СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

П7

25-26

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Лиляна Грашева, Иван Добрев

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

© БАН, Институт за литература
1991
c/o Jusautor, Sofia

82 B (05)

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор *Е. Трифонова* Технически редактор *Д. Калинова* Коректор *В. Георгиева*
Изд. индекс 12812 Дадена за набор на 12. III. 1991 г. Подп. за печат септември 1991 г
Формат 700×100/16 Тираж 350 Печ. коли 15,38 Изд. коли 19,93
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5 Поръчка № 329

Пр 6632/91
П7

ISSNO 204—8667

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 25—26 СОФИЯ. 1991

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

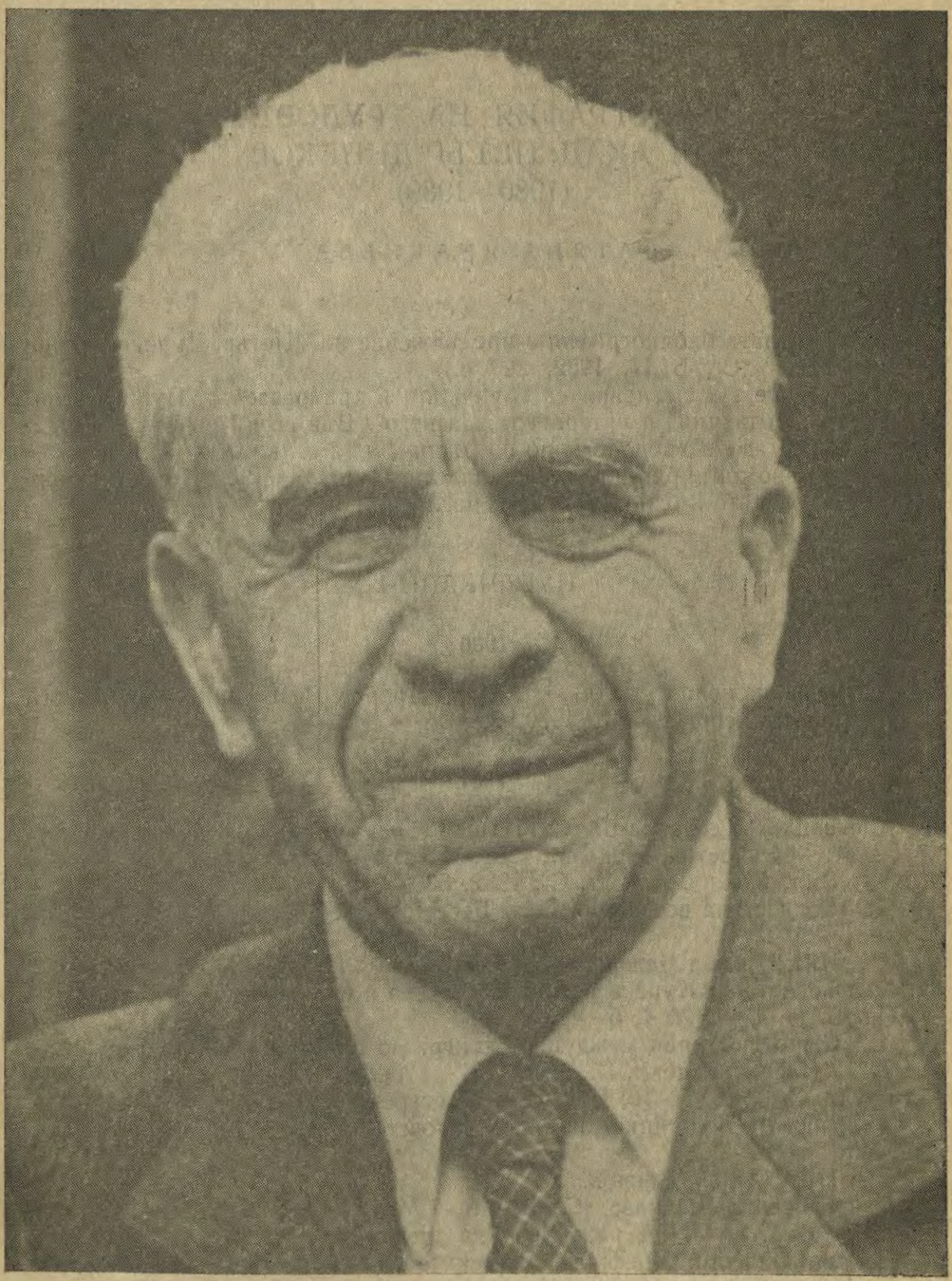
СЪДЪРЖАНИЕ

Татяна Янакиева — Библиография на трудовете на акад. Петър Динеков (1980—1989) 4
Ангелина Минчева — За периодизацията на средновековния български литературен език 22
Валентина Измирлиева — Една гледна точка към понятието „жанр“ в старобългаристиката 29
Людмила Боева — Своеобразие древнерусских жанров 38
Надежда Драгова — Воинското сказание в старобългарската литература от Симеоновата епоха (IX—X в.) 47
Михаил Бъчваров — Иоанн Экзарх и болгарская философская культура 58
Красимир Станчев — Словата на Йоан Екзарх Български 66
Румяна Павлова — За творчеството на Петър Черноризец 73
Донка Петканова — Средновековната литература като извор за балканския фолклор 85
Екатерина Дограмаджиева — Две характеризиращи черти в месецослова на Савина книга 90
Боряна Велчева — Новооткрит лекарственик, написан с глаголица . . 95
Стефан Смядовски — Георги Полаша (?) в Пространното житие на Константин-Кирил Философ 98
Иван Божилов — Ορος των βουλγαρων 102
Иван Добрев — За една приписка в Битолския триод 110
Светлина Николова — За българския текст на повестта „Стефанит и Ихнилат“ 115
Климентина Иванова — Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на Патриарх Евтимий в техния превод 124
Анисава Милтенова — Цикълът от историко-апокалиптични творби в Драголовия сборник — произход, източници, композиция 135
Ана Стойкова — За един компилативен препис на южнославянския „Физиолог“ 145
Елена Коцева — Добродетелите на владетеля според житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки 150
Нина Георгиева — Едно необичайно иконографско решение при изобразяването на владетеля в Житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки 155
Сергей Райчинов — Източноправославният свят и османското владичество (Философско-исторически и културологически проблеми) 167

ДАР

Елка Бакалова — Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация 173
Стефан Кожухаров — Художник сред влъхвите (Към проблема 'текст—изображение' във връзка с иконографията на новозаветната Троица) . . 188
Лиляна Мавродинова — Новооткрити средновековни стенописи в църквата „Св. Георги" в Колуша, Кюстендил (Предварителни бележки) . . 194
Божидар Райков — Малки приноси към историята на българската литература от епохата на прехода 211
Елена Томова — Кирилски ръкописи с български сюжети в полски книгохранилища 218
Славия Бърлиева — Гръцките ръкописи в Рилския манастир 226
Аксиния Джурова, Елена Велковска, Иван Генов — Византийската филология в България през XX в. 233

ПОСВЕЩАВА СЕ
НА ВИДНИЯ БЪЛГАРСКИ
ЛИТЕРАТУРЕН ИСТОРИК АКАД. ПЕТЪР ДИНЕКОВ
ПО СЛУЧАЙ НЕГОВАТА ОСЕМДЕСЕТГОДИШНИНА



БИБЛИОГРАФИЯ НА ТРУДОВЕТЕ НА АКАД. ПЕТЪР ДИНЕКОВ (1980—1989)

ТАТЯНА ЯНАКИЕВА

Предлаганата библиография е продължение на „Петър Динеков. Биобиблиография“ (С., БАН, 1982. 290 с.).

Посочените тук заглавия са групирани в три раздела: „Публикации“ на учения, „Редакции“ и литература „За него“. Във всеки раздел материалите са представени хронологично по години, а за всяка отделна година — азбучно, първо на кирилица, а после на латиница. За 1980 г. са посочени само невключените в библиографията заглавия.

ПУБЛИКАЦИИ

1980

1. В търсене на нови пътища. — В: П. К. Яворов. Разделеният и единният. Състав. Л. Георгиев. С., 1980, 20—38.

1981

2. Александър Теодоров-Балан. Първият ректор на Софийския университет. — Съпостав. езикозн., 1981, № 1, 66—76.
   Вкл. в: Лит. и култ. С., 1982, 330—342.
3. България става все по-позната. Беседа. — Зем. знаме, № 71, 24 март 1981.
   Инт.: Ерина Лазарова.
4. Българската култура и взаимодействието ѝ със световната култура. — Сп. БАН, 1981, № 4, 5—42.
   Също в: Първи междунар. конгр. по българистика. София, 1981. Т. 1. Пленарни докл. С., 1982, 177—190; По следите на българ. лит. и наука. С., 1988, 7—16; Проблеми на старобълг. лит. С., 1989, 425—436.
5. Българската публицистика през вековете. — Българ. журналист, 1981, № 5, 5—6.
   Инт.: Иван Вандов.
6. В предвоенна Варшава. [Спомени]. — Море, 1981, № 2, 10—21.
   Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 229—243.
7. Вековни корени. Конф. на съветските българисти. — Отеч. фронт, № 11026, 5 февр. 1981, с. 4.

Инт.: Николина Севданова.

8. Весела Василева. — В: В а с и л е в а, В. Стихотворения. Лирични фрагменти. Писма. С., Бълг. писател, 1981, 5—16.
   Също под загл. Весела Василева — непозната, но близка. — В: В живота и лит. С., 1982, 279—294.
9. Връзката между фолклора и съвременната култура е органична и дълбока. — Нар. култ., № 32, 7 авг. 1981, 1—2.
   Инт.: Николина Севданова.
10. Да знаем и тачим народното. [Отговор на читателско писмо]. — Раб. дело, № 198, 17 юли 1981, с. 5.
11. Деветте десетилетия на Димитър Осинин. — В: О с и н и н, Д. По скали и по орляци. Епопея на хайдутството. Докум.-худож. очерци и пътеписи. С., 1981, 7—10.
    Съкр. в Пламък, 1981, № 2, 131—133.
12. Дело Кирилла и Мефодия и болгарская культура. [Очерк]. С., София-пресс, 1981, 84 с.
    Същото на фр., англ., исп. и нем.
13. Добър, ден учителю. [Участие в дискусия]. — Нар. култ., № 21, 22 май 1981.
14. За историческото единство на българската литература. — Лит. мисъл, 1981, № 1, 9—20.
    Вкл. в: Лит. и култ. С., 1982, 9—26; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 404—424.
15. Изводи и принципи на научна основа. [За съвременния бълг. ез.]. — Отеч. фронт, № 11032, 13 февр. 1981, с. 12.
16. Историческая миссия древнеболгарской литературы. — В: Константин-Кирил Философ. Материали от научните конф. по случай 1150 г. от рождението му. С., 1981, 59—72.
17. Исторически образи в българския фолклор. — Бълг. фолклор, 1981, № 2, 3—8.
18. Йордан Радичков. — Макове (Прил. Сливенско дело), № 5, 9 май 1981.
    Също разш. в: В живота и лит. С., 1982, 213—225.
19. Книга за неспокойния Емилиян Станев. — В: С т а н е в а, Н. Дневник с продължение. 2. изд. С., 1981, 5—11.
    Вкл. в: В живота и лит. С., 1982, 193—199.
20. Младият Александър Бурмов. — Векове, 1981, № 2, 18—21.
21. Мост от родината към света. — Соф. правда, № 63, 29 май 1981, с. 4.
    Инт.: Иван Вълов.
    По повод Всесъюзната конф. на съв. българисти в Лвов, ян. 1981.
    Също под загл. Похвално слово за съветската българистика. — Бълг.-съв. дружба, 1981, № 5, 2—3.
22. Наш път в бъдещето. [Интервю по повод Първия конгр. по българистика]. — Раб. дело, № 145, 25 май 1981, с. 3.
    Инт.: Георги Неделчев.
23. Нашата култура общува със света. [Интервю за участието му в науч. конф. във връзка с 1300-годишнината на бълг. държава]. — Отеч. фронт, № 11103, 22 май 1981, с. 7.
24. Паисий Хилендарски. [Предг.]. — В: Паисий Хилендарски. Славянобългарска история. 16. изд. С., 1981, 5—23.
    Също в: 17. изд. С., 1984, 5—23.
25. Поприще за културно и духовно извисяване. [За Първия конгр. по българистика]. — Пулс, № 22, 2 юни 1981, с. 3.
26. Преводите в развитието на старите славянски литератури. — В: Пре-

водът и българската култура (Към историята на превода в България). С., 1981, 9—19.

27. Рец.: С дълбок промисъл. Нов съветски труд върху Любен Каравелов. — Лит. фронт, № 40, 1 окт. 1981.
    За: Воробьев, Лев В. Любен Каравелов. Жизнь и деятельность. М., Худож. лит., 1980. 591 с.
28. Следовници на народния гений. [Среща-разговор на тема „Традиция, настояще, бъдеще"]. — Раб. дело, № 331, 28 ноем. 1981.
29. Спомени за проф. Александър Бурмов. — Нар. култ., № 2—6, 9 ян. — 6 февр. 1981.
30. Този велик порив на българина към знание, към култура. [Интервю].— Септември, 1981, № 1, 137—153.
31. Фолклорът и историческият живот на народа. — В: Българска народна поезия и проза. Т. 1. С., 1981, 5—24.
    Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 101—120.
32. Фолклорът в историческото развитие на българския народ. — Пламък, 1981, № 5, 172—179.
33. 1000 години българска поезия. Защо не? — Лит. фронт, № 9, 26 февр. 1981, 1—2.
34. Хоризонти на българската култура. — Читалище, 1981, № 8, 21—23.
35. The Character of Constantine-Cyril the Philosopher. — Obzor, 1981, № 56, 59—66.
    Вж. № 50.
36. Elissaweta Bagriana. — In: Literatur Bulgariens 1944 bis 1980. Einzeldarst. unter Leitunge von T. Shetschew und S. Stantschew. Berlin, 1981, 98—110.
37. Euthimius of Turnovo. — UNESCO (Nat. Comiss. of the PR of Bulgaria for UNESCO), 1981, № 1, 7—8.
38. Literatura bułgarska w IX i X wieku. — Nauka polska, 1981, No 3—4, 53—63.

1982

39. Академик Емил Георгиев. — Старобълг. лит., 1982, № 12, 121—122.
    Подп.: От редакционната колегия.
40. Бележита творба на старобългарската литература. „Шестоднева" на Йоан Екзарх за първи път на новобългарски. — Раб. дело, № 141, 21 май 1982, с. 5.
41. Бележки. — В: Станев, Е. Събрани съчинения. Т. 6. С., 1982, 336—342; 351—354; 374—379.
42. Боян Пенев — ученият и човекът. — Нар. култ., № 17, 23 апр. 1982, с. 8.
43. В живота и литературата. С., Бълг. писател, 1982. 295 с.
    Съдържа: В живота и лит., 5—11; Яворов в развитието на бълг. поезия, 12—30; Единството на Йовковия свят, 31—49; Последните дни на Йордан Йовков, 50—68; Две книги — два върха, 69—77; Елисавета Багряна в бълг. поезия, 78—92; Чудомир разказвачът, 93—105; Спомени за Людмил Стоянов, 106—120; Николай Хрелков, 121—128; Бегли спомени за Никола Фурнаджиев, 129—137; Димитър Пантелеев, 138—147; Дора Габе — преводачка на полска лит., 148—163; Из спомените ми за Димитър Димов, 164—176; Творческият път на Емилиян Станев, 177—189; Човекът и писателят, 190—192; Книга за неспокойния Емилиян Станев, 193—199;

Частица от народа, частица от труда, 200—207; Опит за летене, 208—212; Йордан Радичков, 213—225; Вапцаров в развитието на бълг. поезия, 226—234; Никола Вапцаров и бълг. нар. песен, 235—244; Асен Златаров и лит., 245—259; Георги Цанев на осемдесет години, 260—266; Ентусиастът, 267—278; Весела Василева — непозната, но близка, 279—294.

Рец.:

Ив. Балабанов. Съвременен исторически подход към литературата и културата. — Нар. култ., № 26, 1 юли 1983, с. 7.

44. Вичо Иванов. — В: Иванов, В. Литературни портрети и спомени. С., 1982, 5—7.
45. Единството на Йовковия свят. — В: Йордан Йовков. 1880—1980. Нови изследвания. С., 1982, 15—25.

Също в: В живота и лит. С., 1982, 5—11.

46. Една голяма обич. [Изказване за Й. Радичков]. — Отеч. фронт, № 11501, 3 дек. 1982.

Предг: Стефка Попова.

47. Задълбочаване на научното сътрудничество. [Разговор]. — Веч.новини, № 181, 4 авг. 1982

Инт.: Наталия Начева.

48. Знания, труд, любов. [Разговор по въпросите на литературознанието]. — Бълг. ез. и лит., 1982, № 5, 16—22.

Инт.: Иван Попиванов.

49. Литература и култура. С., Наука и изкуство, 1982. 419 с.

Съдържа: Предговор, 5—6; За истор. единство на бълг. лит., 9—26; Периодизация на истор. на старата бълг. лит., 27—42; Как възниква старобълг. лит., 43—52; Личността на Евтимий Търновски, 53—80; Католишката книжнина в истор. на бълг. лит., 81—90; Особености на лит. развитие през епохата на Възраждането, 91—104; И пазете я да не изчезне, 105—115; Григор Пърличев — поетът и мемоаристът, 116—138; Неповторимото в личността на Петко Славейков, 139—153; Поезия на надеждата, 154—160; Песни и стихотворения на Ботьова и Стамболова, 161—165; Букурещ и бълг. възрожденска лит., 166—180; Фолклорът и лит. в бълг. худож. развитие, 183—194; Мит и история във фолклора, 195—206; Проблеми на истор. на бълг. фолклористика, 207—217; Един от големите майстори — Марко К. Цепенков, 218—228; Делото на Васил Стоин, 229—237; Фолклорът и многовековната истор. на бълг. народ, 238—247; Бълг. култ. през XV—XVII в., 251—268; Преводите в истор. на бълг. култ., 269—276; Истор. на преводната лит. в България, 277—279; Един от първите — Никола Карастоянов, 277—279; Хр. Г. Данов и бълг. лит., 294—304; Сто години БАН, 307—315; Деветдесет години, 316—329; Ал. Теодоров-Балан — първият ректор на СУ, 330—342; М. Арнаудов, 343—364; За моя приятел проф. Ал. Бурмов, 365—378; Ранни спомени за проф. Любомир Андрейчин, 379—394; Научното дело на проф. К. М. Куев, 394—404; Тринадесет века история, 406—416.

Рец.:

К. Митова. Актуалност, последователност, присъствие. — Пулс, № 26, 28 юни 1982.

Ив. Балабанов. Съвременен исторически подход към литературата и културата. — Нар. култ., № 26, 1 юли 1983, с. 7.

М. Василев. Ярък историк на културата. — Отеч. фронт, № 11442, 13 септ. 1982.

50. Личность Константина Кирилла Философа. — Обзор, 1982, № 56, 61—68.

Вж. № 35.

51. Научната дейност на Стефана Стойкова. — Бълг. фолклор, 1982, № 1, 41—49.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 262—274.

52. Някои въпроси около Преславската книжовна школа. — Старобълг. лит., 12, 1982, 3—13.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 54—68; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 86—103.

53. Пред премиерата на „Кошници“ от Й. Радичков. [Изказване]. — Нар. култ., № 48, 26 ноем. 1982, с. 4, 5.

54. Професор Любомир Милетич в моите студентски спомени. — Съпостав. езикозн., 1982, № 3, 25—33.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 121—135.

55. Проф. Стойко Стойков — забележителен учен и незаменим приятел. — Съпостав. езикозн., 1982, № 6, 29—38.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 238—251.

56. Професор Стоян Романски (1882—1959). — Съпостав. езикозн., 1982, № 4, 39—46,

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 136—142.

57. Проф. Стоян Романски и българският фолклор. — Бълг. фолклор, 1982, № 3, 65—68.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 193—196.

58. Рец.: Размисли за поезията. — Раб. дело, № 106, 16 апр. 1982.

За: Петров, Емил. Човешко — тоест социално, социално — тоест човешко. [Лит.-крит. очерци]. С., Бълг. писател, 1982.

59. Светът на Йордан Йовков. — В: Йовков, Й. Разкази. 15. изд. С., 1982, 5—26.

60. Своеобразният свят на Йордан Радичков. — В: Радичков, Й. Януари. Зимна поема в две части. [Театрална програма]. С., 1982, 8—15.

61. Слово за Емилиян Станев. — Нар. култ., № 15, 9 апр. 1982, с. 2.

62. Смехът във фолклора. Един интересен симпозиум по проблемите на бълг. фолклор [в Габрово]. — Нар. култ., № 24, 2 юли 1982, 1—2.

63. Среща с Ангел Каралийчев. 80 г. от рождението му. — Море, 1982, № 2, 132—134.

Запис на отговорите на писателя от среща със студенти филолози в София, ноем. 1943.

64. Фольклор и современная болгарская литература. — В: Современные славянские культуры: развитие, взаимодействие, международный контекст. Материалы Междунар. конф. ЮНЕСКО. Киев, 1982, 148—155.

65. Фолклорът и съвременността. Междунар. конф. на ЮНЕСКО за опазване на фолклора. . . — Нар. култ., № 13, 26 март 1982, с. 1, 7.

Инт.: Катя Михайлова.

66. Христо Ботев — геният на една епоха. — В: Ботев, Хр. Избрани творби. 8. изд. С., 1982, 5—12. (Библ. ученика).

Също в: 9. изд. С., 1983; 5—12; 10. изд. С., 1985, 5—12; Ботев, Хр. Съчинения. Т. 1. С., 1986, 5—11.

67. Bułgarsko-polskie związki literackie. — Panorama bułgarska (Warszawa), 1982, No 2, 8—12.

Инт.: K. Koprowski.

