. Докладчиците се спряха на работата на Ив. Дуйчев в различни италиански архиви по издирването на гръцки и латински документи за българската история, издаването на Болонския псалтир и на Ватиканския препис на Манасиевата хроника, публикуването на материали от византийски ръкописи от фондовете на библиотеката Марчания във Венеция, изследванията на латински извори за живота на Кирил и Методий, за разпространението на богомилското учение по италианските земи и др.

Един конкретен щрих в изследователската работа на акад. Дуйчев във ватиканските архиви даде докладът на н. с. Тр. Кръстанов „Изследвания за двойния българо-византийски Барберински палимпсест (Barb. gr. 388)“. Докладчикът изложи основни сведения за проучването на този интересен пергаментен паметник, чието първо подробно описание е подготвил акад. Дуйчев още през 30-те години на XX в. по внушение на проф. В. Златарски.

Освен с научните изследвания и монографии, научно-популярни статии по проблемите на българската и византийската история и култура акад. Дуйчев отдаде много сили за развитието на Кирило-Методиевската библиография. На тази насока в разноликата научна дейност на изтъкнатия историк се спря заместник-директорът на Народната библиотека „Кирил и Методий“ ст. н. с. Хр. Хаджихристов в доклада „Акад. Иван Дуйчев като библиограф“. Той подчерта, че като сътрудник и последовател на проф. Т. Боров, на руските библиотековеди Н. Рубакин, Н. Сомов и др. Ив. Дуйчев активно подпомага със съобщения и обзори работата на специализираните издания „Индекс библиографикус“, „Българска книга“, „Византинише цайтшрифт“ по широк спектър от медиевистична историческа литература, посветена на Византия и отношенията ѝ със славянския свят. Бе отбелязано, че способностите на добър организатор, библиограф и историк библиограф дават възможност на акад. Дуйчев като съавтор и редактор на големия научен труд „Кирило-методиевска библиография“ и като ръководител на секцията „Библиография, документалистика и архивистика“ в Института по история при БАН да изгради творческо звено за библиографско осигуряване на историческите науки.

В работата на симпозиума в чест на 80-годишнината на акад. Ив. Дуйчев бяха повдигнати и обсъдени множество въпроси от областта на старобългаристиката и византологията. Със своите научни разработки участниците във форума разкриха тематичното многообразие в творчеството на именития учен и набелязаха някои бъдещи насоки в изследването на политическата и културната история на балканските народи — проблематика, на която отдаде целия си творчески живот акад. Ив. Дуйчев.

Елена Узунова

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

G. PODSKALSKY. CHRISTENTUM UND THEOIOGISCHE LITERATUR IN DER KIEVER RUS' (988—1237). München: Beck. 1982. XIII, 361 S.

Началото на руското културно развитие, както и на културното развитие на останалите славянски страни, е неотменно свързано с приемането и разпространението на християнството в славянските земи през ранното средновековие. В тази епоха църквата е естествен и необходим партньор на феодалната държава, чиято идеология тя обосновава и поддържа. От друга страна, именно потребностите на богослужението стават причина за създаването на славянската писменост от Кирил и Методий и извършването на първите преводи на богослужебни книги, които полагат начало на оригиналните народни литератури. В Киевска Русия след покръстването по времето на княз Владимир (988) пренесените от България кирилски богослужебни книги и преводите от гръцки език стават основа на бурния разцвет на староруската литература в продължение на 250 години до нашествието на монголите. Тази огромна литературна продукция, в основната си част богословска, е тема на разглежданата книга.

Трудът на Г. Подскалски не може да се нарече литературна история в общоприетия смисъл. В него авторът не се спира на литературоведски проблеми, като поетика и художествено изображение, основни теми и мотиви, жанрова система, литературни паралели и др. Както се изтъква още в предговора, целта на автора е да представи от богословска гледна точка оригиналната староруска литература. Такова разглеждане, разбира се, е свързано с филологическото, историческото, литературоведското проучване на тези извори, защото при слабото диференциране на литературните жанрове през средновековието староруската литература е трябвало да изпълнява не само богословски функции.