68. Humour in Bulgarian Folklore. — UNESCO (Nat. Comiss. of the PR Bulgaria for UNESCO), 1982, № 1, 22—23.
69. Die Kultur des Schrifttums in Bulgarien während der Epoche nationaler Wiedergeburt. — Marginalien. Zeitschrift f. Buchkunst und Bibliophilie, 85, 1982, 36—46.

1983

70. В окопите сред ужаса. — В: Мусаков, Вл. Кървави петна. С., 1983, 95—96.
71. Внушително дело на нашата наука. Предстои излизането на първи том на Кирило-Методиевската енциклопедия. — АБВ, № 21, 24 май 1983, с. 2.
72. Голямото присъствие. — Отечество, № 181, 26 апр. 1983.
За Елисавета Багряна.
73. Димитър Тилков. (Предг.). — В: Тилков, Д. Изследвания върху българския език. С., 1983, 5—18.
74. Една голяма годишнина. — Читалище, 1983, № 3, 3—4.
150 г. от рождението на Л. Каравелов.
75. За проф. Кирил Мирчев — учения и човека. — Съпостав. езикозн., 1983, № 4, 71—78.
Вкл. в: По следите на българ. лит. и наука. С., 1988, 213—224.
76. Прев.: Из „Житието на Георги Софийски". — Родолюбие, 1983, № 10, 54—55.
77. Избрани страници за едно велико дело. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 10—12.
Препеч. в: АБВ, № 8, 21 февр. 1984, с. 1, 9.
78. Киев и Киевска Русия в българската литература. — В: Слав. филология. Т. 18. С., 1983, 15—26.
Вкл. в: По следите на българ. лит. и наука. С., 1988, 69—83; Проблеми на старата българ. лит. С., 1989, 310—326.
79. Климент Охридски в развитието на българската литература. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 203—210.
Препеч. от: Климент Охридски. 916—1966. Сб. статии. С., 1960, 25—37.
80. Рец.: Книгата — въплъщение на словото. — Лит. фронт, № 9, 3 март 1983, с. 3.
За: Джурова, А. Хиляда години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. Предг. Ив. Дуйчев. С., Септември, 1986.
81. Международен конгрес по славистика в Киев. Разискват учени от пет континента. — Нар. култ., № 38, 23 септ. 1983, с. 7.
82. На чаша чай с акад. Петър Динеков. [Интервю пред Четвъртия конгр. на култ.]. — Лада, 1983, № 4, с.11.
83. Най-българското културно дело [за нар. читалища]. — Лит. фронт, № 5, 3 февр. 1983, с. 6.
84. Начало на университетското литературознание в България. — В:История на славистиката в края на XIX и началото на XX в. С., 1981, 147—168.
85. Нешо Бончев в историята на българската литература. — В: Бончев, Н. Съчинения. С., 1983, 5—30.
86. Никола Вапцаров и българската народна песен. — Год. СУ „Кл. Охридски". Фак. слав. филол., 73, 1983, 14—21.
Вкл. в: В живота и лит. С., 1982, 235—244.
87. Общ характер на българската култура през X — началото на XVIII

в. — В: История на България. Т. 4. С., 1983, 342—348.
Разш. в: Лит. и култ. С., 1982, 251—268.

88. Поезията на Елисавета Багряна във времето. — Септември, 1983, № 4, 229—236.
89. [Разговор във „Всяка неделя"]. — В: Кеворкян, К. Събеседник по желание. Кн. 2. С., 1983, 67—74.
90. Разискват учени от пет континента. Междунар. конгр. по славистика в Киев. — Нар. култ., № 38, 23 септ. 1983, с. 7.
91. Ръкописната книга в историята на културата. — Старобълг. лит., 13, 1983, 3—11.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 97—109; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 151—165.
92. Славянская культура — истоки самобытности. — Новости ЮНЕСКО (Paris), 1983, № 12, 6—11.
Съавт.: Михаил Бъчваров.
93. Словесно народно поетическо творчество. — В: История на България. Т. 4. С., 1983, 290—296.
94. Творчеството на Елисавета Багряна — научен и изследователски проблем. — В: Елисавета Багряна на 90 г. Сливен, 1983, 3—11.
Също в: Елисавета Багряна на 90 г. Нови изследвания. Сб. С., 1989, 7—11.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 156—163.
95. Търсете книгите, защото в тях има живот вечен. [Интервю за дейността на Кирило-Методиевския център, БАН]. — Труд, № 123, 24 май 1983.
Инт.: Ива Йолова и Радко Трифонов.
96. Христо Ботев между своите съвременници-поети; Песни и стихотворения от Ботьова и Стамболова; Гавра с личността на Христо Ботев. — В: Българската критика за Христо Ботев. С., 1983, 425—443; 444—449; 450—453.
97. Христо Радевски. Корените на неговата поезия. — Нар. култ., № 40, 7 окт. 1983.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 169—176.
98. Част от народната съдба. [Разговор за старобълг. лит. като учебен предмет в СУ]. — Студ. трибуна, № 35, 24 май 1983, с. 1.
99. Черноризец Храбър. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 235—239.
100. Човекът и вселената. Първият пълен превод на „Шестоднев" на Йоан Екзарх — крупно събитие в българската култура.
Разговор. — За буквите, № 7, ян. 1983, 4—5.
Инт.: Боряна Петрова.
101. Ŝi brilas per sia propra lumo [за Багряна]. — Bulg. esperantisto, 1983, № 10, 10—11.

1984

102. Рец.: Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651. Представен от Божидар Райков. Фототипно изд. С., Нар. просв., 1979. — Изв. Нар. библ. „Кирил и Методий", 18, 1984, 535—537.
103. Безсмъртно дело. — Вяра (Прил. „Пиринско дело"), № 3, 31 март 1984.
Инт.: Георги Тахов.
104. Дора Габе — преводачка на полската литература. — В: Майстори на превода. Творчески портрет на видни български преводачи. С., 1984, 177—189.
Вкл. в: В живота и лит. С., 1982, 148—163.

105. Журналистът като антена да улавя важните въпроси. Из разговор в редакцията на в. „Антени"; Учители и ученици. Разговор на Д. С. Лихачов с акад. Петър Динеков. — В: Канева, К. Симетрия на времето. Срещи и разговори с акад. Дмитрий Лихачов. С., 1984, 125—128; 142—149.
106. Забележително завоевание на българското музикознание. [Ст. Джуджев. Бълг. нар. музика]. — Труд, № 99, 25 апр. 1984, с. 2.
107. Йордан Радичков. — В: Радичков, Й. Изпаднали от каруцата на бога. С., 1984, 5—12.
108. Кирило-Методиевският научен център в София. — Кирило-Методиевски студии, № 1, 1984, 5—8.
109. Кирило-Методиевски център. — Бълг.-съв. дружба, 1984, № 5, с. 16.
110. Кузман А. Шапкарев — личност и дело. — В: Шапкарев, К. За възраждането на българщината в Македония. Неизследвани записки и писма. С., 1984, 5—17.
Също в: Ез. и лит., 1984, № 2, 1—11.
111. Любен Каравелов — личност и съдба. 150 г. от рождението му. — Септември, 1984, № 7, 221—237.
Вкл. в: Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1984, 5—24; От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 24—45.
112. Научен център „Кирил и Методий". [Разговор]. — Роден глас, 1984, № 30, с. 7.
Инт.: Албена Бакърджиева.
113. Поезията на Елисавета Багряна във времето. — В: Сб. Поезия. С., 1984, 127—135.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 143—155.
114. Проф. Иван Гълъбов — бегли спомени. — Съпостав. езикозн., 1984, № 6, 59—64.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 252—261.
115. Професор Иван Леков — размисли и спомени. — Съпостав. езикозн., 1984, № 3, 78—85.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 225—237.
116. Проф. Петър Мутафчиев и проблемите на старобългарската литература. — Старобълг. лит., 16, 1984, 26—33.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 172—181; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 385—395.
117. Реплика за статията на проф. д-р Г. Стайков „Наука и литература". — Науч. живот, 1984, № 2, с. 14.
118. Родени от спомена. Новите разкази на Йордан Радичков. — Нар. култ., № 3, 20 ян. 1984.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 177—183.
119. Тодор Боров. — В: В чест на 80 год. на проф. Тодор Боров. С., 1984, 5—9.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 203—215.
120. Чакам да се роди нов Радичков. [Беседа]. — Пулс, № 46, 13 ноем. 1984, с. 4.
Инт.: Татяна Христова.
121. Co chystá literární věda a folkloristika [Интервю]. — Bulharsko, 1984, № 6, p. 18.
Инт.: Васа Хронкова.
122. Najlepsza książka jest jeszcze przede mną. [Интервю]. — Zycie Warszawy, № 45, 2 febr. 1984.

Инт.: Krzystof Koprowski.

123. Prefazione. — In: Bekjarov, A. Sulle tracce di Pencio Slavejkov in Italia. Como, 1984, 1—6.

Също и на бълг. ез.

124. Le professeur Iv. D. Šišmanov et la culture hellénique. — В: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX в. Втори бълг.-гръцки симп. София, 15—22 септ. 1980. С., 1984, 7—13.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 136—142.

1985

125. Благодатната почва. — Антени, № 83, 27 март 1985.

Разговор за т. 1 на Кирило-Методиевската енциклопедия.

126. Болгарская апокрифическая летопись (Из истории жанров в староболгарской литературе). — В: Проблемы изучения культ. наследия. Сб. в честь акад. Д. С. Лихачева. М., 1985, 121—126.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 90—96; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 240—247.

127. Българска тематика в полската литература през XIX в. — In: Od Wisły do Maricy. Kraków, 1985, 79—84.

128. Българската емигрантска литература през XIX в. — Лит. история, 1985, № 13, 3—25.

Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 52—88.

129. Важна научна проява. Продължава симпозиумът в Регенсбург, посветен на 1100-год. от смъртта на Методий. — Раб. дело, № 110, 20 апр. 1985.

Инт.: Радослав Велев.

130. Голямата традиция. Пред 1100-год. от смъртта на великия Методий. — Нар. култ., № 7, 15 февр. 1985, с. 1, 5.

131. Дело непреходно, общославянско. — Пиринско дело, № 42, 20 февр. 1985.

Инт.: Валери Костадинов.

132. Димитър Тилков — за учения и приятеля. — Съпостав. езикозн., 1985, № 1, 46—51.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 275—283.

133. Езикът на живота и езикът на литературата. [Разговор за състоянието на съвременния бълг. ез.]. — Септември, 1985, № 7, 123—149.

Изказване на П. Д. на с. 124, 125, 130—134.

134. [Информация за докл. и разисканията по фолклористика]. — В: Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. Науч.-инф. материалы. М., 1985, 57—69.

135. Личността на първоучителя [Методий]. — Студ. грибуна, № 28, 2 апр. 1985.

136. Личността на първоучителя Методий. — Старобълг. лит., 17, 1985, 3—29.

Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 17—53; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 166—209.

137. Методий — бележит славянски просветител. — Сп. БАН, 1985, № 5, 74—78.

138. Мечислав Яструн — поетът и всемирът. Предговор. — В: Яструн, М. Между словото и мълчанието. С., 1985, 5—9.

Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 224—228.

139. Писмо до Т. Г. Влайков, 7 дек. 1937 г. — Лит. фронт, № 9, 28 февр. 1985.

140. Преклоняясь перед русским гением. — Лит. газета, № 50, 11 дек. 1985.
За „Слово о полку Игореве".
141. Препрочитайки „История славеноболгарская". — В: Юбил. сб. в чест на акад. Димитър Косев. С., 1985, 85—91.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 5—15.
142. Първоучителят Методий. — За буквите, № 10, апр. 1985, с. 8.
143. Развитие на българската книжнина. — В: История на България. Т. 5. С., 1985, 405—420.
144. [Разговор за старобълг. лит.]. — Любословие, 1985, № 1, 17—19.
Инт.: Боряна Кацарска.
145. Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов. — Старобълг. лит., 18, 1985, 21—29.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 143—154; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 334—347.
146. Свързан с България за всички времена. [Интервю във връзка с 1100 г. на Методий]. — Поглед, № 13, 1 апр. 1985, с. 1,5.
147. Святата наша писменост. [Интервю по повод 1100 г. на Методий]. — Ехо, № 6, 8 февр. 1985.
148. Славянский просветитель Мефодий. С., София-пресс, 1985. 56 с.
Също на англ., итал., исп., нем. и фр. ез.
Рец.:
О. Г р у е в а. Новая книга агентства София Пресс. — Софийские новости, № 10, 6 март 1985.
149. Славянският първоучител Методий. — Пробл. култ., 1985, № 4, 3—8.
150. Aspects of the History of the Bulgarian Literary Language in the 18th and 19th Centuries. — In: The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 1985, 125—131.
151. Folklore and the Centuries Long History of the Bulgarian People. — In: Anglo-Bulg. Symposium. London, 1982. Proceedings. Vol. 2. London. 1985, 98—105.
Съкр. in: Culture and History of the Bulgarian People: Their Bulgarian and American Parallels. Pittsburg, 1982, 3—4.
152. Leur vie et leur œuvre [Кирил и Методий]. — Missi Magazine d'information et de solidarité internationale (Lion), 1985, № 2, 44—45.
153. Methodius, Slavic Enlightener. — UNESCO (Nat. Comiss. of the PR of Bulgaria for UNESCO), 1985, № 1, 14—16.
154. Outlines of Old Bulgarian Literature. — In: Kiril and Methodius. Founders of Slavonic Writing. A Collection of Sources and Critical Studies. Ed. by J. Dujcev. New York, 1985, 1—36.
155. Pri la autaro Emilian Stanev. [Предг.]. — In: S t a n e v, E. Stelisto de persikoj. Elektitaj noveloj kaj rakontoj. S., 1985, 5—10.

1986

156. Академик Иван Дуйчев. — Старобълг. лит., 19, 1986, с. 126.
157. Болгарские переводы „Слово о полку Игореве". — Болг. руссистика, 1986, № 3, 14—18.
Вкл. в: По следите на бълг. лит. и наука. С., 1988, 84—89; Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 327—333.
158. Великият ден на Кирил и Методий. Ден на българската бъднина. — Труд, № 116, 24 май 1986.
159. Голямата радост. [Интервю]. — Старт, № 770, 4 март 1986, с. 3.
Инт.: Ефрем Ефремов.

Спортът — част от културата на обществото.

160. Двама в една бразда. Изказване за Методий. — Антени, № 16, 16 апр. 1986, с. 12.
161. Дело Константина-Кирилла Философа и его брата Мефодия. — В: Жития Кирилла и Мефодия. М., 1986, 6—11. Също на англ., 12—17.
Съавт.: Д. С. Лихачев.
162. Елисавета Багряна в българската поезия. — В: Багряна, Е. Стихотворения. 9. изд. С., 1986, 5—19. (Библ. ученика).
Вкл. в: В живота и лит. С., 1982, 78—92.
163. [Интервю]. — Зем. знаме, № 123, 28 май 1986.
164. Литература и народна съдба. — В: Втори междунар. конгр. по българистика. София, 1986. Пленарни докл. С., 1986, 120—134.
[Извадки]. — Нар. култ., № 22, 30 май 1986, с. 1, 4.
165. Личността на учения. (Акад. Д. С. Лихачов на 80 години). — Лит. мисъл, 1986, № 10, 5—8.
166. Никола Вас. Ракитин. — В: Ракитин, С. Повест за моя баща. Спомени. С., 1986, 5—8.
167. Обаянието на романа „Под игото". — В: Вазов, Ив. Под игото. 14. изд. С., 1986, 5—17.
168. Оптимистично историческо развитие. — Нова светлина, № 72, 19 юни 1986.
Инт.: Антон Илиянов.
169. Павел Вежинов — студент в Софийския университет. — Море, 1986, № 2, 46—48.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 184—193.
170. [Поздравление]. — София, 1986, № 100, с. 26.
По повод стотния брой на списанието.
171. Преводачът Людмил Стоянов. — В: Български преводачи. Л. Стоянов. С., 1986, 5—10.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 137—142.
172. Преводите и родният език — проблем на българската култура. — Панорама, 1986, № 5, 209—219.
[Извадки]. — Новини, юни 1986, 9—11.
173. Прощални думи за Георги Цанев. — Лит. фронт, № 31, 31 юли 1986, с. 7.
174. Славянският първоучител Методий. — В: Преводаческото дело на Методий. Тържествена сесия, посветена 1100-год. от смъртта на Методий. С., 1986, 3—12.
175. Следовниците на Кирил и Методий. Изказване пред участниците във Втория междунар. конгр. по българистика. — Раб. дело, № 148, 28 май 1986, с. 4.
176. Слово [по повод смъртта на акад. Ив. Дуйчев]. — Истор. преглед, 1986, № 7, 5—6.
177. Ученики Кирилла и Мефодия в Болгарии. Докл. на Втория междунар. конгр. по българистика. С., София-пресс, 1986. 24 с.
Също на англ., исп., нем. и фр. ез.
Вкл. в: Проблеми на старата българ. лит. С., 1989, 210—226.
178. Учениците на Кирил и Методий в България. — Нар. младеж, № 121—124, 27 май — 30 май 1986.
179. Читателят на „История славеноболгарская". — In: Studia slavica mediaevalia et humanistica. Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986, 229—236.
180. Рец.: Човешки съдби. — Поглед, № 9, 3 март 1986, с. 5.

За: Попова, Ст. На четири очи. Докум. разкази — от книжарката и генерала до писателя и шивача. С., Профиздат, 1985.

181. Inflected Forms with the Article in the Literature of Other Countries. — In: Proceedings of the Second Bulgaro-Scandinavian Symposium, held at Kungälv, 9—15 August 1982. Uppsala, 1986, 33—41.

182. La littérature bulgare dans le cercle des autres littératures. — In: Actes du cinquantenaire de la chaire de bulgare à l'INALCO (1933-1983). Colloque tenu à Sèvres du 21 au 23 avril 1983. Paris, 1986, 165—174.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 244—251.

183. On Introducing Old Nordic Literature to Bulgaria. — In: Bulgaro-Scandinavian Symposium. Vol. 1. Uppsala, 1986, 43—52.

184. Problèmes fondamentaux de la chanson bulgare populaire de haidouks. — Slavica Gandensia (Genti), vol., 13, 1986, 195—199. (Vol. 13. To Honour Frans Vyncke).

1987

185. Да се предаде на настоящето най-ценното от миналото. — Лит. фронт, № 53, 26 март 1987, с. 1, 7.
Инт.: Константин Ангов.

186. Делото на Методий. — Кирило-Методиевски студии, № 4, 1987, 7—11.

187. Деспина Йовкова. — В: Йовкова, Д. Йордан Йовков. Спомени, записки, писма. Състав. Е. Йовкова и П. Динеков. С., 1987, 7—12.

188. [Интервю]. — Димитровградска правда, № 9, 26 февр. 1987.
Инт.: Д. Беремски.

189. Йовкова, Д. Йордан Йовков. Спомени. Записки. Писма. Състав. Е. Йовкова и П. Динеков. С., Наука и изкуство, 1987, 126 с.
Рец.:
Ж. Николова-Гълъбова. Ликът на Деспина. — АБВ, № 16, 19 апр. 1987, с. 4.
М. Василев. През очите на съпругата. — Отеч. фронт, № 12935, 24 юни 1988.
П. Анчев. Непознатият познат. — Лит. фронт, № 32, 4 авг. 1988, с. 1.

190. Йордан Йовков — писател на народната съдба. — Нар. култ., № 46, 13 ноем. 1987, с. 4.

191. От Възраждането до днешния ден. С., Бълг. писател, 1987. 255 с.
Съдържа: Когато препрочитаме „История славяноболгарская", 5—15; Читателят на „История славеноболгарская", 16—23; Л. Каравелов — личност и съдба, 24—45; Още веднъж за Хр. Ботев, 46—51; Бълг. емигрантска лит. през XIX в., 52—88; Личността на Неофит Бозвели, 89—95; Една възрожденска книга, 96—100; Фолклорът и истор. живот на народа, 101—120; Смехът в лит. и фолклора, 121—136; Преводачът Л. Стоянов, 137—142; Творчеството на Багряна — научен и изследователски проблем, 156—163; С Е. Багряна в обикновените дни, 164—168; Хр. Радевски — корените на неговата поезия, 169—176; Родени от спомена — новите разкази на Й. Радичков, 177—183; Кошниците на Й. Радичков, 184—189; П. Вежинов — студент в СУ, 189—193; Писмовен диалог, 194—202; Родният град в поезията на П. Караангов, 203—215; Т. Боров — книжовникът и събеседникът, 216—223; М. Яструн — поетът и есеистът, 224—228; В предвоенна Варшава, 229—243; Бълг. лит. в кръга на другите лит., 244—250.

Рец.:
С. Аврамов. Категорична позиция. — Ез. и лит., 1988, № 4, 130—132.

192. Преображенията на Емилиян Станев. — Раб. дело, № 59, 28 февр. 1987.
193. Светът на Елин Пелин. — Лит. фронт, № 44, 29 окт. 1987, с. 5.
194. Смехът във фолклора и литературата. — В: Проблеми на бълг. фолклор. Т. 7. Смехът във фолклора. С., 1987, 5—15.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 121—136.
195. Търновската книжовна школа. История, основни черти, значение). — Старобълг. лит., 20, 1987, 3—19.
Вкл. в: Проблеми на старата бълг. лит. С., 1989, 104—130.
196. Формиране на общонационален книжовен език; Развитие на българската литература. — В: История на България. Т. 6. С., 1987, 496—499; 499—510.

1988

197. Блага Димитрова. — Нар. култ., № 20, 13 май 1988.
198. Взаимно доверие. [Отговор на анкета]. — Лит. фронт, № 29, 14 юли 1988, с. 8.
199. Голямото семейство. — Нар. култ., № 38, 16 септ. 1988, с. 1, 6.
Из встъпителното слово при откриването на Десетия славист. конгр.
200. Една голяма научна манифестация. [Интервю по повод Десетия славист. конгр.]. — Родолюбие, 1988, № 7, с. 47.
201. [Рец.] Избрани произведения на акад. Д. С. Лихачов. — Старобългаристика, 1988, № 4, 115—118.
За: Лихачев, Д. С. Избранные работы. В 3 т. Л., Худож. лит., 1987.
Вж. № 222.
202. Личность славянского просветителя Мефодия. — In: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 69—86. (Selecta Slavica, 13).
203. Моят университет. [100 г. СУ]. — София, 1988, № 9, 6—8.
204. Началото на Софийския университет в спомените на първия му ректор проф. Александър Теодоров-Балан. — Лит. фронт, № 37, 8 септ. 1988, с. 1.
205. Некоторые наблюдения над болгарскими переводами классических произведений. — В: Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, 154—160.
206. Непреходно обаяние. Христо Ботев и българската национална поетическа традиция. — Поглед, № 1, 4 ян. 1988, с. 1, 8, 9.
207. Основни моменти в поезията на Христо Ботев. — Ез. и лит., 1988, № 1, 3—13.
208. Паметник на българската култура. [СУ]. — Лит. фронт, № 41, 6 окт. 1988, с. 1.
209. Писмовен диалог. — В: Книга за Николай Стайков. С., 1988, 162—170.
Вкл. в: От Възраждането до днешния ден. С., 1987, 194—202.
210. По следите на българската литература и наука. С., Наука и изкуство, 1988. 295 с.
Съдържа: Бълг. култ. и взаимодействието ѝ със световната култ., 7—16; Личността на първоучителя Методий, 17—53; Някои въпроси около Преславската книжовна школа, 54—68; Киев и Киевска Русия в бълг. лит., 69—83; Бълг. преводи на „Слово о полку Иго-

реве“, 84—89; Бълг. апокрифен летопис, 90—96; Ръкописната книга в историята на култ., 97—109; България — средище на старата славянска култ., 110—128; Проф. Любомир Милетич в моите студентски спомени, 121—135; Проф. Ив. Д. Шишманов и гръцката култ., 136—142; Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов, 143—154; Проф. Йордан Иванов и Бачковският манастир, 155—165; Българо-гръцките лит. отношения в изследванията на проф. Йордан Иванов, 166—171; Проф. Петър Мутафчиев и проблемите на старобълг. лит., 172—181; Проф. Стоян Романски (1882—1959), 182—192; Проф. Стоян Романски и бълг. фолклор, 193—196; Проф. Михаил Арнаудов и бълг. фолклор, 197—212; За проф. Кирил Мирчев, учения и човека, 213—224; Проф. Иван Леков. Размисли и спомени, 225—237; Проф. Стойко Стойков — забележителен учен и незаменим приятел, 238—251; Проф. Иван Гълъбов — бегли спомени, 252—261; Научната дейност на Стефана Стойкова, 262—274; Димитър Тилков — за учения и приятеля, 275—283; Бълг. лит. историци и проблемите на балканистиката, 284—291.

Рец.:

Ил. Пехливанов. Съзнание за приемственост. — Родолюбие, 1988, № 8, 45—47.

Н. Тепелиев. За създателите на българската литература и наука. — Пулс, № 35, 30 авг. 1988, с. 4.

Л. Захариев. Интимни страници за науката. — АБВ, № 30, 26 юли 1988, с. 4.

Ст. Илиев. Строители на българската наука. — Лит. фронт, № 31, 28 юли 1988, с. 2.

211. Похвала на старата българска литература. 2. изд. С., Бълг. писател, 1988. 517 с.

Рец.:

Г. Данчев. — Старобълг. лит., 9, 1981, 122—125.

212. Размисли върху поезията на Христо Ботев. — Нар. култ., № 1, 1 ян. 1988, с. 3.

213. Световно културно събитие. [Десети междунар. конгр. на славистите]. — Труд, № 196, 13 септ. 1988.

214. Славистиката вчера и днес. [Интервю за Десетия конгр. на славистите]. — Нар. култ., № 13, 25 март 1988, с. 8.

Инт.: Цвета Иванова.

215. София ще защити правото на домакинство на X междунар. конгрес на славистите. — Раб. дело, № 187, 5 юли 1988, с. 3.

Инт.: Славка Антонова.

216. Старобългаристиката на Софийския университет. — Студ. трибуна, № 41, 5 юли 1988.

217. Сто години славянска филология в Софийския университет. — Ез. и лит., 1988, № 5, 5—12.

218. Un coup d'œil sur l'histoire de la slavistique bulgare. Mémoires inédits d'Alexandre Theodorov-Balan. — Rev. des études slaves, vol. 60, 1988, № 2, 475—480.

1989

219. Възхищавал съм се на много достойни и талантливи хора. [Разговор]. — Посоки (Прил. „Борба“), № 8, 31 авг. 1989.

Инт.: Румяна Христова.

220. Гласът на родолюбеца Васил Априлов. — Съвремие (Прил. „Балканско знаме"), № 3, 28 юли 1989.
221. За Димитър Димов. — Лит. фронт, № 28, 13 юли 1989, с. 1, 3.
222. [Рец.]: Лихачов, Д. С. Избрани творби в 3 т. — Книгосвят, 1989, № 9, 148—152.

За: Лихачев, Д. С. Избранные работы. В 3 т. Л., Худож. лит., 1987.

Вж. № 201.

223. Не съм прочел най-важната си лекция. — Септември, 1989, № 9, 165—171.

Инт.: Кристина Патрашкова.

224. Неспокойните размисли на Йордан Радичков. — Лит. фронт, № 42, 19 окт. 1989, с. 3.
225. Нравствена мярка. [Интервю]. — Априлско дело, № 160, 12 авг. 1989.
226. Общочовешки принос. Славистиката — комплексна и синтетична наука. — За буквите, № 15, февр. 1989, с. 13.
227. Проблеми на старата българска литература. С., Бълг. писател, 1989. 438 с.

Съдържа: Естетическият свят на старата бълг. лит., 7—55; Периодизация на историята на старата бълг. лит., 56—73; Как възниква старобълг. лит., 74—85; Някои въпроси около Преславската книжовна школа, 86—103; Търновската книжовна школа, 104—130; Бълг. култ. през XV—XVII в., 131—150; Ръкописната книга в историята на култ., 151—165; Личността на първоучителя Методий, 166—209; Учениците на Кирил и Методий в България, 210—226; Културно-ист. значение на Симеоновия сборник, 226—239; Бълг. апокрифен летопис, 240—247; Личността на Евтимий Търновски, 248—278; Католишката книжнина в историята на бълг. лит., 279—289; Из руско-бълг. лит. връзки през XVI—XVIII в., 290—309; Киев и Киевска Русия в бълг. лит., 310—326; Бълг. преводи на „Слово о полку Игореве", 327—333; Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов, 334—347; Проф. Йордан Иванов и Бачковският манастир, 348—359; Бълг.-гръцките лит. отношения в изследванията на проф. Йордан Иванов, 360—366; Лит.-истор. изследвания на Юрдан Трифонов, 367—384; Проф. Петър Мутафчиев и проблемите на старобълг. лит., 385—395; Една научна експедиция в Света гора, 396—403; За истор. единство на бълг. лит., 404—424; Бълг. култ. и взаимодействието ѝ със световната култ., 425—436.

РЕДАКЦИИ

1. Преводът и българската култура (Към историята на превода в България). Сб. С., Нар. култура, 1981. 464 с.

Ред. колегия: Л. Милева, Б. Дамянов, В. Ганчева, П. Динеков, В. Измирлиев, Л. Станчев, М. Иванова.

2. Антология на българската поезия. В 3 т. Т. 1—3. С., Бълг. писател, 1981—1982.

Ред. колегия: Е. Багряна, В. Голев, Ив. Давидков, Е. Евтимов, Мл. Исаев, Л. Левчев, П. Данчев, Г. Джагаров, П. Динеков, Д. Методиев, М. Шопкин.

3. Българска народна поезия и проза. Т. 1—7. С., Бълг. писател, 1981—1983.
Ред. колегия: П. Динеков, Т. Ив. Живков, П. Караангов, Ст. Стойкова.
4. Стара българска литература. Т. 1—4. С., Бълг. писател, 1981—1986.
Ред. колегия: Б. Ангелов, Л. Грашева, П. Динеков, Кл. Иванова, Ст. Кожухаров, К. Куев, Св. Николова, Д. Петканова.
5. Из старата българска литература. Антология. 9. изд. Предг., състав. и ред. П. Динеков. С., Бълг. писател, 1982. 240 с. (Библ. за ученика). 10. изд. С., Бълг. писател, 1988. 240 с.
6. Първи междунар. конгр. по българистика. София, 23 май — 3 юни 1981. Т. 2. ч. 2. Симпозиум кирило-методиевистика и старобългаристика. С., БАН, 1982. 456 с.
7. Русская и болгарская литература XX века (Типология и связи). Отв. ред.: З. И. Карцева. М., Моск. унив., 1982. 224 с.
Ред. коллегия: И. М. Кравцов, А. Я. Эсканен, П. Динеков, С. Русакиев.
8. Фолклор и история. Сб. докл. и науч. съобщ. от Петия нац. симп. по проблемите на бълг. фолклор, състоял се в Ямбол на 19—21 апр. 1979. Отг. ред. П. Динеков. С., БАН, 1982. 292 с.
9. Кирило-Методиевски страници. Алманах. Под ред. на П. Динеков. Състав. и ред. Л. Грашева, Св. Николова и Ил. Пехливанов. С., Партиздат, 1983. 384 с. с ил.
10. Константин-Кирил Философ. Бълг. и слав. първоучител. Сб. статии. Състав. П. Динеков и Б. Ангелов. С., Наука и изкуство, 1983. 399 с.
11. Славянска филология. Т. 18. Литературознание и фолклор. Докл. и статии за Деветия междунар. конгр. на славистите. Ред. Е. Георгиев, Г. Германов, П. Динеков. Отг. ред. Б. Ничев. С., БАН, 1983. 310 с.
12. Станев, Е. Събрани съчинения в 7 т. С., Бълг. писател, 1982.
Ред. колегия: П. Динеков, Ст. Каролев, Й. Радичков, Н. Станева. Т. 6. Под ред. на П. Динеков и Т. Пекунова.
13. В чест на 80-годишнината на проф. Тодор Боров. (Сб.). Ред. колегия: П. Динеков, Н. Генчев, Е. Кирова. С., БАН, 1984. 390 с.
14. Кирило-Методиевски студии. БАН. Кирило-Методиевски научен център. Ред. П. Динеков и др. Кн. 1—4. С., БАН, 1984—1988.
15. Майстори на превода. Творчески портр. на видни бълг. преводачи. Състав. Л. Станчев. С. предг. от Б. Божилов. С., Нар. култура, 1984. 408 с.
Ред. колегия: Ф. Гинев, Л. Милева, Б. Божилов, Б. Дамянов, В. Измирлиев, Т. Жечев, В. Ганчева, Л. Любенов, Л. Станчев, П. Динеков, С. Владимиров, Хр. Радевски.
16. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. А—З. Глав. ред. П. Динеков. С., БАН, 1985. 740 с.
17. Попов, Г. Ат. Триодни произведения на Константин Преславски. Моногр. Ред. кол. П. Динеков — отг. ред., Ив. Добрев, Св. Николова. С., БАН, 1985. 724 с.
18. Втори междунар. конгр. по българистика. София, 23 май — 3 юни 1986. Докл. Главна ред. П. Зарев, Вл. Георгиев, Н. Тодоров, П. Динеков, И. Димитров, Ат. Стойков, М. Бъчваров. С., БАН, 1986.
19. Жития Кирилла и Мефодия. М., Книга — С., Наука и изкуство, 1986. 267 с.
Ред. колегия: Д. С. Лихачев, К. Г. Левыкин, Б. Н. Флоря, С. О. Шмидт, П. Н. Динеков, И. С. Дуйчев, К. М. Куев, Б. Ст. Ангелов.

20. Смехът във фолклора. Сб. докл. и науч. съобщения от Шестия нац. симп. по проблемите на бълг. фолклор, състоял се в Габрово от 8 до 10 юни 1982. Отг. ред. П. Динеков. С., БАН, 1987. 312 с.
21. Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages. С., Д-р. П. Берон, 1988. 317. с. с ил., факс., портр. (Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. Vol. 1).
Ред. колегия: П. Динеков, А. Джурова, Г. Бакалов, Кр. Станчев, Г. Минчев. (Изд. Центра для славяно-визант. исследования им. Ив. Дуйчева).
22. Елисавета Багряна. Нови изследвания. Ред. кол. П. Динеков, М. Цанева, Ив. Сарандев, Р. Кунчева. С., БАН, 1989. 192 с.

ЗА НЕГО

1. Грашева, Л. Похвала древней болгарской литературы. — Обзор, № 53, 1980, 115—117.
2. Милтенова, А. Дело разностранно, енциклопедично. — Бълг. ез. и лит., 1981, № 1, 52—54.
3. Михайловска. Е. За духовните извори и единството на българската култура. Акад. П. Динеков на 70 г. — Култура, 1981, № 1, 96—99.
4. Попиванов, Ив. Многостранни научнотворчески интереси. — В: Попиванов, Ив. Ескизи и портрети. С., 1981, 97—115.
5. Янакиева, Т. Петър Динеков— Биобиблиография. С., БАН, 1982. 290 с.
6. Грашева, Л. Петър Динеков. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 203—204.
Литературознание и фолклористика. Сб. В чест на 70 год. на акад. П. Динеков. С., БАН, 1983. 480 с.
7. Стойкова, Ст., Л. Грашева, Д. Леков, М. Цанева. Научното дело на акад. Петър Динеков. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-год. на акад. П. Динеков. С., 1983, 5—34.
8. Топалов, К. Петър Динеков — човекът, ученият и учителят. — Лъчи (Прил. „Соф. правда"), № 31, 29 юли 1983.
9. Динеков, Петър Николов. — В: Чолов, П. Български историци. Биографично-библиогр. справочник. С., 1984, 149—150.
10. Захариев, Л. Заслужено признание. — АБВ, № 33, 14 авг. 1984, с. 7.
11. Захариев, Л. За фолклора и литературата, за народната съдба. Петър Динеков. — В: Захариев, Л. В търсене на националното. С., 1984, 136—140.
12. Попов, Г. Петър Динеков. Присъствие завинаги. — София, 1984, № 7, 36—37.
13. Topalov, K. Z Polska w serzu. — Przegląd Tygedniowy, № 34, 19. VIII. 1984.
14. Берберян, Е. Ярък представител на българската литература. Акад. проф. П. Динеков на 75 години. — Средногорски зов, № 40, 24 окт. 1985.
15. Драгова, Н. Създател на научна школа. Акад. Петър Динеков на 75 години. — Нар. култура, № 50, 13 дек. 1985.

16. Захариев, Л. Другият Динеков. — АБВ, № 48, 1985, с. 6.
17. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. А—З. С., 1985, 585—587.
18. Ковачева, Ив. Несекващо творческо дръзновение. — Ез. и лит., 1985, № 6, 77—84.
19. Свиленов, А. Учителят. — Лит. фронт, № 47, 21 ноем. 1985, с. 3.
20. Топалов, К. Нашият учител. Петър Динеков на 75 години. — Септември, 1985, № 10, 238—245.
21. Холевич, Й. Петър Динеков. По случай 75 години от рождението му. — Лит. мисъл, 1985, № 10, 91—94.
22. Милтенова, А. Творчески юбилей на акад. Петър Динеков. — Старобългаристика, 1986, № 1, 97—99.
23. Стойкова, Ст. Призвание. Акад. Петър Динеков на 75 години. — Худож. самод., 1986, № 1, 40—41.
24. Тодоров, В. Именит книжовник, сладкодумен събеседник. Срещи с акад. Петър Динеков. — Димитровгр. правда, № 52, 25 дек. 1986.

ЗА ПЕРИОДИЗАЦИЯТА НА СРЕДНОВЕКОВНИЯ БЪЛГАРСКИ ЛИТЕРАТУРЕН ЕЗИК

АНГЕЛИНА МИНЧЕВА

Старобългарският книжовен език е маркиран освен в народностен и в културно-ареален аспект. Факторите, които са въздействували за формирането на тази негова същностна характеристика от социокултурен тип, играят важна роля и в историята на старобългарската литература. Тяхното значение е особено голямо в началните периоди на това развитие — възникването на Кирило-Методиевата книжнина и на литературата на Първата българска държава. На първо място трябва да се постави моделът на византийската цивилизация (византийският културен модел). Той се проявява още при постановката и развитието на въпроса за езика по време на Кирило-Методиевата мисия, в избора на езика, от който се превежда, в богослужебния ритуал, от който зависят текстовият корпус и жанровите образци. В зависимост от него стои преводният характер на основния дял на старобългарската книжнина. Едновременно с текстовия корпус възникват и нормите на старобългарския книжовен език. И за литературата, и за езика нормообразуваща е връзката с християнското богослужение. От самото начало старобългарската книжнина има престижен характер, тъй като първите преводи, нейното ядро са богослужебните текстове. Техният език е предназначен от самото начало да бъде славянски литургичен език. С българските условия на развитие е свързано обстоятелството, че разцветът на старобългарската литература и на полифункционалността на старобългарския книжовен език като средновековен културен език стават в условията на една държавна институция — славянобългарската държава на княз Борис и цар Симеон, която етнически и териториално се опира на старобългарския езиков ареал. Старобългарският език става държавен език, а като език на славянското богослужение в българската църква придобива всички качества, цялото „достойнство“ на литургичен език чрез създаването на пълен корпус на литургичните книги. Съчетаването на държавен и църковен фактор в културното развитие на България от IX—X в. го превръща в полифункционален книжовен език, документиран във всички сфери на културния живот и почти всички жанрови канони на средновековната византийска литература. Престижността на старобългарската книжовна норма е толкова силна, че и дяловете на неофициалната литература, като апокрифи, богомилски съчинения, преводни белетристични произведения, се създават по принципа на същата „литературност“ в езиково отношение, с която се отличава езиковата форма на „високата“ книжнина.

Под въздействието на тези фактори, между които преводът играе най-

голяма роля, старобългарските текстове-образци (или парадигмите на старобългарската литература) още със своето създаване се оказват също така носители на престижна и стабилна езикова форма-образец. Изграждането на жанровата система на старобългарската литература според византийския модел от своя страна води до натрупване на съответен книжовноезиков материал, който да предаде основните стилно-езикови характеристики на гръцките текстове. По този път комплексът от книжовни норми се създава най-напред в процеса на превода като преводачески решения на равнището на отделния текст, а след това се издига в автономна нормативна система, в пълния смисъл на думата става книжовен език с всички възможности за оригинално литературно творчество.

Стабилността на старобългарската книжовна норма през следващите векове от развитието на старобългарската литература не означава, че във функционирането на средновековния български книжовен език не са се обособили отделни исторически периоди и развойни процеси. За тях, за техните белези и граници все още не е събран достатъчно материал, тъй като в изследванията е обръщано внимание преди всичко на периодизацията на говоримия български език и писмените паметници са оценявани само от тази гледна точка. Въз основа на съществените изменения, настъпили в структурата на българския език след старобългарския период (IX—XI в.), в неговия целокупен развой като единство от териториални диалекти, език на българската народност, се отделят още два периода: среднобългарски (XII—XIV в.) и новобългарски (от XIV—XV в. до днес)[1]. Развоят на българския език от синтетизъм към аналитизъм и възникването на другите балкански черти в неговата граматична структура налага безспорното признаване на новобългарски период, а съществуването на процеси, обособяващи езиково българските славяни преди началото на славянската писменост, се определя като предписмен период от историята на българския език. Времето от XII—XIV в. се характеризира с активното протичане на разпадането на падежната система, установяването на членна форма като задължителна морфологическа категория на имената, морфологизирането на описателните съчетания за изразяване на бъдеще време и установяването на редица други белези на балканизацията на българския език. Особено важни са новите явления във фонетиката (в развоя на еровете, носовките, ятовата гласна и пр.), които също водят до преобразуването на старобългарската фонетична система в новобългарска. Поради това повечето историци на българския език приемат делението на старобългарски и среднобългарски период. Някои учени смятат за меродавна само горната граница — създаването на нов тип граматическа структура, присъща на новобългарския език, — и обединяват среднобългарския период със старобългарския, игнорирайки съществените разлики в състоянието на българския език от двете епохи.

Тъй като старобългарският книжовен език[2] остава книжовен език на българската народност през цялото Средновековие, в досегашните опити за определяне на периодите в историята на книжовния (литературния) език[3]

[1] Най-цялостна и пълна обосновка на тази периодизация вж. у К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. С., 1958.

[2] Само за старобългарския книжовен език вж. R. Večerka. Zur Periodisierung des Altkirchenslavischen.—In: Methodiana. Wien—Köln—Graz, 1976, 92—122; И. Гълъбов. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С., 1980, 22—39; Е. Дограмаджиева. Своеобразие этапов книжного староболгарского языка. — Palaeobulgarica, 1981, № 1, 55—62.

[3] Б. Велчева. Норма и традиция в българския книжовен език от XVI—XVII век. — Български език, 16, 1966, № 2, 110—121; Е. И. Демина, „Начало" современ-

обикновено на първо място се търси съотнасянето им с периодизацията на говоримия български език. В резултат на това предложените схеми остават прекалено зависими и повлияни от нея. Като пример ще посочим само схващането на Д. Иванова-Мирчева, в което е дадена обосновка за самостоятелна и цялостна периодизация на историята на книжовния български език от IX в. насам. Авторката предлага следните периоди: IX—X—XI и XII в. (отчасти или изцяло) — старобългарски период; XIII—XIV и първата четвърт на XV в. (изтъква се дейността на Търновската книжовна школа) — средновековен български период, в друг вариант — период на Късното средновековие — XII—XIII—XIV в.; XV—XVIII в. (с възможност за подпериоди) — новобългарски период. Критериите за тази периодизация са степента на връзката с говоримия език, вътрешно-структурните изменения, конкретните исторически условия (преди всичко историята на българската държава), наличие на редакции, различни типове правопис[4].