Тъй като оригиналната литература на Киевска Русия е с голям обем, от изследването са изключени преводите, които са около 90 процента от намиралите се в обръщение книги. Това са преводи на гръцка и латинска богословска литература, както и апокрифни книги. Разбира се, тук е поставена условна граница, защото съществува твърде голям брой анонимни произведения и псевдоепиграфи, за чиято оригиналност, атрибуция, датировка, място и време на превеждане засега няма установено мнение в науката. Наред с тях се нареждат творбите, познати по късни преписи в сборници, преработките на агиографски и литургични съчинения, направени вследствие „второто южнославянско влияние (XIV—XV в.)“. Тук трябва да се спомене, че Подскалски работи изключително с изданията на староруските творби, а не с ръкописите им.

В своята работа авторът се придържа към основния за византологията труд на Х.-Г. Бек върху богословската литература във Византия[1], като съзнателно изпуска онези части, които се отнасят за цялата Източна църква. След кратко „Въведение“ (с. 1—10) следват 3 основни части, разделени на глави — „Руската църква: възникване—организация—духовен живот“ (с. 11—82), „Богословската литература на Киевска Русия (988—1237 г.)“ (с. 83—272) и „Основни черти на богословието в Киевска Русия“ (с. 273—278). В края на книгата са поместени „Приложения“ (с. 279—328), „Библиографски допълнения“ и „Показалци“ (с. 329—361).

Първата главна част е исторически преглед на създаването и организацията на Руската църква, който като фон на културните и литературните процеси дава поясна представа за причините за тяхното възникване и развитие. Присъединяването на Русия към голямата общност на християнските народи е имало изключително благотворни последствия за руската култура — възприема се славянската писменост от България, активно започват да се преписват и превеждат книги. За кратко време Русия се приобщава към високата книжовна култура на Византия и България. Същевременно възниква и започва бързо да се развива оригиналната руска литература. Но създаването на руската народност, началните кълнове на историческото ѝ самосъзнание трябва да се свържат с десетилетията преди официалното покръстване през 988 г. Неслучайно в своя летопис „Повесть временных лет“ монахът от Киево-Печерския манастир Нестор поставя това начало в 852 г. („начася прозывати Руска земля“). Този летопис — един от най-ценните извори за ранната история на Русия, е използуван от Подскалски като основа за проследяване на събитията, свързани с руската църковна история. Авторът внимателно разглежда църковно-политическите тенденции на паметника, спира се на историческата правдоподобност на отделните епизоди. Придържайки се към хронологията на „Повесть временных лет“, той анализира в отделни глави въпросите от староруската църковна история и свързаната с нея оригинална книжовна продукция. Важно е да се отбележи богатата библиография по засегнатите въпроси. Може би е необходимо да се изброят тези глави, за да се създаде представа за обхвата на историческото въведение на труда: 1. Християнизирането на Русия (преди Владимир); 2. Кръщението на Владимир; 3. Учредяване на руската митрополия; 4. Отделните епископски седалища; 5. Държава и църква; 6. Събори и еретически движения; 7. Монашество и манастири; 8. Славянската преводна литература; 9. Образование в Киевска Русия; 10. Киев и общоруското (източнославянско) наследство; 11. Еврейско влияние върху староруската литература; 12. Значението на татарското нашествие.

---

[1] H.-G. Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959 (1977^2).

Особено интересна за литературоведите е главата за славянската преводна литература. Тя съдържа два дяла. Първият от тях, озаглавен „Кирил и Методий“ (с. 56—63), е посветен на редица въпроси, засягащи началото на славянската писменост и литература. В тази глава авторът прави пълен библиографски преглед на изследванията по всички повдигнати въпроси, като посочва и голям брой изследвания от по-общ характер, библиографии и др. Що се отнася до просветителската дейност на славянските апостоли, Подскалски приема, че още преди заминаването си за Велика Моравия Константин-Кирил с помощта на брат си Методий съставя славянската азбука и превежда едно изборно евангелие. Сред западните славяни възникват преводите на всички богослужебни книги, включително на Петровата литургия (гръцко-латинска смесена форма на службите).

По-нататък авторът се спира на преводаческата дейност на Методий, на богатата учителска и книжовна дейност на найвидния му ученик Климент Охридски в България. Той се присъединява към схващането, че „началото на Климентовата работа като епископ на Охрид (след 893 г.) съвпада с едно изключително важно за цялото славянство събитие — замяната на глаголическата писменост с кирилска през 893/894 г.“ (с. 61). До този момент, твърди авторът, официалният език в България е бил гръцки; при цар Симеон, привърженик на гръцката култура, трудното глаголическо писмо се заменя с близкото до гръцката азбука кирилско. Подскалски се присъединява към схващането, че новата азбука се подкрепя преди всичко от Константин Преславски, вдъхновител на реформата, и неговия кръг; в Охрид Климент продължава да поддържа онази писмена култура, която е наследил от учителите си — глаголическата (с. 62).

Вторият дял на осма глава, „По-късни преводи в България и Русия“ (с. 63—72), засяга въпроса за сложността при проучването на преводната литература. Според автора този въпрос е много по-сложен, отколкото въпросът за оригиналната литература. Перспективите, които откриват проучванията на преводната литература, са много интересни по отношение на подбора и промените при рецепцията на византийската литература у славяните, явление, чието познаване може да обясни редица особености на оригиналната славянска литература. В преводната книжнина могат да се проследят няколко степени на възприемане и приспособяване, кръговрат на проникване — от старобългарския първоначален превод през различни преписи на други народни славянски езици, които отчасти се завръщат в южнославянския културен ареал (с. 65).

Разглеждайки преводната литература в Киевска Русия от предмонголския период, Г. Подскалски установява, че най-широко разпространение имат патристичните преводи и свързаните с тях славянски версии на гръцки апокрифи и византийски хроники. Особено място в преводната литература се отделя на сборниците „Изборник от 1073 г.“ и „Изборник от 1076 г.“ Авторът подкрепя становището, че първият от тях е преведен в България по поръчка на цар Симеон, чието име е заменено в руския препис с името на Святослав. Вторият сборник трябва също да се приеме за преводно съчинение, тъй като са известни вече редица гръцки паралели на негови текстове (по-подробно върху Изборниците Подскалски се спира в главата за сборниците, с. 246—271). Към старобългарски първообрази авторът отнася и най-старите хомилетични сборници „Златоструй“ и „Златоуст“. Между агиографските съчинения се споменават преводите на проложни жития и на някои жития от моравски произход. Голямо разпространение в преписи и преводни варианти са получили библейските преводи на Кирил и Методий, както и много литургични текстове.

Втората главна част на книгата е посветена на оригиналните литературни произведения на Киевска Русия до монголското нашествие. Разглеждайки отделните творби, авторът се спира на историята на текстовете и дава пълна библиография на техните издания, често придружени с анотации. Изключително достойнство на труда представлява събраната огромна изследователска литература върху отделните паметници, която не само е поднесена с максимална пълнота, но е разгледана и критически. Основното познаване на всички изследвания, публикувани както от западни, така и от източноевропейски изследователи от началото на славистичните проучвания до наши дни, превръща книгата на Г. Подскалски в универсален справочник за литературата на Киевска Русия.

При разглеждането на отделните произведения авторът възприема два подхода: от една страна, просто изреждане на наличните паметници, по възможност най-пълно обхванати библиографски, а от друга — опит за представяне на тяхното историческо развитие. Въпреки стремежа да се интерпретира материалът по втория начин, често трудностите при атрибуцията и датирането му допускат само първия.

Между основните съчинения, използувани при написването на тази част, трябва да се споменат както основните трудове по руска църковна история с техните литературно-исторически глави, така и многобройните общи литературни истории, в които киевската епоха заема по-голямо или по-малко място. Авторът подчертава заслугата на съветското литературознание не само за подготовката на нови критични издания на ръкописите, но и за развитието на научната методология при изследването им.

За разлика от предшествениците си, които разделят богословската литература по обичайната схема на богословските дисциплини от своето време, Подскалски обособява жанровите групи по литературоведски принципи. Материалът е разделен в 9 основни жанрово-тематични групи: 1. Омилетика; 2. Агиография; 3. Аскетика; 4. Догматика/полемика; 5. Канонично право; 6. Поклоннически разкази; 7. Хронистика; 8. Литургична поезия; 9. Сборници, анонимни произведения, псевдоепиграфи и др. Това деление понякога е условно, тъй като в тази епоха жанровите граници не са строго определени. Това налага произведенията на един автор да бъдат разглеждани на няколко места, в главите за различни жанрове.