Обвързаността на средновековния книжовен български език с писмен текст от литературен тип (отделен текст или група негови преписи, респ. текстов корпус, текстове — представители на определен жанр) — т. е. текст, който не е запис на жива говорна изява, неминуемо налага да се потърси спецификата на тази връзка, нейното значение за развитието и изменението на книжовните норми, а оттук — и за осъществяването на кодификацията в историята на книжовния език. Един от аспектите на тази специфика е свързан с ролята на преводните текстове и принципите (респ. техниката) на превода в създаването на нормите на старобългарския книжовен език. Най-важното е обаче, че развитието на оригиналната старобългарска литература превръща нормите на отделния текст в независима от него, самостоятелно функциониращa нормативна система, за чието развитие трябва да се отнася по същество периодизацията на книжовния език. След първите Кирило-Методиеви преводи, които са извършени без предварително съществуване на каквато и да е форма на славянски книжовен език, всички следващи преводачи имат пред себе си книжовни образци. Както литературният процес и книжовният живот в средновековна България съществуват неразкъсваемо и взаимно обусловено, така и средновековният български книжовен език функционира чрез новите литературни произведения — продукцията на отделни писатели и литературни школи, но също така и в различните хронологически пластове, които се натрупват в книжнината на всяка следваща епоха. Най-голям дял в това натрупване принадлежи на преводната литература и в съвкупност на него се дължи приемствеността в рамките на книжовноезиковата норма. И все пак новите моменти в развоя на книжовния език (въвеждането на нови норми в лексиката и синтаксиса, нови преводачески подходи, друга кодификация и пр.) се проявяват до XIV в. включително най-напред в новите преводи. Оттук следва, че една периодизация на езика на средновековната българска литература (на средновековния български книжовен език) трябва да се опира на структурата на текстовия корпус на старобългарската книжнина и неговото развитие, от една

ного болгарского литературного языка в свете общей периодизации истории литературного языка в Болгарии. — Вопросы языкознания, 1969, 6; Д. Иванова-Мирчева: 1. Към периодизацията на историята на българския литературен език от донационалната епоха (IX—X до XVIII в.) — В: Славянска филология. Т. 15. С., 1978, 287—300; 2. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. С., 1987, 149—174; Хр. Първев. Хилядолетен книжовен език. — В: Българският език — език на 13-вековна държава. С., 1981, 128—166; Р. Цойнска. Към периодизацията на историята на езика (Върху материал от български и други славянски езици). — В: Славянска филология. Т. 17. С., 1983, 135—144.

[4] Д. Иванова-Мирчева. Цитираните съчинения.

страна, и върху изграждането и функционирането на средновековните литературни жанрове (жанровата система на средновековната българска литература), от друга. При подобна периодизация тежестта пада върху социолингвистичните признаци на феномена литературен език, чрез което по-ясно могат да се представят неговите специфични особености на културен език и средновековен стандартен език. От друга страна, ще изпъкнат по-добре неговите функции на език на средновековната българска литература в собствен смисъл, а не само с оглед на едно общо недиференцирано понятие, включващо езиковата форма на целия корпус на средновековната книжнина.

От такава гледна точка тук се предлагат следните хронологически граници на отделните периоди, които се определят от съчетанието на различни по интензивност и време на протичане процеси в изграждането на нормативната система на книжовния език[5].

ПЪРВИ ПЕРИОД: IX—XII ВЕК

Основен водещ признак на този период е, че изграждането на книжовните норми става на основата на говоримия старобългарски език. Чрез Кирило-Методиевите преводи и състава на глаголическата азбука в диалектната основа на старобългарската книжовна система се включват южните старобългарски говори; книжнината, създавана в Плиска и Преслав през IX—X в. (Златния век на Симеон), и „устрояването“ на кирилицата обогатяват народната съставка на писмените текстове с особености от североизточните диалекти, а в книжовната продукция на Охридското средище се поддържа връзката с югозападната говорна област (Македония). Основен принцип е вариантността на книжовната норма на всички равнища — фонетика и правопис, морфология, синтаксис, лексика, словообразуване, както и отвореността на книжовната система. Кодификацията става чрез създаване на текстове-образци. Основна роля играят преводите и преводаческите школи, като най-значителна е Кирило-Методиевата, но в дейността на преславските книжовници се прилагат и други преводачески подходи.

Вторият важен процес за този период е превръщането на нормите на отделните текстове в нова социолингвистична формация — старобългарски книжовен език, който е полифункционален. Той има всички качества на средновековен културен език и обслужва не само църквата и богослужебната книжнина, но от края на IX в. е и официален държавен език на Първото българско царство, език на оригиналната старобългарска литература. Стабилността и престижността на старобългарската книжовна норма се проявяват в създаването на писмена традиция за разпространяване и възпроизвеждане на преводната и оригиналната литература от IX и началото на X в.

Този период е непосредствено документиран в старобългарския епиграфски материал, в запазените акростихови произведения на старобългарските писатели и в най-ранните достигнали до нас преписи на богослужебната книжнина — корпуса на старобългарските ръкописи от X—XI в.

[5] Принципите на нашата периодизация се основават върху редица изследвания по общи и конкретни въпроси на средновековната българска книжнина. Тъй като техният брой е твърде голям за библиографска справка към статия с подобен обем, посочваме само имената на най-важните автори: Р. Пикио, Д. С. Лихачов, П. Динеков, К. Куев, Б. Ст. Ангелов, Ф. В. Мареш, Р. Вечерка, Е. Дограмаджиева, Б. Велчева, Е. И. Дьомина, Ст. Кожухаров, Г. Попов, Кл. Иванова, Д. Петканова, Кр. Станчев, И. Гълъбов, А. Наумов, Д. Фрайданк, Й. Русек и др.

(т. нар. старобългарски канон). Голяма и извънредно важна част от сведенията за техниката на превода, лексиката и словообразуването, синтаксиса и стилистичните възможности на старобългарския книжовен език са съхранени в по-късните преписи на старобългарските преводни и оригинални съчинения от IX—X в., които не са достигнали до нас в ръкописи от това време, но спадат към текстовия корпус на първия период.

ВТОРИ ПЕРИОД: XIII—XV ВЕК

В книжнината на XIII в. основата на развитие на книжовния език са възродяването на книжовната традиция на Първото българско царство и ярко изразената приемственост към литературата от Златния век. От друга страна, във връзка с развитието на култовете на българските светци и посветената на тях литература актуални жанрови форми са агиографията и химнографията (Търновски агиографски и Търновски химнографски цикъл), краткият летописен разказ. За нормите на литературния език тази страна на литературния процес, характерна за целия период, има важни последствия. Книжовният изказ се стабилизира и шлифова, изразните средства се търсят и употрябават без опора в гръцкия език. Книжовниците изхождат от изискванията на създадените вече старобългарски жанрови канони и свободно използуват съкровищницата на Кирило-Методиевите образци и на книжнината от Златния век. „Литературността“ на писмения език се освобождава от излишното гръцко влияние, по-силно забележимо в образците на преводната старобългарска литература. Постиженията на предходния период кристализират в нормативно ядро с оглед на поетичните и на повествователните функции на старобългарския книжовен език.

С разпространението на философските възгледи на исихазма през XIV в. към тази тенденция се включва едно ново възраждане на ролята на византийските образци, което бързо става доминиращо за книжовния живот, съответно — и за нормообразуващите процеси в развитието на книжовния език. В принципите на превода се въвежда повече буквализъм и калкиране в словообразуването чрез поморфемен превод, регламентирани лексически съответствия, по-често подражание на гръцки синтактични конструкции. Във връзка с философско-естетическата концепция на исихастите основно значение придобива словесната стилистика, проявяваща се в налагането на т. нар. стил плетение словес. Кодификацията се осъществява от Търновския център в две посоки: първо, чрез ревизия на текстовия фонд, попълването и обновяването му според новите изисквания за богослужението (промените в Типика), и, второ, чрез единна правописна концепция и реформи, които трябва да премахнат хаотичността в правописния облик на текстовете. Тази втора линия в развитието на средновековния български книжовен език може да бъде окачествена като съзнателна проява на езиково строителство, при която основна роля се определя на модела на византийския гръцки език — образец за нормативната система на търновските и атонските книжовници. Независимо от заслугите на Патриарх Евтимий за авторитета на Търново като кодификационен център дейността на търновските книжовници не е изолирано явление в южнославянската ръкописна традиция. В най-важните нейни пунктове, които имат отношение към нормите на книжовния език (отношението към гръцките оригинали, техниката на поморфемния превод, стилът „плетение словес“, ревизията на богослужебните книги, „исправление“ на по-стари преписи и преводи), търновската кодификация обединява и предходни процеси, които водят началото си от книжовната дейност в атонските манастири.

Наред с това самостоятелността в използуването на старобългарския книжовен език, характерна за оригиналната литература на XIII в., остава в сила и при най-високите постижения на Търновската школа. Те показват, че в системата на книжовния език не е настъпило гърцизиране в прекалена степен, нито изкуствено архаизиране, както обикновено се твърди в по-старите изследвания. Обогатяването на книжовната лексика (не на последно място — и с редица народни думи), създаването на нови словообразователни типове и предпочитането на други, натоварването на някои синтактични конструкции с допълнителни специализирани и типизирани стилистични функции дават основание да виждаме в нормите на книжовния език от XIV в. естествено продължение, следващ етап в обогатяването и шлифоването на средновековния български книжовен език. С реформите на правописа се търсят стабилност и задължителност на нормата и на най-чувствителното към промени равнище — фонетичното. Не е убягнала от унифициране и морфологията, където от ръкописната традиция са фиксирани доста изменения под влияние на развитието на говоримия език. Сега в именните парадигми се узаконяват, макар и много предпазливо, някои от формалните изменения, настъпили отдавна в падежните окончания, местоименните форми, причастните облици, употребата на предложните конструкции.

Тази нормативна система, залегнала в книжовното творчество на културните средища от Евтимиевата епоха, продължава да бъде основата на литературното дело на Евтимиевите ученици и техните последователи през първата половина на XV в. Жизнеността на търновските традиции е добре представена в ръкописната сбирка на Рилския манастир[6], който като покъсен книжовен център осъществява връзката с делото на търновските книжовници и с образците на средновековния книжовен български език от периода на неговия разцвет.

ТРЕТИ ПЕРИОД: XV—XVII ВЕК

Поради унищожаването на повечето културни и книжовни средища по време на турските нашествия и през епохата на османското владичество през този период нормите на книжовния език са особено тясно зависими от фонда на книжнината, в която съществуват. В сравнение с предходните периоди той се ограничава не само по обем, а и във функционалното си многообразие. Традиционният средновековен български книжовен език с добре запазени норми съществува пасивно в преписването, разпространението и използуването на богослужебната литература, сведена до най-необходимите богослужебни книги. Интересно развитие на книжовния език показва оригиналното литературно творчество на софийските книжовници (Софийска книжовна школа), в което се набелязват предпочитания не към Евтимиеви правописни правила, а към сръбски правопис, допускане на разколебан падежен синтаксис, опростяване на функциите на причастията, нови черти в морфологията, повече народна лексика. От друга страна, следването на различни литературни образци при двете жития на софийските мъченици е довело и до различна ориентация на авторите към възможностите на фонда от изразни средства на традиционния книжовен език. Наследената нормативна система се използува, но не се развива. С нови думи от говоримия език се обогатява речникът на литературния език и този процес продължава и в

[6] Б. Райков, Б. Христова. Нови данни и резултати от проучването на славянската ръкописна сбирка на Рилския манастир. — Кирило-Методиевски студии, № 3, 1986, 129—141, както и посочената там литература.

следващите прояви на книжовна дейност. Същата линия на традиционния книжовен български език е представена и в архаичния превод на „Съкровище“ на Дамаскин Студит.

През този период се наблюдава още една форма на съществуване на средновековния литературен език, ограничена текстово и функционално в сборниците със смесено съдържание. В нея преобладават основните наративни средства на книжовния език, тъй като по състав в тези сборници са събрани, както е известно, апокрифи и небогослужебни текстове от типа на разказа. Подборът на текстовете с оглед да се задоволят потребностите от народно четиво и явният компилативен характер на сборниците със смесено съдържание са довели до извличането от старобългарската и среднобългарската литературна традиция на онези произведения, в които е бил представен — в зависимост от структурата и характера на самия текст — език с неусложнен синтаксис и значителен пласт народна лексика. В граматично отношение нормите на тези текстове са коректни, измененията засягат обикновено морфологията на глаголните форми, падежните окончания и местоименията. По всички тези особености езиковата форма на сборниците със смесено съдържание би могла да се разглежда като стилистично обусловена разновидност на средновековния български книжовен език, наложена от текстовия им състав. Тя е продължение на нормите на белетристичните произведения от типа на Троянската притча.

Единственият дял на книжнината от XVII в., в който не е представен традиционният книжовен език на българската средновековна литература, е новобългарският превод на „Съкровище“ на Дамаскин Студит. Чрез него в развитието на книжовния език се включва директно новобългарският говорим език. Нормата на този превод представя във всяко отношение „книжен език на народна основа“. Това означава, че ясно изразената, богато застъпена диалектна основа на този превод (говорите около Ловеч — Троян— Етрополе) е съчетана с традиционната средновековна книжовна лексика и словообразувателни типове, както и с правопис, който продължава в правилата си правописни системи от среднобългарските ръкописи. Езиковите особености на текстовете са системни и могат да се оценят като новобългарска книжовна норма.

От тази кратка характеристика може да се види, че в последния период от развитието на средновековната българска литература книжовните норми отново се оказват свързани с определени групи и типове текстове. Това се дължи на неблагоприятните условия за културно развитие и обществен живот в българските земи по време на османското владичество. В резултат се е създала своеобразна, текстово и функционално обусловена стилистична диференциация на средствата на книжовния език: официални богослужебни текстове — „висок“ стил, и народно четиво (сборници със смесено съдържание — неофициална литература) — опростен наративен стил. За книжовната норма като цяло обаче е характерно активно попълване на речника на литературния език с думи от народната реч.

Към нашия опит да се представи развитието на нормативната система на средновековния български книжовен език в зависимост от измененията в неговата текстова основа бихме искали да добавим, че не бива да се търси абсолютна граница между отделните периоди. Те не се покриват точно с посочените векове XII и XV. И при двата нови периода началото на процесите, които се оказват най-значителни и показателни за функционирането на книжовния език, е поставено, заложено в предходната книжнина. От друга страна, някои от нормообразуващите явления продължават и в следващия период от развитието на книжовния език.

ЕДНА ГЛЕДНА ТОЧКА КЪМ ПОНЯТИЕТО „ЖАНР“ В СТАРОБЪЛГАРИСТИКАТА

ВАЛЕНТИНА ИЗМИРЛИЕВА

Терминът „жанр“ е утвърдена и авторитетна съставка на изследванията върху старата българска литература. Той се употребява редовно, и то без сянка на колебание, без усещане за проблемност. При неговото въвеждане авторите не виждат необходимост от дефиниции и уговорки. Като прибавим и липсата на цялостни теоретични изследвания върху понятието за средновековен жанр у нас[1], този важен термин ни се представя като емпирично изяснен и напълно безспорен.

Внимателното вглеждане в неговата употреба обаче разкрива неназовани и скрити противоречия. Макар да говорят упорито за жанрове, авторите се ползуват от съмнителната свобода да влагат в тази дума твърде различно съдържание. Така се стига до положението, че едва ли не всичко в старобългарската книжнина може да бъде „жанр“ — от кондака и икоса през службата до цялата химнография[2], и от сборника[3] до приписката към него *(Божилов, 1983, с. 31)*. Като апокрифни жанрове наред с апокрифната художествена проза се поставят гадателните книги, а до тях апокрифните въпроси и отговори (*Петканова, 1982,* 10—11). Виждаме, че вместо да действува като научен термин — като понятие, достигнало до границата (terminus) на своята еднозначност, — думата „жанр“ заплашва да се превърне в емблема на размито понятие.

Подобно разколебаване на терминологичните граници е нормален етап от развитието на научния език. То просто сигнализира за „необходимостта от теория“ — от теория като коректив на практическото прилагане на тер-

[1] Единственият опит у нас за теоретично осмисляне на жанровете в старата българска литература — книгата на Кр. Станчев „Стилистика и жанрове на старобългарската литература“ (С., 1985), всъщност отказва да дефинира самото понятие жанр, а заменя теоретичния възглед за него с представяне на комбинация от класификативни принципи (тематичен, структурнокомпозиционен, функционален и един четвърти принцип, който авторът нарича „по начин на организиране на речта“ или „по степен на ритмичност“ (с. 60-62). Показателен за интереса към жанровата теория в старобългаристиката е и фактът, че представените от Станчев тези до този момент не са подложени на дискусия в научната продукция.

[2] В предложената от *Станчев* класификация „старобългарската поезия“ се мисли като разделена на две „жанрови групи“ — култова и извънкултова поезия. Вътре в култовата поезия основна жанрова група е химнографията. Службата е „устойчива жанрово-композиционна форма“, канонът — „самостоен жанр“, кондакът — „жанрова химнографска форма“. При опита за йерархизиране чрез въвеждането на понятия, като „група“ „форма“ и пр., все пак определението „жанров“ се среща навсякъде (1985, 62—68).

[3] Срв. *Лихачов (1986², с. 61)* и прилагането на неговата идея за „макрожанр“ у *Станчев (1985, 102—106)*.

минологичния апарат, като основа на теоретично съгласие в научното общуване. Едно теоретично разглеждане на понятието за средновековните жанрове у нас би било напълно естествено тъкмо днес, когато едва ли има по-дискутирано понятие от жанра в чуждестранната медиевистика[4]. В плана на едно общо широко обсъждане на жанровата теория за старите славянски литератури мнението на специалистите по стара българска литература е очаквано и необходимо.

Ето защо аз си позволявам да разкрия домашните ни премълчавани противоречия в употребата на термина „жанр" до болезнената им очевидност — главно с цел да предизвикам дискусия. Опитвам се провокативно да ги представя като проблем, като част от неотложния проблем — изграждането на единен терминологичен език в науката за старите литератури.

Съзнавам, че създаването на обща езикова конвенция в научното общуване е мъчителен и твърде дълъг процес. Затова изобщо не си поставям непосилната задача да предложа разрешение на проблемите около смисловия пълнеж и смисловите граници на понятието „средновековен жанр". Тук ще изложа само едно лично виждане за възможните насоки, в които си представям по-нататъшното им изясняване.

Понятието „жанр" е важна категория на хуманитарното мислене. В пределно абстрактен план тя е кристализация на усилието за подреждане и класифициране, плод на рефлекса за създаване на вътрешен космос срещу неочовечения хаос в нас и около нас. Затова тя е универсална категория — за жанрове говорят не само литературоведи, но и изкуствоведи, музиколози, езиковеди, фолклористи. Във всички тези области категорията жанр най-общо ни се представя като *инструмент за класифициране*. Това е най-видимият план на разглежданото понятие. По подобен начин обикновено се схваща то и в нашата медиевистика. Неслучайно Кр. *Станчев* разглежда жанра като набор от *класификативни принципи (1985, 56—58)*. Какви са смисловите възможности на тази представа? Според нея жанрът изглежда теоретичен конструкт на изследователите, абстракция, която се появява *след* текста, за да го помести в подредба, наложена отвън. Тя закрива възможността текстовете да се мислят като вътрешна подреденост в самия акт на създаването им и в контекста на средата, която ги ползува. Освен това изведените от Станчев изследователски техники се отнасят към различни аспекти на материала — както вътрешнотекстови, така и функционални. Така остава неизяснен проблемът, към какво се отнася класифицирането — към самия текст или към творбата, мислена като реализация на текста.

Без да правя подробни теоретични екскурси в необятната жанрология, ще се опитам леко да наместя гледната точка. Предпочитам да схващам жанра като затворен *в рамките на текста* и да го разглеждам като *набор от признаци на даден текст*. Подобно строго формализирано отношение към жанра далеч не е оригинално. То върви в традицията на едно от основните направления в жанрологията, което тръгва може би от *Томашевски (1928)* и което в медиевистиката е представено най-последователно у *Н. Ингъм (1987а, 1987б, 174—177)*. При натрупания опит в литературната наука всяко ново мнение за жанра по необходимост е продължение или комбина-

[4] Вж. напр. изданията на Берлинската изследователска група Ältere slavische literaturen към Свободния университет в Берлин: Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin, 1984; Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen, Berlin—Wiesbaden, 1987. Вж. също показателната дискусия в американското списание „Slavic and East European Journal" (31, 2, 1987, 234—279.; The Problem of Old Russian Genres) *(Ингъм, 1987а, Зееман, 1987, Ленхоф, 1987)*.

ция от вече известни възгледи. Затова виждам в своето размишление върху средновековните жанрове проблема за избора на концепция, а не за нейното изграждане. И още една уговорка. Формалната представа за жанра, на която се опирам, изглежда поостаряла в общолитературоведски план. Тя обаче до този момент не е последователно прилагана в старобългаристиката, където все още доминира функционалното жанрово класифициране. Затова структурният подход не е разгърнал и изчерпал всичките си възможности за осмисляне на старобългарския материал и в този смисъл не е изживян етап на нашата наука, за да може засега да бъде надскочен.

И така, като начало нека се съсредоточим върху връзката текст/жанр. Текстът е наличен, материален, конкретен и следователно пряко наблюдаем. Жанрът, обратно, е идеален, абстрактен и пряко недосегаем. Както всяка идея, той съществува за нас само ако вярваме в него, поддържа се за живот само от нашето мисловно усилие. Затова никой не отрича съществуването на средновековните текстове, но съществуването на жанров порядък в тях спокойно се поставя под съмнение *(Пикио, 1973; Ленхоф, 1984; 1987)*.

Нека допуснем, че текстовете се отнасят към даден жанр като варианти към един инвариант. Нека допуснем още — в плана на една свободна аналогия със Сосюровата лингвистика, — че правилата и способността за създаване на текстове изграждат определен литературен език, който подобно на всеки език подлежи на развитие и на по-добро или по-лошо усвояване. Този език се реализира чрез съвкупността от функциониращите в нея текстове и който и да е текст потенциално се съотнася с някакъв жанр като негова алоформа. В такъв случай жанрът не е отделна характеристика на група текстове, а наборът от диференциалните признаци на всяко отделно произведение в текстовата среда. Наличните жанрове в един исторически определен литературен език са инварианти, които отразяват реалното групиране на всичките мислимовъзможни текстове на една епоха в текстови групи. В своята съвкупност диференциалните признаци на дадена текстова група определят еднозначно жанра, към който се отнасят нейните представители. Като релевантен (жанроразграничителен) един диференциален признак се проявява обаче само при съпоставителното разглеждане на подходяща двойка текстове с различна жанрова принадлежност.