В зависимост от кръга произведения, включени във всяка жанрова група, отделните глави са изградени въз основа на различен принцип. Така например в частта, посветена на омилетиката (с. 84—106), материалът е разпределен по автори. След като дава данни за всеки от тях, Подскалски се спира на съдържанието на произведенията им и посочва техните издания. Под линия е отделено значително място за изследователската литература по въпроса. Разглеждайки творбите на Иларион Киевски, Теодосий Печерски, Кирил Туровски и др., авторът посочва, че те почиват върху византийски образци, модифицирани и обогатени по отношение на съдържанието си.

Главата, в която се прави преглед на староруската агиография (с. 106—145), е структурирана върху няколко основни житийни кръга — житията на Борис и Глеб, на Владимир и Олга, на Теодосий Печерски и др. След като се спира подробно на отделните творби, авторът следва познатата от предходната статия схема, която важи и за следващите глави: след съдържанието на произведението е представено пълно библиографско описание на изданията му и на научната литература върху него. Като отбелязва широкото разпространение на този добре развит в староруската литература жанр, Подскалски подчертава, че въпреки чуждите образци, които следва в началото, на руска почва той достига оригинално звучене и високи художествени качества.

Критерий за разграничаване на аскетическите произведения (с. 145—170) от твърде близките им по форма и съдържание омилетични и агиографски творби са тяхното авторство и предназначение; към аскетическия жанр Подскалски отнася само съчинения на духовни лица, без значение дали са насочени към светски или духовни читатели. Произведения, които в този смисъл могат да бъдат определени като аскетически, са „Посланието“ на монаха Яков до княз Дмитрий, „Назидателното послание“ на митрополит Никифор до Владимир Мономах, трите монашески слова на Кирил Туровски и като класически пример за староруско аскетическо произведение — т. нар. Печерски патерик.

Към най-слабо развитите дялове на старата руска литература принадлежи догматиката. В главата „Догматика/полемика“ (с. 170—185) авторът обяснява липсата на догматически трактати с това, че в Киевска Русия не съществува аудитория за този жанр. Догматически елементи могат да се проследят в други жанрове — например в омилетиката. В същото време рано се развива полемичният жанр, и то изключително във връзка с противопоставянето на Източната и Западната църква след схизмата от 1054 г. Интересно е, че полемиката е единственият жанр, който се развива в средновековна Русия не на основата на творбите на църковните отци, а на съвременните за нея византийски автори.

Запазените руски правни книги със сигурно авторство и датировка, които са разгледани в главата „Каноническа литература“ (с. 185—194), не са достатъчни, за да се състави пълна картина на каноническото право в Киевска Русия. Все пак те са интересни за изследователите като произведения, създадени в повечето случаи от автори с гръцки произход, които са полагали усилия да наложат в Русия византийските правни норми. Както се вижда от самите творби обаче, авторите са се съобразявали в много случаи със специфичните руски условия. Тук са разгледани „Правилата“ на митрополит Йоан II, „Въпросите“ на Кирик, Сава и Иля до епископ Нифонт Новгородски и т. нар. „Устави“ на Владимир и Ярослав.

Разказите за поклоннически пътувания (с. 194—202) са твърде отдалечени от същината на богословската литература. Според броя на запазените преписи обаче те са стояли в центъра на читателския интерес. Подскалски ги разделя на групи според целта на поклонничеството — Константинопол, Ерусалим и Атон. Той подробно се спира на двата най-стари достигнали до наши дни поклоннически разказа — „Хождение игумена Даниила“ и „Книга паломник“ на новгородския архиепископ Антоний.

Когато разглежда староруските летописи (с. 202—215), авторът обръща внимание на факта, че те, по подобие на византийските си образци, се отличават много от чисто богословските творби както по съдържание, така и по предназначение. Нещо повече — техните руски съставители изпускат именно философско-богословските отклонения в гръцките хроники, а се насочват предимно към прослава на светските князе, по чиято поръка създават произведенията си. Подскалски разглежда староруските хроники като важни извори за историята на руската държава и църква, като важни точки в развитието на староруската култура. Той отделя значително място на „Повесть временных лет“, на Суздалската хроника на Лаврентий, на Киевската хроника и др. В центъра на изследването му стои летописът „Повесть временных лет“, представен с обширен критичен преглед на проучванията и на съдържанието му от богословска гледна точка. Авторът подчертава, че въпреки византийската си основа староруската хроника показва оригинално схващане за всемирната история и за мястото на Киевска Русия в нея.

В частта за литургическата поезия (с. 232—246) Подскалски се занимава най-вече с онези църковни творби, които са в тясна връзка с по-важните омилетично-аскетически, агиографски и летописни текстове, но се отделят от тях поради богослужебния си характер. Той групира служби, четения, похвали и молитви в няколко основни кръга според светците, на които са посветени — Борис и Глеб, Олга и Владимир, Теодосий Печерски и др.

В последната глава (с. 246—271) авторът се спира на сборниците, анонимните произведения, псевдоепиграфите и на някои други творби, които по една или друга причина не са намерили място в предходните глави. При представянето на сборниците се подчертава техният предимно преводен характер. Тук отново става дума за „Изборника на Светослав от 1073 г.“, който възхожда пряко към сборник на българския цар Симеон, имащ за основа гръцки оригинал. Същото се отнася за сборника „Златоструй“, по чието подобие са съставени сборниците „Златоуст“, Златая цепь“, „Измарагд“, „Маргарит“ и „Торжественик“, където постепенно се увеличава оригиналното руско съдържание. Що се отнася до „Изборника от 1076 г.“, Подскалски отбелязва, че той няма установен гръцки или български оригинал, но това засяга само сборника като цяло. По-голямата част от отделните произведения в него имат установени гръцки паралели[2].

Анонимните съчинения и псевдоепиграфите са условно обединени в една група, тъй като тяхната специфика на творби без установен автор и време на създаване затруднява проучването и присъединяването им към някоя от основните жанрови групи. Това са предимно слова, поучения и съчинения с църковно-правен характер. Авторът ги разглежда подробно и прави обстоен преглед на цялата научна литература върху тях, създавайки по този начин основа за по-нататъшното им проучване.

В третата основна част на своя труд Г. Подскалски обобщава основните характеристики на богословието в Киевска Русия. Тук той разграничава западното и източноправославното понятие за богословие. Християнският Изток разбира под богословие не научно-систематичното изложение на християнското учение, а духовното въвеждане и напътстване във вярата. Ето защо, отбелязва авторът, особеностите на староруската литература, която е отражение на богословието, трябва да се търсят не в сравнение със средновековната литература на Запада, каквито опити съществуват в литературознанието, а в отношенията с византийската. Църковните историци от своя страна са се опитвали да разглеждат тези особености изключително в затворените рамки на руското богословие. Подскалски обръща внимание върху факта, че византийското и староруското богословие излизат от една и съща по съдържание основа (гръцката патристика), която претърпява несъществени промени при подбора и превода; при преминаването ѝ от един културен кръг в друг се проявяват интересни различия. Именно тези различия обясняват до голяма степен своеобразието на руската средновековна литература.

---

[2] Напоследък в науката бяха изказани предположения, че проникването на тези творби в славянските литератури е станало чрез посредничеството на южнославянската литературна традиция, вж. Б. Ст. Ангелов. За три съчинения в Симеоновите сборници. — Старобългарска литература, 5, 1979, с. 31; W. Veder. The „Izbornik of John the Sinner“: a Compilation from Compilations. — Полата книгописная, 8, 1983, 15—37.

Най-съществената разлика авторът намира в непознаването на античните философи в Киевска Русия, преди всичко на Платон и Аристотел. Без разбиране на понятията на класическата философия основните произведения на гръцката патристика остават неразбираеми за руските читатели, макар и в славянски превод. Това обяснява не само еклектизма на преводната литература, но и отпадането на такива основни жанрове като догматиката и екзегетиката от жанровата система на оригиналната руска литература и бавното развитие на наративните жанрове.