Изложеният възглед за жанра има според мен предимството да отчита едновременно гледните точки и на изследователя, и на самия автор на текстове. В съзнанието на творящия текста представата за жанровете е дадена дедуктивно с различна степен на избистреност — от емпирично изградената жанрова интуиция до ясно артикулираната норма (при култури с нормативна жанрова поетика от типа на европейския класицизъм например). При всички случаи обаче жанрът се представя от тази гледна точка като посока на мислене, която определя нормите на текстовото изграждане, въздействие и ползуване. За изследователя е възможно белезите на жанровото съзнание на книжовника да се изведат вече индуктивно — на базата на анализ на наличните признаци в текстовете. Така изградената реконструкция на жанра може на свой ред да се използува като инструмент за осъзнаване на вътрешната подреденост на изследвания материал.

Когато говорим за средновековни жанрове, трябва да имаме предвид факта, че правилата за литературно поведение в Българското средновековие не са изведени в нормативна поетика. Книжовникът ги усвоява не теоретично, а практически — чрез ползуването на образци (така, както детето усвоява нормите на речта). Подобно формиране на литуратурното поведение всъщност е напълно нормално за средновековното мислене, според което цялостното поведение на индивида се управлява не от абстрактни норми, а от си-

туативно зададени примери за подражание. За да възстанови жанровата представа на книжовника следователно, съвременният изследовател е принуден да абстрахира правилата от наличния текстов материал, т. е. казано фигуративно, да напише ненужната за самото средновековие „граматика" на литературния му език.

Концепцията за жанра като инвариант на група текстове с общи диференциални признаци представя жанра като пределно високо равнище на системата на литературния език. В тази система по аналогия с естествения език можем да определим и други нива:

— *граматика* — правилата и границите на словеснотворческата дейност, насочена към създаването на текст, които се реализират чрез конкретната текстова структура;

— *семантика* — границите на смисловия пълнеж и възможните идейни внушения на текстовете, чието осъществяване е конкретната комбинация от съдържателни компоненти на текста (време, пространство, предметен свят, тип персонаж, мотиви и пр.);

—*прагматика* — нормите за ползуването на текста в социокултурния контекст, които се проявяват чрез действителното функциониране на текста.

Анализът на тези равнища на литературния език и на съответните им речеви реализации през Средновековието не може да подмени жанровия анализ на старата българска литература. Той само открива възможности за изясняване на механизмите, по които жанрът действува като върховна институция на литературната система и в този смисъл обогатява нашето жанрово изследване с нови аспекти. Сам по себе си обаче жанровият анализ трябва да представлява комбинация от стратегии за описване и сравняване на диференциалните признаци на наличните старобългарски текстове. Ето защо основният въпрос, който поставя пред нас изложеният възглед за жанра, е: кои са признаците на средновековния текст, които следва да разглеждаме като диференциални. Като се опирам главно на ценните наблюдения на Н. Ингъм[5], съм склонна да включа в тях: *темата* и *зрителния коректив към нея* (срв. *Измирлиева)*, преобладаващия *модус на представяне, стила, функционалната валентност на текста* и *степента на структурното му нормиране.*

Ще се спра по-конкретно на последните два признака. Повечето изследователи на жанровете в старославянските литератури разглеждат функциите на текста като жанров признак[6]. Реалното функциониране, макар и зависимо от текста, е вън от него и се определя до голяма степен от извънлитературна конвенция. Затова то не може да се изведе пряко от текстовия материал — трябва да се търсят допълнителни данни отвън (указанията в Типика, които регламентират употребата на текстовете в богослужението, типът сборник, в който се поместват преписите на текста, сведения за пол-

---

[5] Терминът „модус на представяне" (mode of presentation) е въведен от *Ингъм* като „начинът, по който действието се подражава или представя" *(1987, с. 175)*. Ингъм различава наративен, панигиричен модус (предпочитам пред по-общото название „панигиричен" обозначението „назоваващ" или „ейдологичен", без да претендирам за терминологична точност), модус на диалога и пр.

[6] Според *Лихачов (1986², с. 63* и сл.) „деловата функция", а според *Зееман (1976, 14* и сл.; 1987, с. 250) Sitz im Leben на текста са важен критерий за жанрово диференциране. *Шмит* дори говори за практическата употреба (Gebrauch) като за фундаментален жанров критерий (1975, с. 17). *Ингъм*, който е склонен да вижда във функцията поскоро reison-d'être на средновековната творба, все пак я включва сред жанровите признаци *(1987а, с. 237)*. За да избегна многозначния термин функция (вж. *Шмит, 1987, с. 195)*, тук ще говоря за „функциониране" или за предназначение и употреба на текста.

зуването от някои приписки и пр.). От друга страна, връзката между жанра и функционалните реализации на текста е очевидна. Опитах се да открия някакъв собствено текстов параметър, който да отчита тази връзка. Смятам, че търсеният признак е вътрешната потенция на текста да се включва в определени комуникативни ситуации — потенция, която работно назовавам „функционална валентност". Именно благодарение на този аспект на жанра е възможно прагматиката на литературния език да се снема в жанровото равнище на системата.

Подобни проблеми поставя и въпросът за структурата на текста. Реалната структура на един текст е резултат от действието на редица фактори, вкл. и на темата и зрителния коректив към нея, на модуса — т. е. на признаци, които определихме като жанрови. Следователно тя не може да бъде включена наред с тях, защото е явление от друг порядък. Показателно е, че *Ингъм*, който помества сред жанровите характеристики и структурата *(1987а, с. 237)*, в друго свое изследване въвежда понятието „структурен модел", с което се опитва да подмени понятието „жанр" *(1987б, 175—176)*. Така той се опитва да обозначи изплъзващата се връзка между жанр и структура. Ингъм изхожда от вярното положение, че теоретично съществува идеална структура, която оптимално съчетава признаците на жанра. Всеки представител на жанра обаче се доближава в различна степен към този модел и затова, както твърди *Гилен (1971, с. 199)*, жанрът може да се разглежда просто като „*покана* (к. а. — В. И.) за действително конструиране на една творба на изкуството". Като отчитам, че в рамките на различните жанрове наблюдаваме различен диапазон на вариране около идеалния „структурен модел"[7], допускам, че тъкмо степента на структурна нормираност е диференциален белег на жанра. Тя е този аспект на жанровото равнище на литературния език, който е свързан непосредствено с „литературната граматика". Конкретната структура на отделния текст следователно трябва да се разглежда като определена непряко от неговия жанр, а чрез „граматичните" норми на език, които се диктуват от този жанр.

Как биха могли да се приложат тези теоретични постановки при конкретното изследване на българските средновековни жанрове? Какви са според мен основните литературоведски стратегии за провеждане на цялостен жанров анализ на старобългарската литература?

На първо място, необходимо е *аналитично описание* на различните исторически обособени групи текстове — описание на целия сноп от общите им характеристики. Самото определяне на подобни групи е вече проблем, но (за да излезем от порочния кръг на многото неизвестни и да започнем отнякъде конкретните си жанрови изследвания) допускам, че можем да се опрем на *текстовите наслови*. Те си остават почти единственият собствено средновековен белег за типово разграничение на текстовия материал въпреки многократно подчертаваната им противоречивост и многообразие (срв. *Лихачов, 1986*[2], *59—60; Станчев, 1982, с. 58; Ингъм, 1987а, с. 237; Ленхоф, 1987, с. 261* и др.). По-сигурно е при изграждането на обща картина на диференциалните признаци да се имат предвид главно текстовете с относително еднозначни и устойчиви в ръкописната традиция наслови, докато творбите с неясни и противоречиви насловни обозначения да се приобщават към дадена група вече по сходство на диференциалните им признаци. Също допускам,

[7] Например при канона структурата е доста твърда и възможните отклонения в структурен план — почти незначителни, а при житието е невъзможно да се определят някакви неотменими структурни норми. Подобно е положението, ако сравним два модерни жанра като сонет и роман от гледна точка на структурните им ограничения.

че подобен анализ трябва да започне от образцовите представители на жанра — от текстовете с авторитет и популярност през Средновековието, които до голяма степен формират жанровото съзнание на старобългарските книжовници[8].

На второ място, трябва да се изследват *съпоставително* текстове, принадлежащи към различни обособени групи (жанрове). Докато описанието на един жанр представя отделните текстови групи изолирано една от друга, съпоставителният анализ би хвърлил светлина върху важния въпрос за междужанровите граници. Тук е важно да се помни, че прилагането му към една конкретна двойка жанрове ще разкрие като релевантни само част (дори само един) от жанровите признаци. Останалите ще съвпадат, т. е. няма да имат жанроразграничаваща стойност. Те обаче могат да станат жанрови определители в друга корелативна двойка.

Подобно съчетаване на описателен и съпоставителен жанров анализ се опитах да приложа върху пространните жития и похвалните слова на Патриах Евтимий *(Измирлиева, 1990)*. Анализът разкри следните диференциални признаци:

	Пространно житие	Похвално слово
1. Тема и зрителен коректив	християнският светец	
	земните проявления на светостта; житийна тема за „ползата“	небесно битие на праведниците; панигирична тема за „празника“
2. Преобладаващ модус	повествователен (хронологичен)	назоваващ (ейдологичен)
3. Стил	риторичен, „плетение словес“	
4. Функционална валентност	незакрепеност към конкретна ситуация (поливалентност)	закрепеност към ситуацията на празничното почитане (моновалентен)
5. Степен на структурна нормираност	ниска (почти липсват ограничения вън от ограниченията на останалите признаци)	

Съпоставянето на изведените характеристики показва, че като жанроразграничителни признаци между пространното житие и похвалното слово могат да се разглеждат единствено специфичният зрителен ъгъл, преобладаващият модус и функционалната валентност[9]. Другите два признака съв-

[8] Струва ми се ясно, че в търсенето на исторически обособена група текстове като група варианти на даден жанр не можем да виждаме подобна група в историографията например (срв. *Божилов, 1983, с. 23,* който говори за „жанра историография“). Химнографията, агиографията, историографията и пр. са функционални раздели на писмената реч през Средновековието, които нямат отношение към една жанрова класификация в предложения план. По същия начин не можем да разглеждаме като жанрови групи (макрожанрове) и различните сборници. От друга страна, предложеният тук подход не изключва възможността един жанр да поема в себе си други жанрове: канонът — кондака и икоса, житието — молитви и летописни разкази, и пр. Но и в този смисъл не можем да говорим за „макрожанрове“, а просто за жанрове с различна „вместимост“, без да влагаме в това понятие идеята за йерархичност. И още едно уточнение в плана на тези най-общи бележки. Един летописен разказ, включен в текста на едно житие, е вече част от този текст, а не представител на жанра „летописен разказ“. Като част от житието той е подчинен на нова тема и зрителен коректив към нея, проявява в рамките на цялото нова функционална валентност и следователно диференциалните признаци на жанра „летописен разказ“ в този житиен фрагмент са силно потиснати.

[9] Средновековната конвенция за използуване на пространното житие *(Зеeман, 1987, с. 247)* допуска употребата му и като панигирична проповед — т. е. възможност-

падат. Допълващият структурен анализ разкрива, че двата жанра при обща ниска степен на структурна нормираност реализират в разгледаните текстове два различни типа композиционно изграждане — тъкмо като следствие от действието на посочените релевантни жанрови признаци. Един подходящ семантичен анализ на свой ред би разкрил и как при общата тема различният жанров ракурс на житието и похвалното слово определя различните акценти върху устойчивия комплекс от задължителни компоненти (топоси), свързани с християнската представа за светец[10].

Ако обаче изберем за подобен анализ друга корелативна двойка, ще се окаже, че като жанроразграничаващи ще действуват вече други признаци. За двойката пространно/проложно житие например биха били релевантни стилът и функционалната валентност; за двойката пространно (проложно) житие/патеричен разказ съответно — зрителният ъгъл, стилът и вероятно функционалната валентност; за проложно житие/канон — зрителният ъгъл, модусът, стилът и различната степен на структурна нормираност; за похвално слово/канон — само степента на структурна нормираност (плюс/минус специфичният зрителен коректив), и т. н.

Жанровите признаци и жанровите граници не трябва да се схващат като изначално дадени и неизменими, а, напротив, като исторически подвижни и променливи. Затова е необходимо те да се изследват и в *исторически план*. Един от важните въпроси според мен е как се избистря в литературноисторическия процес концепцията за различните жанрове, как се развива като цяло жанровото съзнание на старобългарския книжовник. В тази насока е необходимо изследването на различните *маркери* на жанра, подкрепящи насловите. Под жанрови маркери разбирам различните видове външно обозначаване на диференциалните признаци. Това са например глаголите за назоваване на речевия модус като **сказати** (за панигиричния „назоваващ" модус) и **съповѣдѣти** (за житийния повествователен начин на представяне), отделните библейски цитати, които показват жанрова специализация, различните лексикални лайтмотиви, свързани със специфичната жанрова тема, текстовите самонаблюдения и самообяснения и пр. (срв. *Измирлиева*). Като централен въпрос виждам и изработването на ясни критерии за прага на промяната на диференциалните признаци, който бележи превръщането на един жанр в друг. От позициите на подобно жанрово изследване би могъл да се види в нова светлина например поставеният от П. Динеков въпрос за приемствеността между жанровете в старата и новата българска литература *(Динеков, 1969)*.

Предложеният възглед за българските средновековни жанрове се от-

---

та да функционира по същия начин като похвалното слово. Само един пример: в сборниците за Постния триод като проповед за сряда от Петата неделя на поста редовно се помества Житието на Мария Египетска (срв. напр. преписа на Търновската редакция на житието от Софроний Ерусалимски в ръкописа от манастира „Драгомирна" 724, л. 240б—262а и типологически свързаните с него ръкописи: Копитар 5, л. 337а—359а, Цетина 75, л. 139б—159а, Дечански 97, 235а—252б, и др.). Следователно опитът да се представи еднотипното ритуално използуване на Евтимиевите жития и похвални слова като белег за заличаване на жанровата граница между тях *(Иванова 1985, с. 21)* е некоректен. Жанровата граница между житието и похвалното слово във функционален аспект се определя от принципната възможност на житието да се ползува и вън от храма (вън от зоната на празника на светеца) — на манастирската трапеза, в монашеската килия като четиво за послушание и дори в светска среда — нещо, което е отвъд нормите за употреба на закрепеното към празника похвално слово.

[10] Общата тема на двата жанра обаче дава възможност за еднотипно разпределение на топосите в житията и похвалните слова. (Срв. напр. изводите на *Алисандратос, 1982*, при нейния анализ на тематичните диспозиции (disposition of themes) в старославянските жития и похвални слова.)

нася преди всичко до официалната култова литература (по *Станчев, 1985, 52—56)*, защото усвояването на езиковите норми на литературата е най-пълноценно именно в тази зона на текстова продуктивност. Колкото повече се отдалечаваме от официалното богослужение, толкова по-слабо действуват нормите, толкова по-неясни изглеждат жанровите признаци и граници — защото се влошават социалните условия за развиване на текстовата компетентност на книжовниците. Вътре в рамките на официалната култова литература чистотата на жанровите признаци също може да се колебае в зависимост от нивото на подготвеност на книжовника, от средата, в която текстът се създава и ползува. Тъкмо така, струва ми се, можем да тълкуваме тезата на Ингъм, че репертоарът от жанрови форми в славянското Средновековие показва средно ниво на систематичност *(1987, 241)*.

В заключение ще подчертая отново — тези кратки тезиси по-скоро поставят проблеми, отколкото претендират за изчерпателното им разрешаване. Предложената гледна точка към понятието „старобългарски жанр" изисква проверка в реални жанрови анализи, които ще я наместят, обогатят, а вероятно и отрекат. Предложената теоретична конструкция чака своите опоненти, които да се съмняват в нея, да я преобръщат и разрушават. Ако мислим за старата българска литература като за жива и подвижна текстова среда, а не като за надлежно етикетирана библиотека, уязвимостта на теоретичните ни построения е просто част от нашия възглед. Твърдя, жанрът не е постигнатият идеален порядък, а само посока, усилие към подредба, и като всеки порив към абсолютното е подреждащ тъкмо в своята недоосъществимост. Всяко наше понятие за средновековен жанр в този план не е нищо повече от нашето несъвършено средство за докосване до вътрешната устременост към свързаност и подредба на старите литератури. Затова ние сме длъжни да се отнасяме към него със съзнанието за неизбежната му ограниченост.

ЛИТЕРАТУРА

Алисандратос, 1984 — Alissandratos, J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. — Studia Historica et Philologica, 14. Sectio Slavica, 6. Firenze.

Божилов, 1983 — Божилов, Ив. Българската средновековна историопис. — В: Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 5—38.

Гилен, 1971 — Guillén, Cl. On the Uses of Literary Genre. — In: Cl. Guillén. Literature as System: Essais Toward the Theory of Literary History. Princeton.

Динеков, 1969 — Динеков, П. Развитие на жанровете в литературата на българското Възраждане. — В: П. Динеков. Из историята на българската литература. С., 174—188.

Зееман, 1976 — Seemann, K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. — Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, 24. Münich.

Зееман, 1987 — Seemann. K.-D. Genres and the Alterity of Old Russian Literature. — SEEJ, 31, 2, 246—257.

Иванова, 1986 — Иванова, Кл. Житията в старата българска литература. — В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 5—36.

Измирлиева, 1990 — Измирлиева, В. Жанрови трансформации в агиографската проза на Патриарх Евтимий. Връзката увод — жанрова концепция. — Старобългарска литература, 23—24.

Лихачов, 1986[2] — Лихачев, Д. С. Система литературных жанров Древней Руси. — В: Д. С. Лихачев. Исследования по русской литературе. Л., 57—78.

Ингъм, 1987а — Ingham, N. Genre-Theory and Old Russian Literature. — SEEJ, 31, 2, 234—245.

Ингъм, 1987б — Ingham, N. Narrative Mode and Literary Kind in Old Russian: Some Theses. — In: Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen (Zweite Berliner Fachtagung 1984). Berlin-Wiesbaden, 173—184.

Ленхоф, 1984 — Lenhoff, G. Toward the Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters. — The Russian Review, 43, 31—54.
Ленхоф, 1987 — Lenhoff, G. Categories of Early Russian Writings. — SEEJ, 31, 2, 259—271.
Петканова, 1982 — Петканова, Д. Апокрифната литература в България. — В: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. С., 5—27.
Пикио, 1973 — Picchio, R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. — In: American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists (Warsaw, 1973), 2. Literature and Folklore. The Hague. Moution, 439—467.
Станчев, 1985 — Станчев, Кр. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С.
Томашевски, 1928 — Томашевский, Б. Теория литературы. Поэтика. М.—Л.
Шмит, 1975 — Schmidt, W.-H. Gattungstheoretische Untersuchungen zur altrussischen Kriegserzählung (Zur Soziologie mittelalterlicher Gattungen). — Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, 44. Berlin.
Шмит, 1987 — Schmidt, W.-H. Funktion der altbulgarischen Literatur. — In: Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen (Zweite Berliner Fachtagung 1984). Berlin—Wiesbaden, 185—205.

СВОЕОБРАЗИЕ ДРЕВНЕРУССКИХ ЖАНРОВ

ЛЮДМИЛА БОЕВА

Древнерусская жанровая система существенным образом отличается от современной. Отличия определяются не только историческим развитием, сменой внутрижанровой системы, влиянием резко променившейся социальной обстановки или коммуникационной триады, но прежде всего внутренней спецификой, типом знаковости. До XVII в. — периода перелома, перехода к чисто литературным жанрам, древнерусские жанры классифицируются, исходя из особенностей тематики, структурно-композиционных знаков и служебной функциональности, причем именно функция является тем отличием, своеобразной чертой, которая во многом определяет специфику древнерусских произведений.

Древнерусские жанры генетически связаны как с устными, рассказываемыми (нарративными) жанрами, отражающими воздействие народно-поэтического творчества, особенно при формировании эпического стиля, так и с канонами и архетипами византийской (в основе античной) повествовательной прозы, а также и с болгарскими парадигмами (образцами, усвоенными из древней болгарской литературы). Говоря о формировании жанров в древних славянских литературах, нужно учитывать основные нужды собственного общественно-культурного развития в каждой отдельной стране[1], а затем воздействие опыта чужих литератур, прежде всего византийской и болгарской. Уже болгарские древние авторы приспосабливали византийские жанры, византийские образцы к нуждам растущей, развивающейся славянской культуры. Но жанры заимствовались строго избирательно, основная трудность была в разностадиальности[2] между устоявшейся традиционной системой византийских жанров и молодыми, набирающими силу славянскими общностями. „Известное стадиальное различие существовало и с болгарской литературой, опередившей русскую более чем на столетие“[3] — пишет Д. С. Лихачев.

На русской почве происходила определенная смена и традиционных жанров, а главное, оформление собственных жанров, отвечающих потребностям своей культуры. Решающую роль тут сыграла специфика русского социума, коммуникативной обстановки.

---

[1] Срв. П. Динеков. Развитие на жанровете в литературата на Възраждането.— В: Из историята на българската литература. С., 1969.

[2] Д. С. Лихачев. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы. — В: Славянские литературы, VII международный съезд славистов. Варшава, авг., 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 160.

[3] Там же.

Исторический процесс — это и процесс коммуникации; постоянно поступающая информация обусловливает ту или иную ответную реакцию общественного адресата (социума). События имеют значение, текст прочитывается социумом через код, язык фактов[4]. В фольклоре коммуникационные связи абсолютно естественны, поскольку текст передается „из уст в уста". В древних литературах столь же органична связь социума и текста. А воздействие фольклора, устности на некоторые жанры и виды письменной литературы, введение в код народного языка, демократических социальных моментов и т. п. еще более облегчает коммуникационные связи, близость к социуму, возможности прочтения и понимания древней литературы, а впоследствии и самых высоких жанров церковной письменности.

Средства коммуникации не могут не влиять на структуру текста, на жанровые особенности, может быть, особенно последовательно это влияние прослеживается в области функции[5]. Древние культуры в своем большинстве тяготеют к ритуализации, выработке особых форм поведения, этикета, особых способов расчитывания кода и информации в коммуникационной триаде. Ритуал, этикет, способы коммуникационных связей, сам код не могут в свою очередь не воздействовать на жанровую знаковость, на литературные коды и их восприятие социумом. Именно в древних обществах и культурах это особенно ясно прослеживается[6].

Поскольку жанр — это категория литературной преемственности, через жанры осуществляются связь, традиции в культуре, между народами. Древнерусская жанровая система формируется на основе прочной платформы, включающей освоение византийского и античного наследия, болгарского, еще более близкого материала, и своего собственного устного творчества, вносящего в развитие жанровой системы новое, свое, обусловленное чертами и потребностями русского общества, русской народности. Преемственность особенно ощущалась в церковных жанрах, функционально тесно связанных с церковным ритуалом, с кодом церковных служб; литературные каноны, этикет здесь более неподвижен, неизменнен. Жанры, в формировании которых главную роль играли бытовые, светские, государственные служебные функции, более подвижны, связь в коммуникационной триаде здесь ослаблена, точнее она более естественна и последовательна. К XVII в. именно эти жанры дают начало типично литературным, развлекательным, повествовательным жанрам, являются необходимым переходом к жанровой системе новой литературы XVIII и XIX вв. В древности жанровые каноны более свободны в исторических жанрах хроник, летописей, повестей, апокрифов, разного рода сказаний и т. п. Если в церковно-ритуальных жанрах коммуникационная связь прагматична, то в жанрах со служебно-бытовыми функциями она в какой-то мере начинает принимать и эстетическо-интуитивный характер. В последующем развитии этой группы жанров, к XVII в. именно художественная, эстетическая функция станет определяющей в жанровой трансформации.

Особенностью древнерусской, как, впрочем, и древнеболгарской, жанровой системы стало и то, что аристотелева классификация античных жанров оказалась для нее не функциональной. Причинами этого в древнерус-

---

[4] Б. А. Успенский. Historia sub specie semioticae. — В: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, с. 286.

[5] Срв. П. Русев. Проблемът за културата и за културните взаимодействия от гледна точка на кибернетиката, теория на информацията и общата теория на комуникациите. — Год. на Висшия инст. театр. изк., 16/2, 1974. С., 1976, с. 19, 22 и др.

[6] Ю. М. Лотман. Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII века. — В: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, с. 293.

ской литературе являются отсутствие подразделения на три рода, условность при определении литературного рода вообще, характерная для средневековья, подчинение индивидуального начала общему, абстрактному, поглощение авторской индивидуальности литературной общностью и т. п. Специфика коммуникационной триады в древней литературе приводит к тому, что средневековый социум расчитывает литературный код особым способом. Нет критериев художественности, эстетических оценок, они вытесняются стремлением к повышенной историчности, достоверности читаемого текста. Требование исторической достоверности как основной ценностный критерий вытекает и из синкретизма средневековой литературы и из ее этикетности, ритуальности, когда все выдуманное, художественная фантазия, вымысел считались еретическим, не надлежащим для чтения и распространения. Средневековый синкретизм древнерусских памятников не способствовал и разграничению по родам и видам. Все жанры древней литературы на Руси тяготели к ансамблевости, объединению в своды, сборники однотипного или разнохарактерного содержания, с одной стороны, а, с другой, к усложненному архитектурному строению отдельного жанра. Любое произведение могло быть сочетанием различных видов, минижанров, литературное не разграничивалось от научного, в эпике присутствовали моменты лирики и драмы, вылитые, впрочем, в строго установленные канонические формы.

Ломка канонов происходила только при самых новаторских, особенно талантливых произведениях, когда жанровые категории размывались и трансформировались, оформлялись прямо перед читательским взором в новые образования. На протяжении целых веков от XI к XVII столетию линия нововведений шла прежде всего по пути расширения авторского присутствия. Несмотря на полное отсутствие представлений об индивидуальности творца, об авторском лице, многие писцы, составители сборников, писатели или переводчики оставляют на рукописи автобиографические пометы, наброски, наносят собственное имя. Авторское вмешательство в средневековых произведениях имеет опять-таки особый характер, вытекающий из служебных функций избранного им жанра. Под влиянием литературного этикета, стиля данной эпохи повествователи создают условно-канонический облик автора, прямо связанный с жанром, целенаправленностью памятника: агиографа в житиях, проповедника в проповедях, летописца в летописях и т. п.

Фигура повествователя, его личностное сознание в большей или меньшей мере запечатлены на страницах средневековой книжности. Почти все книжники той поры, а агиографы в обязательном, ритуально установленном порядке, используют формулу самоуничижения, когда говорят о себе, своих намерениях, знаниях, своем отношении к святому герою создаваемого жития. Но почти все, кто использует эту шаблонную обязательную формулу, умеют ввести в нее и что-то конкретно личное, выделяющее автора из целого ряда подобных писцов и переписчиков. Великий Нестор, начиная свое „Житие Феодосия Печерского", не просто по канону называет себя недостойным рассказать о святых подвижниках, невеждой и недалеким умом, необученным к тому же никакому искусству и, конечно, грешным, но дает и конкретные черты из своей личной биографии. Он сообщает о другом написанном им произведении, считая, видимо, важным выстроить что-то вроде творческой писательской биографии: „се бо испьрва писавъшю ми о житие и о погублении и о чюдесьхъ святою и блаженою страстотрьпьцю Бориса и Глѣба, понудихъ ся и на другое исповѣдание прити". На труд его вдохновляет, как и современного автора, прежде всего мысль о будущих читателях его

жития, говоря современной терминологией, и мечта о бессмертии его творческого вклада: „Да и по насъ сущеи чьрноризьци, приимьше писание и почитающе й, тако видяще мужа доблесть, въсхвалять бога, и въгодника его прославляюще, на прочия подвигы укрѣпляються. . . " Свое повествование Нестор перемежает обращениями к братии, придавая ему характер рассказываемого текста. Сохраняя эпический стиль и повествование от третьего лица в замкнутом художественном времени жития, он не раз как бы размыкает цепь, переходя к авторскому времени, вставляя замечания чисто личного характера, употребляя I лицо и т. п.: „от многаго мало въписахъ", „отьць наш", „якоже рече" и подобные.

Летописец, казалось, жанром самого произведения обязанный к сохранению маски бесстрастного, объективного наблюдателя, эпически спокойно, со стороны описывающего все события, начинает с совершенно личного обращения: „Се начнем повѣсть сию". И в летописи рассказ ведется не только в форме эпического времени, в третьем лице, но перемежается разговором со слушателями, зачастую присутствуют формы I лица, обращения. Элементы устности особенно проскальзывают на местах, где летописец вступает в споры, отстаивает свое собственное мнение, защищает определенную позицию. Например, когда речь идет об основателе Киева и обсуждается, был ли Кий простым перевозчиком или князем. Летописец обобщает неправильную, с его точки зрения, установку: „Ини же, не свѣдуще, рекоша, яко Кий есть перевозникъ былъ" и, настаивая на единственно верной позиции, продолжает от себя: „Аще бо бы перевозникъ Кий, то не бы ходиль Царюгороду; но се Кий княжаше в родѣ своемь, ходившю ему ко царь, якоже сказають, яко велику честь приялъ от царя".

Сведения о себе в нарративной форме подает и игумен Сильвестр. Заканчивая свою редакцию „Повести временных лет", он сообщает и то, что писал ее при князе Владимире и что был тогда игуменом у святого Михаила, дает точную дату и каноническое объяснение своего усердия: „надѣяся от бога милость прияти". Обращается он и к грядущим поколениям, правда с ритуальной формулой помолиться о нем, но и с надеждой на память у потомков: „И иже чтеть книгы сия, то буди ми в молитвах".

Митрополит Илларион, автор знаменитой проповеди „Слово о Законе и Благодати", дает в тексте определения жанра своего произведения, называя его то словом, то повестью, подчеркивая в нем и ораторские, и эпическоповествовательные признаки. Безукоризненно точно строя свою проповедь по всем правилам высокого, изысканного красноречия, Илларион исключает все личное; фигура проповедника прорисовывается только в пафосных, красочных обращениях; „Встани, о честнаа главо, отъ гроба твоего, въстани, отряси сонъ!"; „Виждь же и град величьствомъ сиающь, виждѣ церкви цветущи" или „паче же помолимся о сыне твоемь" и т. п. Кирилл Туровский свои проповеди, притчи и слова строит несколько иначе, у него преобладают тона непринужденной беседы со слушателями, и поэтому образ автора несколько более четко обозначен. Коммуникационные связи идут, конечно, через серию прямых обращений к пастве, через диалог с христианами: „Добро убо, братье, и зѣло полезно, еже разумѣвати нам божественных писаний учение" или: „того ради молю вы, потщитеся прилѣжно почитати святыя книги. . ."

Широко распространенные в древних литературах жанры хождения, моления или поучения позволяют шире представить фигуру рассказывающего, поэтому и игумен Даниил, купец Афанасий Никитин, Даниил Заточник или сам великий князь Владимир Мономах называют свои имена, обращаются при изложении к „ich" форме, показывают свою личную судь-

бу, выражают личностные черты. Сохраняя маску недостойного грешника, скудоумного и грубого, даже ходившего „неподобно“ по святым местам, „во всякой лѣности и слабости и во пьяньствѣ и вся неподобная дѣла творя“, Даниил игумен дает столько личных, конкретных черт, что по ходу рассказа вырисовывается вся его биография, по тексту можно реконструировать черты его характера, воспитания, социального положения и т. п. Именно такую восстановку личности автора по тексту его произведения делает академик Б. А. Рыбаков, и в данном случае его гипотетическая реконструкция звучит сравнительно убедительно[7].

О новом понимании авторской личности, а вместе с тем и о новых чертах жанрового кода можно говорить в отношении „Моления“ Даниила Заточника и „Поучения“ Владимира Мономаха. Стиль прошения и поучения, конечно, накладывается как основной первичный слой на жанровую партитуру этих памятников, но своеобразие, эстетическую ценность им придает второй слой, связанный с авторским временем, с самовыражением авторской индивидуальности. Князь Владимир Мономах создает первую в русской литературе автобиографию, используя канонический жанр поучения, духовного завещания. Первая часть его обращена к детям с призывом иметь страх божий и быть милостливыми и справедливыми владетелями. Владимир призывает своих наследников соблюдать христианские добродетели, но одновременно внушает вести активную, трудовую, деятельную жизнь, давая им в качестве образца собственный пример, собственное поведение, собственные жизненные принципы. Поучение он начинает с той же общепринятой формулы себяумаления: „Аз худый дѣдом своимъ Ярославомъ, благословленымъ, славнымъ, наречный въ крещении Василий, русьскымь именемь Володимиръ, отцемь възлюбленымь и матерью своею Мьномахы. . . . Сѣдя на санех, помыслих в души своей и похвалих бога, иже мя сихъ дневъ грѣшнаго допровади.“ Но нельзя не обратить внимания, что в этикетный канон он вводит множество чисто личных сведений о себе, даже и о двойном имени — „христианском“ и „русском“ как свидетельство о существовавшем в то время двупластовом мировоззрении, христианско-бытовом, народностном стиле поведения человека. Еще значительнее жанровые признаки меняются в следующей части „Поучения“, где Мономах прямо повествует о своей жизни, выделяя прежде всего ипостаси этикетного князя — „походы и ловы“.

Лирическое чувство, проникающее „Поучение“, приближает его к памятникам следующей эпохи, ко времени эмоционально-экспрессивного стиля, к причудливому „плетению словес“, осуществленному в житиях Епифания Премудрого, в похвальных словах Киприана или Григория Цамблака, написанных на русской почве.

Еще больше черт живого обычного светского человека вложено в рассказ о путешествии тверского купца Афанасия Никитина „Хождение за три моря“. Образ автора, описание его чувств, особенно пронзительной любви к родным краям, тоски по родине, толерантности и веротерпимости по отношению к новым, впервые увиденным народам, ностальгичная лиричность повествования, сочетающаяся со смелым, предприимчивым характером русского путешественника, — все это обогащает литературу XV века, вводит в ее жанровую систему черты мемуарной, светской повести, подготавливает окончательную трансформацию жанровой системы. Впоследствии чем дальше, тем больше широкое проникновение черт авторской индивидуальности на страницы средневековых памятников будет обогащать их

[7] Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. Сказания. Былины. Легенды. М., 1963.

жанровые характеристики, двигать вперед литературное развитие. Присутствие или отсутствие авторской личности может оказать влияние на некоторые черты жанра, послужить основой для классификаций, систематизирования. Так, автор всегда был у проповеднических, ораторских жанров древности, произведений, рассчитанных на прямую, естественную устную коммуникацию автора и реципиента. Поэтому проповедь всегда подписывалась, чаще всего именем автора уважаемого, „золотоуста", видным церковным деятелем, служителем высокого ранга. Совсем не обязательно этот почитаемый всеми оратор или проповедник был действительным автором данной проповеди. Например, целый ряд произведений приписан митрополиту Иллариону, абсолютно достоверно его авторство установлено только для проповеди „Слово о Законе и Благодати", символа веры, произнесенного им при принятии митрополичьего чина, и молитвы, присоединяемой обычно к „Слову". Атрибуция остальных произведений затруднена ввиду отсутствия черт авторского стиля, характерных признаков авторского языка и пр. Жанровый канон, твердые рамки литературного этикета не способствуют атрибуциям древних памятников.

Напротив, в отношении жанров летописей, хроник или хронографов обычным является отсутствие авторского имени. Летопись была коллективным созданием, отсутствие конкретных подписей подчеркивало историческую достоверность, объективность всего материала.

Автор жития мог подписать свое творение, особенно если он был соратником святого, свидетелем его жизни и подвигов; тогда в житиях появлялся образ повествователя с типичными этикетными чертами. Но житиеписец также мог выступать в роли безымянного наблюдателя, комментатора всего происходившего, восторженного почитателя, слышившего историю святого и записавшего все события как сообщения из чужих уст, достоверные и иконописно-правильные. В связи с этим в житиях могло присутствовать вечное время, время историческое и авторское время условного или реального повествователя. В житийных памятниках фигура самоуничижения имела и композиционное значение, была приемом контрастного сопоставления обыкновенного грешного человека, духовного или мирянина и образцового, идеального святого, иконописный образ которого составлял центр тяжести произведения.

Поучительные слова так же, как и проповеди, обыкновенно подписывались или приписывались известным личностям; в этом роде жанров автором мог быть опять-таки как церковный, так и государственный деятель, как игумен или митрополит, так и прославившийся красноречием и благодатной жизнью князь или воин.

Всегда анонимными были жанры шутливых, сатирических или пародийных повестей. Созданные на грани фольклора и литературы, переходящие в фольклор, пересказанные в виде былины, легенды, сказа или, чаще всего, сказки, эти произведения носили все знаки устности и отчасти коллективности. Не имевшие особой служебной функции, несерьезные с точки зрения общепринятого и каноничного подхода, они никогда не подписывались, да и автор мог опасаться поставить свое имя под сатирическими нападками. Не случайно основной массив сатирических памятников, вместе с пародийными, падает на XVII в. и отмечает период жанровой трансформации.

В гимнографии имя автора обычно скрывалось, как позднее во многих барочных силлабических стихах, зашифровывалось в виде акростиха, криптограммы и подобных.

Различие в обликах авторов может быть одним из знаков жанровой дифференциации, но все же скорее дополнительным признаком, чем основ-

ным критерием. Средством разграничения, отличительным знаком может стать и способ организации речи. Этот знак один из основных в классификации жанров древнеболгарской литературы у К. Станчева, который выделяет поэтические, риторические и прозаические жанры[8].

И все же, как нам представляется, более точным знаковым разделителем при классификации жанров в древних литературах должна стать их функция. Прежде всего с помощью этого знака проводится отделение жанров в древности и новом времени: служебная функция отличает жанры древней литературы, функциональность чисто литературная — жанры нового времени, начиная с ясно обозначенного перехода в XVII в. в русской литературе, XVIII в. — в болгарской. Служебная функциональность древнерусских жанров формирует и такие их знаковые отличия, как прямолинейная условность, символизм, абстрактность, отсутствие, как правило, личного начала, узость воспринимающего социума, наличие этикетности, ритуальности, канонов, специфика читательского восприятия, традиционность вкусов, множественность используемых архетипов и парадигм, их постоянство, но, несмотря на это, яркость и цельность как каждого из жанров, так и всей древнерусской литературы.

Жанровую систему древнерусской литературы следует в связи с ее функциональной определенностью подразделять следующим образом: 1 — церковные жанры: богослужебные книги, молитвы, служебники, библейские и евангельские произведения; 2 — агиографические жанры: жития, рассказы о чудесах, патеричные рассказы, мартирии; 3 — беллетристика: повести — воинские, исторические, повести о княжеских преступлениях, переводные романы, новеллы, занимательные повести и рассказы; 4 — ораторская проза, в том числе учительная — поучительные слова, нравоучительные и толковые беседы; полемическая — обличительная беседа, защитная речь, апологето-полемическая беседа; торжественная — похвальное и праздничное слово, светская похвала, надгробное слово; 5 — историко-документальные жанры: летописи, хроники, хронографы, хождения; 6 — научно-художественные: шестодневы, физиологи, алфавитарии разных видов; 7 — апокрифные произведения; 8 — культовое стихотворство — гимнография; 9 — эпистолярные жанры, сентенции, афоризмы, пословичные обороты.

Мировоззрение средневекового социума, верившего в вечное, неизменное и стремившегося закрепить это, отвлекшись от конкретного, абстрагируя и обобщая, также способствовало укреплению жанровой системы и функциональной определенности основных ее видов. Почти до самого XVII в. жанровая система в древнерусской литературе как целое не меняется. Однако развитие идет внутри жанров[9]. Отступления от канонов, внутрижанровые смены хорошо прослеживаются, например, на жанре жития, постепенно к XVII в. перерастающему в светскую повесть. То же самое происходит и с жанром самой повести, в древности трудно разграничиваемым от рассказа. Тут линия развития проходит от летописного сообщения до занимательного, приключенческого рассказа о человеческой жизни в XVII в. Обновление внутри жанров зачастую происходит на стыке литературы и фольклора — такие трудно определяемые по жанровой специфике произведения, как „Слово о полку Игореве", „Моление Даниила Заточника",

---

[8] К. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985.
[9] Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973, с. 7.

демократическая сатира возникают, формируются и через обогащение литературы фольклорной стихией.

Жанры, связанные со служебным предназначением в церковной жизни, конфессионально-канонические дольше задерживались в неизменном виде. Древнерусская повесть с самого начала отличалась аморфностью и неустойчивостью. Сами авторы, часто определявшие несколькими терминами жанр своего произведения, больше всего разночтений дают как раз при повествовательных жанрах. Митрополит Илларион, как мы уже писали, называет свою проповедь и словом, и повестью, безымянный гениальный автор „Слова о полку Игореве“ говорит о повести; слове и песне; черты воинской повести и жития присутствуют в „Повести об Александре Невском“; воинская повесть включает в себя житийные и былинные жанры, плач и похвалу в „Повести о нашествии Батыя на Рязань“; как повестью, так и сказкой и житием можно назвать чудесную „Повесть о Петре и Февронии“ и подобные.

Четкость жанровых канонов и неустановленность терминологии специфичны для древней русской литературы. Один и тот же жанр, имеющий идентичные знаковые признаки с точки зрения современных моделирующих систем и принципов генеологии, обозначался древними авторами по-разному. Зачастую используется не одно, не два, а несколько наименований. С другой стороны, разные жанровые единицы, отличающиеся по функции композиционному строению, тематике, объему, подобным, носят одно стереотипное название. Так наименование „повесть“ было одним из излюбленных с самого древнего периода развития русской литературы. Оно могло обозначать иногда совершенно отличные в жанровом отношении произведения, связанные вместе только одним признаком — повествовательным характером, эпичностью стиля. Повестью называлась поэтому и обширная, разнородная в своей жанровой многосоставности древняя летопись „Повесть временных лет“, но также именовались и ее почти самостоятельные составные части: повести о княжеских усобицах, воинские повести, житийные повести и подобные. Существовали повести исторические и легендарные, церковные и светские. Ярко выраженную христианскую идеологию проводили „Повесть о новгородском белом клобуке“, смесь конфессионального с фольклорными легендами представляла собой „Повесть о путешествии Иоанна, архиепископа новгородского на бесе в Иерусалим“, светские, государственные идеи защищала фантастическая „Повесть о Вавилонском царстве“, столь же явные черты светского происхождения и фольклорный сказочный налет, наряду с житийной знаковостью, носили „Повесть о Петре и Февронии“, „Повесть о Петре Ордынском“. Повестями могли именоваться житийные биографии, как „Повесть о житии и храбрости Александра Невского“, „Повесть о Юлиании Лазоревской“, проповеди, притчи и апокрифы, как „Повесть о Китоврасе“, „Повесть о слепце и хромце“. Они могли иметь чисто развлекательный характер, особенно когда речь шла о переводных, переработанных в русской обстановке повестях — „Повесть о семи мудрецах“, авантюрно-приключенческий — „Повесть о Бове Королевиче“, строго нравоучительный — „Повесть о происхождении мерзкого зелья-табака“, бытово-описательный — „Повесть о Фроле Скобееве“ и пр. Но столь же часто типичная повесть могла называться „словом“, „сказанием“, „историей“, „деянием“, „житием“, „легендой“, а то и „азбукой“, „созерцанием“ или „посланием“. Терминологическая неуточненность характерна и для других жанров древних литератур.