Друга характерна черта на староруското богословие е стремежът към народностно самоутвърждаване, стремеж, който се проявява във всички области на живота на средновековна Русия и е продиктуван от необходимостта за противопоставяне на „наднационалната позиция“ на византийци и българи по това време. В този смисъл трябва да се тълкува превръщането на Теодосий Печерски в „просветител на руската земя“ и в „защитник на князете и всички християни“, а също и особеното място, отредено в литературата на канонизираните князе.

Трета особеност може да се проследи в особено богатата книжнина, посветена на борбата с двоеверието. За разлика от Византия, където християнството е утвърдено отдавна, в Киевска Русия съществува „удобна симбиоза между езичеството и християнството, по-малко в интелектуалните убеждения, повече в непрестанната конкуренция на обичаите и традициите“. На задачата да убеждават и просвещават простолюдието и низшето духовенство са посветени хомилиите на епископи и митрополити, съчиненията на хронисти и словата на мнозина анонимни автори, скрити зад авторитета на някой църковен отец. С този факт е свързана още една характеристика на руската средновековна литература — наличието на голям брой анонимни творби и псевдоепиграфи.

В края на тази част от своя труд Подскалски се спира и на някои сближаващи Русия и Византия обстоятелства от тази епоха — например значението на гръцките по произход митрополити и монаси, които през XI—XII в. стават проводници на съвременната им византийска литература в Киевска Русия.

В книгата са поместени и две приложения. Първото от тях, дело на полския изследовател Анджей Попе, се отнася до митрополитите и князете на Киевска Русия. То съдържа карта на староруските диоцези през X—XIII в. (с. 280), списък на епископите на Киевската митрополия и цяла Русия за 988—1281 г. (с. 281) и хронологически списък на 23-ма митрополити на Киев и цяла Русия за този период, понякога с доста обширни сведения за техния живот, политическа и книжовна дейност и библиография (с. 282—301). Следва хронологическа таблица на киевските князе от X до средата на XIII в. с годините на тяхното управление и кратки биографии, извлечени от най-ранните летописи и подредени по азбучен ред на имената (с. 301—321, 332—334). Поместеното на с. 322—323 родословно дърво на династията на киевските владетели допринася за изясняването на връзките и последователността в управлението на киевските князе, много от които носят еднакви имена.

Второто приложение съдържа хронологически списъци на всички византийски императори и константинополски патриарси, както и на римските папи до 1280 г. (с. 324—328).

В тома са поместени и два показалеца: първият — на средновековните автори, на заглавията на техните произведения, на личните имена и на някои понятия (с. 335—353), а вторият — на изследователите (с. 353—361).

Трудът на Г. Подскалски може да се нарече енциклопедия на староруската литература, представяща литературните паметници на Киевска Русия и изследванията върху тях в прегледно-систематичен и хронологичен ред. Несъмнено неговата изчерпателност, точност, обективност и не на последно място удобната за практическо използване форма го правят нужна книга за много специалисти, изходна точка за по-нататъшни проучвания на филолози, литературоведи, историци и богослови. Книгата представлява интерес както за русисти и византолози, така и за всички изследователи на славянското средновековие.

Ана Стойкова,
Славия Бърлиева

БОЖИДАР РАЙКОВ, ХРИСТО КОДОВ, БОРЯНА ХРИСТОВА. СЛАВЯНСКИ РЪКОПИСИ В РИЛСКИЯ МАНАСТИР. ТОМ I. С., 1986. 129 с.

Научното описване на славянските ръкописи в съответствие със съвременните кодикологични изисквания е предпоставка за адекватна интерпретация на средновековните текстове. За медиевиста (текстолог, лингвист или литературовед, историк или културолог) описът е този необходим и неизбежен Вергилий, без чиято помощ намирането на правилните пътища в мамещия и труден за познаване свят на миналото е почти невъзможно. Като всеки водач описът има власт над тези, които му се доверяват — той може да улесни пътуването им към истината, но може и да ги отведе в непроходими гъсталаци, от които само опитният пътешественик може да продължи нататък.

Усилията на съвременните учени са насочени към създаването на описи, които да бъдат надежден помощник при изучаването на ръкописното наследство. Всестранно обмислените указания и ръководни методики[1] за археографско описание на ръкописите, както и научните срещи и обсъждания през последните години[2] са доказателство за търсенето на най-точния и универсален модел за описване на ръкописи, който да отговори на повишените критерии на съвременната медиевистика, защото задачата на описа днес не е само да осведоми, че някъде съществува ръкопис с определени физически данни и съдържание; данните в него трябва да дават такава информация за ръкописа, която да прави възможно ситуирането му в определен, вече конкретен културно-исторически контекст.