Традиционные определения жанров берут в качестве жанрообразующих признаков обыкновенно объем, тематику, образную структуру, обус-

ловленные ею композицию и сюжет. С позиций структуральных и семиотических моделей на передний план выдвигаются коммуникативные признаки, текст, авторская речь. Интересна точка зрения известного теоретика Ю. Лотмана. Он выделяет древнерусские и фольклорные жанры, поскольку именно там проза живет по своим законам, отличным от современных. Древние жанры только рождаются из недр общеразговорной стихии и стремятся к отделению от нее. Древние произведения зачастую не воспринимаются как памятники искусства, не переживаются как художественный текст. Структурные элементы в этих текстах — архаизация языка в житийной литературе, фантастическая необычность сюжета в сказке или летописной легенде, подчеркнутая условность повествовательных приемов, строгое следование жанровому ритуалу, — все это создает, по его концепции, облик стиля, сознательно ориентируемого на отличия от стихии „обычного языка". Жанры древности отличаются полифункциональностью, их текст всегда несет ряд функций — религиозную и эстетическую, юридическую и публицистическую, ораторскую и назидательную и т. п. Служебная функция сливается с художественной, наличествует „двусторонняя связь"[10]. Нам представляется, что необходимо тут видеть неосознанный характер художественности в древнерусских текстах, а также учесть и категорию реципиента. Древнерусский читатель ищет в литературе эпическое повествование, исторически достоверные описания, видит ее служебные, но ни в коей мере не развлекательные, художественные функции. Только начиная с XVII в., от литературы начинают ожидать и поучения, и развлечения, книга оценивается и по ее высоким художественным качествам вне зависимости от ее служебной функциональности; но процесс этот протекает постепенно, замедленно.

В литературоведении до сих пор можно было увидеть две крайности при подходе к теории жанров: ограничение понятия самого жанра чисто формальными признаками, рассматриваемыми автономно, вне целостного литературного процесса, а, с другой стороны, растворение основной проблемы в общем движении литературы. Анализируя древнерусские жанры, надо подчеркнуть плодотворность концепции о исторически детерминированных закономерностях литературной эволюции[11]. Всякий анализ должен включать в себя все разнообразие проявлений жанровой специфики: количество и качество сообщаемой информации, отношения в коммуникационной триаде между автором и реципиентом, объем и рамки изображения, время и место действия, сюжетно-композиционная структура, характер действия, тип изображения личности, общества, среды, пейзаж, быт, манера авторского рассказа, его стиль и язык, функциональность и художественность памятника.

Только комплексный анализ текста и условий его функционирования может дать полное представление о специфике жанра. Модель древнерусского жанра в нашем представлении будет отличаться не преобладанием эстетических качеств, а исторически сложившимся типом функционирования. Эволюция древнерусской жанровой системы, завершившаяся в целом в XVII—XVIII в., не привела к полному отмиранию древнерусских жанров, ставших во многом базисом для формирования жанровой системы литературы нового времени.

---

[10] Ю. М. Лотман. Анализ поэтического текста. Л., 1972, с. 7, 8, 25 и др.

[11] Срв. Русская повесть XIX века. История и проблематика жанра. Л., 1973, с. 3 и др.

ВОИНСКОТО СКАЗАНИЕ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ СИМЕОНОВАТА ЕПОХА (IX—X в.)

НАДЕЖДА ДРАГОВА

Воинското сказание — повест или разкази — не е документирано в старобългарската литература нито в присъщите му наративни жанрове, нито в онова многообразие от въздействия, познато ни от другите средновековни славянски традиции[1].

Текстовете на старобългарски език, които можем да разглеждаме като представителни за типа „воинско сказание", са всъщност само остатъци. Намираме ги вече обработени в друга жанрова система — в разкази за чудесата на св. Георги с българите[2]. Спомен от воинско сказание е маркиран и в Проложното житие на Михаил воин[3]. Но и тази творба принадлежи към същия цикъл писмени паметници, свързани с култа на светеца воин в старобългарска среда.

Друг тип воински сказания, вече с прагматично предназначение — да предават воинска „хитрост", както е обозначено в онази епоха, или воинско изкуство, както бихме казали ние — намираме във византийския „Стратегикон" на Кекавмен[4] от XI в. Поради българското си потекло по майчина линия Кекавмен вероятно е притежавал и старобългарски текстове с воински съвети. Той разказва на гръцки, но в строго композираните му сказания (със сюжет, герои, интрига, поука и пр.) онези, които са от българското на-

[1] А. С. Орлов. Героические темы древней русской литературы (Обзор стиля „воинских" повестей XI—XVI в.). — Изв. Академии наук СССР. Отделение литературы и языка, т. 4, 1945, вып. 2, 69—85; В: Юбилейная сессия АН СССР 15 июня — 3 июля 1945 года. Т. 2. М.—Л., 1947, 710—735; В. П. Адрианова-Перетц. Воинские повести Древней Руси. М.—Л., 1949; А. Н. Робинсон. К вопросу о народно-поэтических истоках стиля „воинских" повестей Древней Руси. — В: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958, 131—157; И. П. Еремин. Литература Древней Руси. Этюды и характеристики. М.—Л., 1966, 85—86; Д. С. Лихачев. Монументально-исторический стиль древнеславянских литератур. — В: Славянские литературы. VIII Международный съезд славистов. М., 1978, 119—150; Д. Богдановић. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980; W. H. Schidt. Gattungstheoretische Untersuchungen zur altrussischen Kriegserzählung. Zur Soziologie mittelalterlicher Gattungen. — In: Slavistische Veröffentichungen, bd. 44. Berlin, 1975.

[2] Б. Ст. Ангелов. Сказание за железния кръст. — В: Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1978, 61—68. Публикация на текста: 79—98.

[3] Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Климентина Иванова. С., 1986, 219—220 [Проложно житие на Михаил от Потука (Михаил воин); 585—588: коментар и бележки].

[4] В. Василевский. Советы и рассказы византийского боярина XI века.— ЖМНП, т. 215, 216, 1881; Г. Г. Литаврин. Советы и рассказы Кекавмена. М., 1872. 742с.; ГИБИ, 7, 1968, 11—38 [основна библиография върху Кекавмен и текстовете с българска тематика].

следство, се открояват очевидно[5]. В тях са назовани имената на българските владетели, през чието царуване са се водили паметни сражения, посочени са военачалниците, приложили „хитрост“ в нападения или обсади, донесла им успех, или се привеждат предупредителни примери за изгубени битки и хора поради липса на предвидливост или опит.

Не е съхранена старобългарската летописна или хронографска книжнина. А типологически воинските сказания там са в пълноправно присъствие, както можем да съдим по руските летописи, или на Балканите по византийските истории — много пъти разказващи и за български воински опит по повод на конкретен успех или поражение.

Изгубени са и старобългарските княжески и царски жития или похвални слова (акламации). А в старославянските литератури тъкмо тези жанрове стават продуктивното поле за воински повести и разкази[6]. Невъзможно е да гадаем за социалното и литературното битие на този тип творби в старата българска литература. Но е показателно, че българските писатели Григорий Цамблак и Константин Костенечки, когато пишат жития на сръбски князе и деспоти (като емигранти в Сърбия в началото на XV в.), не се обръщат към воински сказания, а търсят друг тип образци. У Цамблак взема превес идеалът за владетеля-исихаст, а у Костенечки доминират антични литературни примери, като върху някои епизоди влияят и фолклорни мотиви.

Ярка творба, свидетелство за динамиката на воинското сказание при южните славяни, е тъй наречената Дуклянска хроника[7], или Дуклянски летопис[8] — на латински език. Прекомерно обемна е научната литература върху този ръкопис и въпреки несекващия й поток остава си дискусионна в преобладаващия кръг от проблеми: авторът и книжовническата му среда не са идентифицирани, неустановена е датировката на възникването на паметника (в различните трудове се движи в границите на четири века: XII—XVI).

С оглед на обсъжданата тук тема Дуклянската хроника е важна в два аспекта: от една страна, тя е компендиум на воински сказания на южните славяни до XII в. От друга — хрониката фиксира *равнище на жанра, различно* от типа „чудеса“ и от типа „стратегикон“. Наследството е изведено в друга конвенция за нов литературен живот — не само поради сменения литературен език на реципиента (от славянски книжовен на латински), но главно от необходимостта да се актуализира воинското сказание с изискванията на новата рицарска култура и книжнина. Чрез тази далматинска творба ставаме свидетели на всички последици от „избора на наследство“ — в случая ни интересуват литературната трансформация и изграждането на монументална структура от мозаичния изворов материал. Най-значима остава обаче промяната във функциите на сказанието.

---

[5] Н. Драгова. Към изворознанието на българския фолклор. — В: Проблеми на българския фолклор. С., 1972, 99—100. Публикацията резюмира наблюдения от неотпечатан доклад на Петия конгрес на Международната асоциация по изучаване на нативния фолклор — Букурещ, 1969.

[6] В. П. Адрианова-Перетц. Историческая литература XI — начала XV вв. и народная поэзия. — ТОДРЛ, 8, 1951, 94—137; Л. Г. Бескровный. Очерки по источниковедению военной истории России. М., 1957, 14—20; Д. Богдановић. Историја старе српске књижевности, 190—201: гл. IV „После Косова (1389—1427)“.

[7] J. Ferlugal. Die Chronik des Priesters von Diokleia als Quelle für die byzantinische Geschichte. — Byzantina. T. 10. Thesaloniki, 1980, 434—460; N. Radojčić. Barski Rodoslov. — Slavia, 8, 1929—1930, 168—178.

[8] Ф. Шишић. Летопис попа Дукљанина. Београд — Загреб, 1928 (СКА — Посебна изданја, 67); VI. Mošin. Letopis Popa Dukljanina. Zagreb, 1950; Н. Банашевић. Летопис попа Дукљанина. Београд, 1971; Сл. Мијушковић. Летопис попа Дукљанина. Титоград, 1976.

Анонимният дуклянски презвитер (поп) или „Дуклянеца", както вече по свойски е наричан авторът в научната литература — е енигматичен. Познат е само по споделеното от него в уводното обръщение към читателите. Представя се в напреднала възраст, останал измежду малцината славяноезични духовници в латинската култура на Дукля (Антивар), дн. Бар (?), което ще рече южното славянско далматинско крайбрежие, където и във висшите клерикални среди, и в обществото на аристокрацията е възприет латинският книжовен език. Дуклянският презвитер има достъп до славяноезична библиотека, поради което е замолен да възпроизведе на латински воинските сказания, наследени от дедите. Макар че инициативата не е негова, той сам си определя задачата — не да поучава читателите и слушателите си, а да отговори на любознателността им и да им даде четиво за развлечение: „Пресилих старостта си, задължен от вашата братска добродетел, понеже бях замолен от вас, възлюбени братя в Христа, и честни свещенослужители на светата митрополия на дуклянската църква, както и от много велможи (seniores=патриции), а особено от младежта на града Антивар, която намира удоволствие (забавлява се) не само като слуша или чете за битки, но и като участвува в тях — както си е прието за младите хора. Преведох от славянски на латински „Сказание за Готите", което на латински е „Regnum Sclavorum", където са отбелязани всички техни дела и всичките им войни. И все пак, нека никой от читателите да не си помисли, че съм написал нещо различно от сказанията на нашите предшественици [духовници] и на древните велможи (senioribus), които сказания със своята истинност са достигнали до мен."

Ръкописът, възприеман от някои автори като недовършен или непълно преписан, следва обещанието в уводните думи „да развлича" с истории за старите славяни на Балканите, „за всички техни дела и всичките им войни". Разказът е пренатоварен с лица, държавнически решения, сражения, походи, отбрани и нападения. В непрекъснато сменящата се пъстрота в този калейдоскоп Дуклянецът изпуща нишката на хронологията, тя се забърква неизправимо. Това не пречи на повествованието, в което се следи героичното или трагичното във воинското битие. Според внушенията на изворите си авторът отдава предпочитание ту на агиографска трактовка (за крал Светопелек, за Владимир и Косара и др.), ту надделяват чисто воинските сцени или сгъстено съобщените спомени (за някои от които днес се предполагат некнижовни, устнофолклорни информатори).

В друга студия сме обосновали предположение, че възникването на Дуклянската хроника може да се датира в интервала от средата на XIII до средата на XIV в. и конкретно: не по-рано от 1274 г., когато за първи път е документално регистрирана в архива на град Бар думата сеньори/патриции, и не по-късно от времето на венецианския дож Дандоло, който използува Дуклянската хроника като извор за своята хронография в разказа за Константин-Кирил Философ. Ако е правомерно това датиране за възникването на Дуклянския летопис (края на XIII — началото на XIV в.), тогава наистина наблюдаваме зараждането на процеса, в който старобългарското воинско сказание от IX до XII в. се трансформира на латински език в духа на рицарското повествование.

Това са известните балкански книжовни творби, свързани с южнославянската традиция на жанра до XII в. Чрез тях единствено можем да градим предположенията си за етапите, които изживява воинското сказание в старобългарската литература от IX до XII в. Очевидно е, че не се предвиждат категорично изводи при посочената оскъдност и фрагментарност на текстовете и при неизбежната деформация на старобългарските разкази, съчетани

на гръцки език с еднотипни византийски творби у Кекавмен или на латински у Дуклянеца.

Но в рамката, маркирана от привлечените две книги — византийската и латинската, — нашите усилия обещават да намерят по-убедителна обосновка, когато възстановяваме възникването и функционирането на воинските повести и сказания в старобългарската литература.

Българската литературна медиевистика с необяснима предпазливост отказва да коментира възможността за евентуални процеси, които не се обвързват с опазени старобългарски ръкописи. Никой не оспорва при това пълното унищожение на старобългарските книжовни центрове в епохи на ликвидиране независимостта на държавата (в края на X в. — Плиска, Преслав, Дръстър и др.; в XI в. — Охрид, Преспа, Главиница, Девол, Костур, Сердика, Струмица, Брегалница и др.; в края на XIV в. — Търново, Видин, София и др.). Осъзнато е, че пролука към литературното ни минало са единствено пръснатите по чужди архиви ръкописи — а повечето от тях са преписи, голям дял са редакции, извършени в руската, сръбската и по-късно в славянорумънската книжнина; и съществена част са неразкрити. Тази реалност прави подхода на буквалността незащитим като единствен за изследователя по старобългаристика. Той пречи да се верифицират фрагментите и следите от изчезналата или унищожена старобългарска литература. За съжаление методиката да се работи само със старославянски текстове (независимо от редакцията им) е престижна в нашата наука и тук ние ще се съобразяваме с изискванията ѝ.

„Чудото на свети Георги с българина"

В славистиката повече от столетие старобългарското воинско сказание бе познато само по един разказ „Чудото на свети Георги с българина" — религиозна обработка на воинско сказание, свързано с войните, които княз Симеон води с унгарците (895 и 896 г.), влезли в съюз с Византия против него. Най-старият запазен препис от XIV в. е т. нар. Троицки препис, руска редакция[9]. В науката текстът е въведен в превод на руски в първата годишнина на „Християнское чтение" от 1848 г. (с. 249—250). На тази „повѣсть" са посветени множество изследвания — първоначално като паметник на езика от И. И. Срезневски[10], а по-късно и като исторически извор за времето на българския княз Симеон: в трудовете на Хр. Лопарев[11], В. Н. Златарски[12], Ив. Дуйчев[13], Ив. Снегаров[14] и др. Й. Иванов пръв я разглежда като творба на старата българска литература — линия, продължена от П. Динеков и Б. Ст. Ангелов, които я изтъкват като „забележително творческо постижение на епохата, в която възниква, и в развитието на българската белетристика изобщо"[15], „един от първите разкази с военна тематика в нашата

[9] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевской лавры. Ч. 1—3. — ЧОИДР, 1878, 2, с. 40.

[10] И. И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1863, 259—260.

[11] Хр. М. Лопарев. Чудо святого Георгия о болгарине. — Памятники древней письменности, № 100. СПб., 1984, 19—20.

[12] В. Н. Златарски: 1. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 2. С., 2. изд. 1971, 263—265, 298—299, 249; 2. Кои са били вътрешни и външни боляри. — В: Юбилеен сборник в чест на С. С. Бобчев. С., 1921, 47—50.

[13] Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина. Т. 1. С., 1940, 202—204.

[14] Ив. Снегаров. Старобългарският разказ „Чудо на свети Георги с българина" като исторически извор. — Годишник на Духовната академия, 4, 1954—1955, 217—240.

[15] П. Динеков. Разкази и повести. — В: История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962, с. 176.

стара литература, тясно свързан с важни и героични събития в живота на българския народ“[16].

В кръга на историографските анализи възниква и въпросът, дали разказът е български, или се основава на византийски оригинал. Наблюденията се правят върху публикувания в 1894 г. от Хр. Лопарев текст — два преписа руска редакция: единият по-обширен (от Пролог от XIV в.) и другият по-кратък от XVII в. „Чудо святаго Георгия о болгарине“. Лопарев решава въпроса за произхода на разказа в полза на гръцки оригинал — неизвестен, ненамерен до днес. В същото време отчита чертите, които свързват творбата с българската традиция.

По нов начин започна да изглежда историята на текста, след като бе намерен препис — южнославянска редакция от началото на XV в. в научния архив на БАН — София. Ив. Снегаров публикува първо известие за него[17] в 1951 г., а по-късно, в 1955 г., и самия текст с анализ на паметника като исторически извор. Установи се, че историческата информация на новонамерения препис е значително по-богата, отколкото в известните предишни, и предположенията наклониха за старобългарски оригинал. Допълнително текстологическият анализ показа, че този вариант на „чудото“ „съдържа места с по-пълно свързване на текста и спомага за неговото правилно тълкуване“[18].

Очертаха се различия по определяне на редакцията на кодекса — сега № 73 в ръкописната сбирка на БАН. У Й. Иванов ръкописът е отбелязан като „пролог от XIV—XV в., български извод“[19]; у Б. Ст. Ангелов — „южнославянски ръкопис“, „макар и от сръбска (т. е. безюсова) редакция, може да се смята за писан в български земи и от български книжовник“; у Хр. Кодов — „пролог от втората половина на XIV в., българска редакция“[20]. Несъгласуваността се дължи на характера на този огромен том — 413 листа голям формат, който не представлява единен препис, а е комплектуван вторично. По тип е пролог. Основният му текст е стишният пролог, 345 листа, за първата половина на църковната година (септември—февруари) — „стара редакция“, произхожда откъм 80-те години на XIV в.[21] Другите две книги са прибавени към него за пълнота: в началото (л. I—XV) славянски превод на житие на Николай Мирликийски от Симеон Метафраст (с изгубени листове), а в края — интересуващият ни пролог, 68 листа, за втората половина на църковната година (март—август). „Главната част на ръкописа (втората част) е писана с двуеров среднобългарски правопис, характерен за Търновската школа. . . Първата и третата част са писани с безюсов западнобългарски правопис, но с явни следи от източнобългарски юсов извод.“[22]

Докато се установи, че в Пролог № 73—БАН всъщност става дума за три книги, различаващи се по време и по редактор преписвач, колебанията при определяне на езиковите редакции отклониха вниманието от литературоведските въпроси. Дори още не е определен *жанрът на творбата*. В южнославянския пролог и в руските книги той е обозначен изрично като „чудо“, като разказите с чудеса на свети Георги са номерирани. Щом е по-

[16] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 61.
[17] Изв. Инст. бълг. ист., № 3—4, 1951, 295—296. Вж. също и тук, бел. 14.
[18] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 65.
[19] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1970², с. 43.
[20] Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, с. 137.
[21] Пак там.
[22] Пак там, с. 146.

местван в книга-пролог, безспорни са и богослужебните му функции. В преписваческата традиция в Русия от XIV до XVI в. обикновено е придружен с посочка **въ тъ* днь** или **въ тъжде дьнь**, което предписва прочитането му на празника на Свети Георги — 23 април.

Приемем ли, че жанрът е чудо-миракула, налага се да преоценим присъствието на пространната летописна част за княз Борис-Михаил в началото на сказанието за железния кръст. В нея са съобщени автентични исторически вести, някои съдържащи се само тук. Това е естествено — летописна рамка се среща често при изброяване на чудеса. Необичайното в този текст е, че той има автономна от разказа поетика, която му налага пълнота от агиобиографичен тип: делото на княза покръстител е представено в три аспекта — симетрично построени така, че да представят епохата му с всичките ѝ значими прояви: 1) за покръстването от божия избраник княз Борис, наречен в светото кръщение Михаил, и за победата му над непокорния български народ с кръстно оръжие; 2) за унищожаването на езическия култ и за утвърждаването на вярата чрез светите книги; за устрояването на българската църква-архиепископия; 3) политическа част — за покалугеряването му и поверяването на българския престол на Владимир, първородния син, а после благослова му към другия син Симеон да заеме престола, като прогони брат си.

С разширяването обаче на летописните вести разказът за божия избраник Борис-Михаил се отчуждава от наративната материя, в която е втъкнат. Във всичките си компоненти (преди финалния) стои необвързан с темата на „чудо първо на светия мъченик Георги за българина", която е ясно формулирана: благодатта на светеца в битка: **его нзведе и нзбави Гєѡргіє** (в южнославянския пролог № 73); **его же нзбави ѡ рати** (в руски преписи[23]). Отношението му с чудото е само хронологично. А за летописна рамка не е необходима подобна изчерпателност и тя предупреждава за своеобразието на текста, изразено в завършената (затворена) микроструктура и в единната поетика на творба, предназначена да възсъздаде *лик=образ* на владетеля-покръстител. В този си „своелик" вид текстът не може да функционира като летописен за времето на Симеон. Несполучливостта на споряването между летописния, агиобиографичния текст за Борис-Михаил и чудото в битка се доказва и от съкращенията и пропуските в руските преписи тъкмо в тази част. Дори в самостоятелната повест с десетте чудеса на свети Георги от Царски-Уваровската сбирка, публикувана от Б. Ст. Ангелов, е изпуснато името на Симеон и битката с унгарците остава отнесена към времето на княз Владимир. Възможна е и съзнателна манипулация поради сакрализираното княжеско име Владимир в руската традиция, предпочетено пред непопулярното име на българския владетел Симеон. Но ако промяната е преднамерена, с нея се изменя и знакът: текстът от летописна рамка се трансформира в *топос*=някой княз, в някое си време, легитимиран със сакрализираното име Владимир.