Такава амбициозна и нелека задача си поставят Божидар Райков, Христо Кодов и Боряна Христова в появилия се неотдавна първи том на „Славянски ръкописи в Рилския манастир“. Това първо изчерпателно описание на богатата ръкописна сбирка на Националния музей „Рилски манастир“ запълва осезаема празнина в нашата археографско-кодикологическа книжнина. Много десетилетия след издаването на предишния опис от Е. Спространов[3] изследователите бяха ограничени от непълните и често неточни данни, които той предоставя.

Макар и да е трудно да се съди за качеството на цялата извършена работа само по първия етап (при това голяма част от справочния апарат ще излезе като приложение едва в последния том), може вече с основание да се констатира убедителен успех на съвременната ни археография.

Книгата започва с увод, в който е проследена историята на Рилския манастир като книжовен център от XI до XIX в. Отбелязани са основните етапи на възникване и обособяване на манастирската ръкописна сбирка — периодите на разцвет и културна диаспора и формите, в които са усвоявани и съхранявани традициите на Атон и Търново, а по-късно — на Русия, Сърбия и Румъния. Макар и накратко, характеризирана е спецификата на функциониращата тук от XV до средата на XIX в. Рилска книжовна школа. Развитието на научния интерес към манастира и книжовното му богатство е илюстрирано с критичен анализ на най-значимите изследвания на наши и чужди учени от последния век и половина.

Постулират се изходните принципи и методиката при описване на ръкописи, „възприети от българската археографска традиция, съобразени и обогатени със съвременните изисквания“ (с. 17). Общият стремеж на авторите е да поправят недостатъците на досегашния опис — невярно датиране, липса на филиграноложки анализ и палеографска характеристика на писмото и орнаментиката, непълноти и неточности в данните за физическите характеристики на ръкописите, грешки при разчитането и предаването на текстовете.

Първият том съдържа пълно описание на 73 ръкописа: библейски и богослужебни книги, създадени между XIII и XIX в., като преобладаващият брой ръкописи са от XVI—XIX в. Важно достойнство на първата част от описа е неговата палеографска точност. Всеки ръкопис е представен чрез изчерпателни данни за физическото му състояние. Уточненото датиране е резултат от системното използване на филигранологията. Особено внимание е обърнато на палеографската характеристика на писмото и украсата, при което осезаем е стремежът за придържане към унифицираната съвременна терминология. Продължителните дискусии относно терминологията при описването на паметниците на старите славянски литератури вече явно дават радващи резултати. Това е първият, подготвителен етап към предстоящото създаване на единна информационна система, включваща сводeн каталог на наративните паметници по история и култура на балканските народи. Богатата палеографска ерудиция на авторите е позволила при това да се направят някои категорични атрибутивни уточнения. Очертава се и придобива конкретни измерения кръгът от книжовници, творили в Рилската обител през периода XV—XIX в.

---

[1] Хр. Кодов, Б. Райков. Принципи и методи на описване на славянските ръкописи с оглед на съставяне каталог на българските ръкописи от X до XVIII век. (Исторически преглед и методични указания). — Изв. на Нар. библиотека „Кирил и Методий“, 14(20), 1976, 55—82.

[2] Вж. Description et catalogage des manuscrits médiévaux. Pcéd. Krassimir Stančev. S., CIBAL, 1984. (Balcanica, 3; Etudes et documents, 3).

[3] Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902.

Езиковите особености на ръкописите са подробно изяснени. Личи тенденцията твърденията да имат констативно-илюстративен характер, без да се стига до увлечения в частноезиковедски разсъждения. В съответствие с най-новите изисквания към тома е прибавено богато приложение от фотоси. Илюстрирани са всички описани ръкописи, като писаните от повече ръце се представят с образци от всички почерци. Най-интересните от палеографско и литературно-историческо гледище кодекси са представени на цветни фотографии. Това дава възможност за максимално конкретизиране на представата на читателя за рилските ръкописни книги.

Най-интересна и безспорно най-трудна е работата на изследователя при разкриването на съдържанието на ръкописите. При това различните по тип и функция книги поставят разнообразни проблеми. Описването на библейски, богослужебни и други книги с устойчив състав на пръв поглед улеснява описвача. Той не е задължен да представи и цитира подробно текстовете, „тъй като всички текстове, влизащи в състава на тези книги, са канонично строго определени, стабилни и известни“[4]. Едновременно обаче съществува опасност тази висока нормативност на състава да пренасочи и отклони вниманието на описващия единствено върху езиковите и общопалеографските особености на ръкописа. При това могат да бъдат пропуснати или недооценени някои отклонения от този строго каноничен състав. Разбира се, тук се появява проблемът за същността и съдържанието на „канонично“ и „неканонично“, решението на който — особено що се отнася до текстове с богослужебно предназначение — изисква от изследвача широка историко-литургична осведоменост. Известно е например, че не само съставът на Требника като богослужебна книга, но и структурното изграждане на отделните чинопоследования в него не са били строго регламентирани нито във византийската, нито в славянската евхологична традиция. За да се улесни работата на отделните частни изследвания по тези проблеми, задължително е в описа подробно да се спомене съдържанието на съответния ръкопис. Така например при описа на ркп. № 35 — Требник от XV в., чинът за Велик богоявленски водосвет е споменат на л. 117^{а}—144^{а}. В действителност той свършва до л. 131^{б}, откъдето следва чинъ бываемыи на ос҃щеніе водѣ, на новъ мс҃ць, т. е. Малък водосвет. Цикълът молитвы на всѣкꙋ потребꙋ може би е трябвало да се разбива на части и да се назовава поне заглавието на всяка отделна молитва. За раздела мл҃твы различни в същия ръкопис в описа се казва: „Поместени са разни молитви. . . между тях има една мл҃тва ст҃го апс҃ла павла ѿ змїе (л. 164^{б}—165^{б}), която има съвсем апокрифен характер“ (с. 74). Ако критерият за конкретно упоменаване на молитвения текст в канонична книга е неговата неканоничност, защо тогава е пропусната молитвата ѿ кръви текꙋщии носѿ или ꙋсты (л. 165^{б}—166^{а}), която традиционно[5] се определя като апокрифна?

В ркп. № 36 — Требник от средата на XVII в., последната рубрика според описа е л. 153^{б}—157^{а} — ина заповѣди їереѡмъ. В действителност на л. 155^{а}—157^{а} следват още няколко молитви — за основаване на църква, за преосвещаване на осквернен от еретици храм, за тръгване на път, за жена, която пометне. Дори да не се споменават конкретно, би трябвало поне да се отбележи наличието на тази група текстове в паметника.

При проявената добросъвестност и коректност към паметниците подобни пропуски са наистина дребни, но за бъдещите изследователи, които ще разчитат на напътствията на описа, всеки текст може да се окаже от съществено значение.

„Славянски ръкописи в Рилския манастир“, том I, е безспорно необходимо и полезно изследване, което заема достойно място в поредицата археографски трудове от последните години. Описването на славянските ръкописи в наши и чужди хранилища е важен етап в изследването на историята и културата на Slavia Orthodoxa. Обособилите се спонтанно по исторически път манастирски сбирки като тези в Зографския и Рилския манастир имат специфична вътрешна структура и са функционално зависими от особеностите на манастирския бит, както и от мястото и ролята на една или друга обител в съдбините на народа. Затова техният подробен анализ е задача от първостепенно значение за съвременната наука. Описът на Б. Райков, Хр. Кодов и Б. Христова е важна крачка към изпълнението на тази задача.

---

[4] Хр. Кодов, Б. Райков. Цит. съч., с. 78.

[5] Срв. А. И. Яцимирский. К истории ложных молитв в южнославянской письменности. — Изв. ОРЯС, 18, 1913, 4, с. 16 сл.

Мария Шнитер

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно. В нея се приемат за печат трудове, резултат на изследвания върху проблемите на старобългарската литература и култура; обнародват се също неиздадени текстове и материали, рецензии, прегледи, библиография.

Ръкописите не трябва да надхвърлят 30 машинописни страници.