Автономността на раздела за княз Борис-Михаил по отношение на „чудото" подсказва възможност той да е бил първоначално самостоятелна старобългарска творба. Ако съдим по опазените ѝ тук жанрови белези, ще я наречем синаксарно четиво с поменно предназначение или проложно житие.

Избраното определение ни въвежда в незавършената дискусия по ка-

[23] Б. Ст. Ангелов. Цит. съч., 65—66, № 2, 6, 7.

нонизацията на княз Борис Покръстител[24]. Нерешените ѝ въпроси са още в много широк диапазон. Бил ли е изобщо канонизиран? С какво можем да го докажем? В коя епоха бихме отнесли канонизацията — скоро след смъртта му в 907 г. или в късната църковна традиция, и др.

Наблюдаваният тук Пролог № 73—БАН ни улеснява за правомерна постановка само в две отношения:

Без да издава непълнота (обхванат е целият период на второто църковно полугодие март—август), прологът е от най-кратка редакция. В него са внесени четива и слова за пределно малък брой празници: през март: за 9. — Св. 40 мъченици; за 25. — Благовещение; през април: за 23. — Гергьовден. След пасхалните дни следват през юни: за 11. — Смъртта на руската княгиня Олга, за 25. — Рождество на Йоан Предтеча; през август: Успение Богородично. При този подбор като особеност в състава на книгата се налагат подчертаният богородичен култ и пиететът към славянските владетели покръстители: Борис-Михаил на българите и Олга на русите. Този акцент откроява текста за Борис-Михаил със собствено предназначение, а не като елемент или съставка в чудесата.

От друга страна, при безспорната датировка за смъртта на княз Борис-Михаил на 2 май — можем да си дадем сметка, че ако му е била посветена поменална служба (а няма никакви причини да се съмняваме), синаксарният текст би следвал непосредствено след Гергьовден, но винаги попада в пасхалния период, за който в пролога не се предвиждат четива. Така се очертава една от възможните ситуации в старобългарската книжнина, спомогнала да се свържат чудесата за св. Георги с четивото за княза покръстител. Веднага трябва да предупредим, че този процес не е извършен в Пролог № 73—БАН, а в отдалечен предварителен стадий.

Тук възприетата редакция съдържа два компонента, стабилизирани в дълголетна традиция на осмислянето (символично и образно) на връзката с чудесата и синаксарния текст. Единият от тях е буквален: за кръстното оръжие на княза срещу много непокорния български род, където без да се скъсва със символното внушение, се насочва слушателят и към железния кръст, на който е посветено чудото с българина Георги. Вторият компонент е от изконното съдържание на четивото — реторично подчертаната характеристика на владетеля покръстител като воин срещу езичеството. Редактирана патетично, възхвалата на действията против дявола изгражда в пълнота символа на змееборческия мотив и подготвя ваимозаменяемостта им, наблюдавана през XII—XIII в. в житието на Михаил воин от Потука[25]:

Пролог № 73, л. 355 б: Ѥгоже наре́коше вь стѣ҃ крщенн МнХаиль. нже сиою Хв҃ою, побѣды҃ крьстны҃ ороужне҃. И вели҃мн непокорнвы ро҃ь бльгарскы҃. и омрачена ср҃ца. Злокьзьнна го дїавола дѣнствомь. Свѣто҃ бго-

[24] Н. Драгова. Фрагменти от старобългарското житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 93—100. Вж. и Р. Маринкович. Форми и средства за поетизацията на историята в средновековните литератури на Киевска Рус и другите славяни. — Балканистика, 2, 1988, 177—196.

[25] Проложното житие на Михаил от Потука е творба на напластявания — и легендарно-фолклорни, и книжовни. При раздиплянето на слоевете проличава дълголетно, поне двувековно формиране. Поради това и посоченото от нас сближаване на Михаил воин от Потука — змееборец, и княз Борис-Михаил, обвързани с култа към св. Георги, не отрича, нито пък пречи на изказаните от Кл. Иванова (вж. тук, бел. 3) предположения за историческа идентификация на агиогероя с конкретно време и лице.

разоумїа просвѣтн и ѡ тьмнн и бгомрьскын жрьтьвь ѡвратн нзве нс тмы на свѣть. ѡ льстн крнвды на нстнн8. Смрадная брашнаа н неѹнста. Н трѣбыца н распн. Н оутвръдї е стнмн кныгамы. Въ правовѣрноую Хв8 вѣр8.

Воинското сказание (вече в споената литературна редакция) поради фолклорната си природа допуска напластявания на воински мотиви и характеристики, веднъж в увода — в образа на княза, след това в героите воини, свързани с чудото. А при книжовната редакция, по законите на жанра „миракула“ се постига взаимозаменяемостта на реалните исторически детайли със символните — змееборчеството.

В историята на българската литература „Чудото с българина“ се разглежда в раздела „Старобългарски разкази и повести“. Тази класификация има пълно основание. Разказът е с добре изградена наративна структура: напрегнат сюжет и активно поведение на аз-героя (разказвача). Житейските ситуации, за които се повествува, са гранични — пред смъртта: спасяването на Георги от преследващите го унгарци след разгрома на българската Симеонова войска, спасяването на коня му, изцеляването на жена му от тежката болест — трясавица. Императивът на събитията предизвиква бърза смяна на поведенчески реакции у воина. Така образът се изгражда динамичен, единен, жив. А нишката на разказа, без да изпуска сюжета, обхваща като значими множество реалии от воинския бит и от живота на селището в мирно време. Отлика на творбата е неочакваният за Средновековието индивидуализъм — героят изживява най-масовото събитие — войната, индивидуално, само в собствената си участ (вѣда) и в общуване с личния си „чудесен помощник“ (светеца).

Ключ към разгадаване на тази отлика подадоха публикуваните през 1978 г. от Б. Ст. Ангелов непознати разкази: за чудото на железния кръст с отрока, обладан от бесове, и за спасяването от св. Георги на българина велможа Климент, участник в същата битка срещу унгарците в 895 г. (въ сѣун оугорьстѣн съ кнѕемь). Първото съчинение се отнася към познатите ни вече чудеса с железния кръст, а второто е независимо от тях. Но не са познати в самостоятелно разпространение, а в разгърнато „Сказание“ за чудесата на светеца с българи и гърци, оформено като повест. Ръкописът е от края на XV и началото на XVI в. в сбирката на Уваров, постъпил от сбирката на И. Н. Царски, поради което кодексът се сигнира УЦ.

Повестта с чудесата на св. Георги от сборника УЦ[26] повдига много въпроси от текстологическо естество, които няма да коментираме тук. Само ще изтъкнем, че старобългарската основа се разкрива очевидно въпреки солидната вторична обработка на текста в някакъв гръцки манастир, което налага на преден план изобразяването на многолюдния му монашески персонаж с йерархическите му взаимоотношения. Но остава между централните теми посрещането на поклонници, за които е и предназначена повестта. Поклонници идват и от българската земя — ѡ мыдрыпьсковьскїѧ. Г., ѡ дръскерьскыа же. В., Д. блъгарн. Като преписвач на повестта се подписва славянският странствуващ монах Ходул, „когото — според Б. Ст. Ангелов — може да смятаме за автор на сказанието-компилация“.

[26] Архимандрит Леонид. Систематическое описание славянорусских рукописей собрания графа Уварова. 4. М., 1894, с. 45. Публикация на целия текст у Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 3. С., 1978, 79—98.

Около името на Ходул бе предложена и хипотеза от съветския медиевист Анатолий Турилов[27], че е старобългарски писател — инок Христодул от Симеоновата епоха, която засега остава неубедително обоснована. Немският славист Х. Миклас (Фрайбург) на симпозиума Търновска книжовна школа — 1989 г., изнесе доклад за книжовника българин Ходул/Фодул от XIV в., което прави тезата на Б. Ст. Ангелов по-вероятна. Но в случая става дума за компилатора на „Сказание" от сбирката на Уваров, което съчетава еднотипни български и гръцки чудеса. За българските разкази можем да допуснем, че са се намирали в „книга с чудесата на св. Георги", написана в епоха, близка до изобразяваните събития — войната на Симеоновите войски с унгарците в края на X в. Сказанията на двамата българи Георги и Климент, как чудодейно са били спасени от унгарската сеч, са *воински разкази*. Те имат еднотипна литературна обработка и изразяват специфично, само на тях присъщо отношение към боя: победата или поражението не зависят от воинското умение, нито от каквито и да е били други бойни качества: предвидливост, хитрост, нито пък нравствени — жестокост, благородство или др. Развръзката се решава от чудодейния помощник „юноша на кон" (св. Георги) и поведението на воина е съсредоточено в общуването с този персонаж: вопли, викове за помощ, молитви, заклинания и пр., а след спасението — благодарност, изразена в жертвени, оброчни трапези.

В двата разказа е спазен един и същ ритъм на общуване с трансцедентния воински помощник. Анализът на този ритъм, улеснен и от данните, съдържащи се в двете чудеса с юноши (гръцкото чудо за поповия син, спасен от вражески плен[28], и българското чудо за юношата, обладан от бесове), показа определено[29], че воинските разкази, записани като чудеса, се основават на *инициацията* в характерния ѝ за прабългарите облик на мъжко воинско посвещение. Чрез тези текстове стана възможно да се реконструира богато и в детайли този архаичен култ. Установи се също, че старобългарското воинско сказание в жанра „чудо-миракула" не се е отделило от фолклорния си първообраз, опазен като основен пласт на наративната тъкан.

Перипетиите на бойното поле се дублират в двата разказа и действуват като топос. Те отразяват спомена за конкретна битка и конкретно оцеляване, но в структурата на една представа всеобща, стародавна, укрепена чрез ритуал, в който отделният воин е бивал обвързван със свой трансцедентен покровител. Главните протагонисти (както е било и във фолклорното воинско сказание) са: чудесният помощник воински покровител — юноша на бял кон, воинът, конят му и оръжието му (за което в разглежданите текстове представата е замъглена от символичната версия за трите железни скоби, изковани впоследствие в чудодеен кръст). Това ще рече, че и двамата разказвачи, българите Климент и Георги, изживяват воинския си спомен митологично и в него спазват ролите на предначертания персонаж и последователността от задължителните компоненти в ритуала на инициацията. Те

---

[27] А. Турилов. Следовници. Христодул. Открито е името на старобългарски художник от Хв. — За буквите. Кирило-Методиевски вестник, № 13, апр.—май 1987, с. 7.

[28] Ив. Дуйчев. Разказ за „чудото" на великомъченик Георги със сина на Лъв Пафлагонски—пленник у българите. — В: Сборник от изследвания в памет на Карел Шкорпил. С., 1961, 189—200. Нови изводи вж. у Н. Драгова. Българската тема в разказите с чудеса на свети Георги в славяно-византийската традиция (IX—XI в.). — Год. Соф. унив. Център за славяно-византийски проучвания „Акад. Ив. Дуйчев", 1, 1987, 1990.

[29] Н. Драгова. Старобългарско воинско сказание от IX в. (Доклад на Втория международен симпозиум по балкански фолклор — Михайловград, 4—7 юни 1985, под печат в актовете на симпозиума).

БАН
БИБЛИОТЕКА

са обосновани в цитираната наша работа. Тук ще ги маркираме само: чудесен помощник и придобиване на закрилата му; приобщаване на коня към трансцедентното покровителство; покровителствуван воин получава покровителствуван кон; спасение в изпитанието, наричано в текста БѢДА — воините чуват покровителя, познават гласа му, но не го виждат; три трапези по време на ритуала.

В книжовната версия върху този пласт не са нанесени корекции или съкращения. Само прабългарският воински покровител е трансфигуриран като св. Георги. Но за да разчита на ефекти и при трансфигурацията, той опазва всички функции и магически действия на езическия предшественик. Доколкото сме опознали старобългарската вяра[30], трансцедентният помощник е мъртъв царствуващ прадед, а летящият кон (родствен с персийските) често е ипостаза на бога Тангра и винаги е медиатор между света на живите и отвъдния свят.

Така се изясняват три особености на старобългарските воински разкази от времето на Симеон, опазени в жанра „чудо-миракула":

1. Те са от митологичен тип и са останали съвсем близо до фолклорния сказ.

2. Наративната им материя не е белетристична (повествуване за войни бойци и битки), а е сказ за ритуала на воинското мъжко посвещение и изгражданата чрез него митология. По същината си такъв тип воински сказания не могат да намерят достъп до християнската книжнина в никакъв друг жанр освен в чудесата. Така че книжовното им битие през старобългарския X в. е предопределено и им е собствено присъщо.

3. Силната връзка на чудодейния помощник с прабългарския прадед покровител създава в българската традиция (и книжовна, и фолклорна) непреодолима необходимост от царско/кралско представителство. След трансфигурацията на помощника като св. Георги се налага той да се дублира и със спомена за св. княз Борис-Михаил — в едни случаи чрез синаксарно четиво, в други чрез легендата за Михаил воин. И в класическия фолклорен епичен юнак не можем да очакваме друго освен крал — Марко Кралевич, с предопределените от инициацията летящ кон, вълшебни помощници и непобедимо оръжие.

Съвсем различен е разказът за българския владетел Симеон, превзел крепост в Елада, в Стратегикона на Кекавмен. Той автентично е обвързан с конкретно събитие и конкретно поведение. Образът на Симеон е централен. Негови са идеите — веригата от „хитрости", с които българите в ролята си на парламентьори узнават слабостта в защитата на византийската крепост и подготвят завладяването ѝ без кръвопролитие. Характерно е, че са индивидуализирани качествата и на воините: „изпратени били извънредно съобразителни, твърде смели и яки . . . Те като наблюдавали, видели че. . .". Ходовете на военната акция въвеждат лица с нови качества: „Той [Симеон] избрал петима храбри мъже и ги изпратил. . . " След изпълнението на тяхната задача, по техен знак „накарали да пристигнат веднага ония, които владетелят бил приготвил за целта". Разказът е толкова конкретен и цялостен, че не е подминато и поведението на гражданите в крепостта. Това е класически воински разказ, който сигнализира за нови литературни явления в тогавашната българска книжнина. Но нямаме опазени

[30] В. Бешевлиев. Вярата на първобългарите. — Год. Соф. унив., Ист.-фил. фак., т. 35, ч. 1, 1939; А. Стойнев. Светогледът на прабългарите. С., 1986.

съответствие или подобие на старобългарски, за да сме категорични по структурните и изобразителните му особености. Възприемаме го само като безспорно свидетелство, че в Симеоновата епоха се създават воински разкази от типа стратегикон, заместили и изместили митологичните.

Пак без да разполагаме със старобългарски текст, по латинския вариант у Дуклянеца научаваме за третия етап в старобългарското воинско сказание — Легендата за княз Владимир и Самуиловата дъщеря Косара, в която в началото на XI в. се утвърждават мотивите на рицарското воинско повествуване: пленничество, любов, която спасява, благородство и жертвеност.

ИОАНН ЭКЗАРХ И БОЛГАРСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

МИХАИЛ БЪЧВАРОВ

Болгарской философской культуре известен ряд опытов создания целостного мировоззрения о природе и обществе, о моральном совершенствовании человека, о создании системы этических ценностей. Иоанн Экзарх был первым болгарским мыслителем средневековья, который попытался на основе византийской традиции и кирилло-мефодиевского наследия создать мировоззрение и этическую систему староболгарского общества, основанные на христианстве.

Он жил в конце IX — начале X вв., будучи одним из замечательных мыслителей и культурных деятелей Болгарии времени правления царя Симеона. Иоанн Экзарх появляется на исторической и духовно-культурной сцене после принятия в Болгарии христианства и утверждения славянской письменности, созданной братьями Кириллом и Мефодием.

Как центральная фигура в создании славянской христианской культуры И. Экзарх[1] разворачивает свою деятельность сначала в талантливом переводе, приспособлении и собирании трудов отцов церкви в конкретных условиях Болгарии. Среди них труды Василия Великого, Севериана Гавальского и др., а также древнегреческих философов и византийских авторов.

В более зрелом возрасте он создает свой основной труд, получивший широкую известность — „Шестоднев" (Hexaemeron). В этом исключительно важном сочинении он выводит энциклопедическую систему мира, естественнонаучных знаний[2] своей эпохи, исследует различные вопросы натурфилософии,

[1] Жизни и творчеству Иоанна Экзарха Болгарского посвящалась значительная часть литературы в течение последних 150 лет, начиная с русских ученых-славистов — О. М. Бодянского (1848), А. Попова, А. Горского, К. Новоструева. Последние сопоставляли тексты И. Э. Болгарского с возможными греческими источниками, которые Экзарх переводил или приспосабливал для своих нужд. Особая роль принадлежит исследованиям К. Калайдовича, открывшего наиболее древний список „Шестоднева" И. Экзарха 1263 г. — перев. на болг. и издана проф. Н. Кочевым: Йоан Екзарх. Шестоднев. С. 1981, под общей ред. проф. М. Бычварова в серии „Болгарское философское наследство". Важное значение имеют исследования и Ю. Иванова, Д. С. Лихачева, И. Дуйчева и др. Анализируют теоретические взгляды Экзарха: М. Генов. Философските идеи в писанията на Иван Екзарх. — Философски преглед, VI, № 11, 1934, 24—32; Ив. Христов. Традиционно и рационално в „Шестоднев" от Йоан Екзарх. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 5. С., 1988.

[2] И. Дуйчев. Йоан Екзарх. — В: История на българската литература. Т. 1. С., 1963, 127—140; Ив. Дуйчев. Естественонаучни знания в съчиненията на Йоан Екзарх. — Сп. БАН, № 4, 1982, 36—47; Цв. Кръстанов, Ив. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. С., 1954; А. Бонов. Възгледите за вселената на Йоан Екзарх Български. С., 1982.

антропологии и этики, которые он, естественно, решает в духе теологии. Й. Экзарх ставит и решает много идеологических и культурных вопросов, продиктованных нуждами средневековой Болгарии. Важнейшей областью, в которой творит Иоанн Экзарх Болгарский, является христианская философия[3]. Здесь он прежде всего создает болгарскую и славянскую философскую терминологию и понятийно-категориальный аппарат таких терминов, как бытие, сознание, ощущение, количество, движение, действие, явление, естествознание, понятие и многие другие, которые функционируют и сегодня в болгарском языке[4].

Как известно, Экзарх был наиболее продуктивным писателем из литературного круга царя Симеона. Он — признанный теоретик и философ Золотого века болгарской культуры, видный представитель Преславской школы[5]. Предполагается, что он получил образование в самой лучшей для Восточной Европы тех времен школе-университете — в Магнаурской школе в Царьграде. Наряду с этим и сам Экзарх признавался, что его основными учителями были Кирилл и Мефодий и их ученики — Наум и Константин, от которых он воспринял учение двух братьев[6].

Из дошедших до нас многочисленных „слов" и трудов Иоанна Экзарха особый интерес вызывают два, а именно — „Небеса" и „Шестоднев". Известно, что „Небеса" представляет собою переработанный и сокращенный перевод 3 частей „Источника знаний" выдающегося византийского мыслителя Иоанна Дамаскина[7]. В отношении „Шестоднева" сам Иоанн Экзарх подчеркивал, что создал этот труд, используя сочинения видных византийских авторов — Василия Великого[8], Иоанна[9] и Севериана[10] и древнегреческого

---

[3] Здесь следует отметить специально, что Иоанн Экзарх Болгарский как мислитель был представителем богословия, его философские концепции отвечают традиционной теологической онтологии, космогонии и эпистемологии. Основная позиция Иоанна Экзарха — объективный идеализм, эксплицированный через понятийно-категориальный аппарат богословия. Неправомерными представляются попытки модернизировать Иоанна Экзарха, противопоставлять его натурфилософские взгляды и космогонические представления Библейскому тексту и богословской христианской онтологии и космогонии. Недостаточно обоснованы утверждения А. Бонова: О космогонических взглядах Иоанна Экзарха Болгарского (С., 1982, 48—49, 61—62) и др.: компетентное исследование естественно-научных взглядов Иоанна Экзарха представляет собою книга Цветаны Б. Чоловой, Естественонаучните знания в средновековна България, С., 1988.

[4] См.: М. Бъчваров, Б. Пейчев. Шестодневът на Йоан Екзарх Български (светоглед и етика). — В: Йоан Екзарх Български. Шестоднев. С., 1981, с. 24.

[5] Ив. Божилов. Цар Симеон и Златният век на Средновековна България. — Исторически преглед, 1980, № 1, 5—22. И. Божилов — выразитель взгляда об уникальном и самостоятельном характере совокупности культурных явлений, которую он, по предложению С. Ваклинова, обозначил термином „Преславская цивилизация". Божилов попытался обосновать этот термин содержательно, раскрывая богатые факты из различных пластов функционирующей тогда материальной и духовной культуры в целом. Одним из важнейших структуроопределяющих моментов в каждом типе цивилизации является философская культура. Именно Иоанн Экзарх Болгарский создал основы философской науки и культуры в Болгарии. Этот взгляд Божилов обосновал и в книге: Цар Симеон Велики (893—927). С., 1983, 7—16.

[6] См.: История на българската литература. Т. 1. С., 1963, с. 129.

[7] Иоанн Дамаскин (VII—VIII) — видный богослов и философ Византии в VIII в. Автор многих трудов, оказавших влияние на философскую культуру Византии и Болгарии. Широкую известность среди болгарской культурной общественности получило его сочинение „Источник знания".

[8] Василий Кесарийский (Великий) — 330—378, известный богослов, автор „Шестоднева". Находился в близких отношениях с Григорием Богословом — одним из известных авторитетов христианской церкви.

[9] Иоанн Трудолюбивый (490—570) работал в Александрии, известен как сторонник Аристотеля.

[10] Севериан епископ Гавальский — преемник Иоанна Златоуста (IV—V вв.).

мыслителя Аристотеля. Отношение Иоанна Экзарха к Аристотелю многопланово и разнородно. В одном отношении (в основном в онтологии) Экзарх чаще всего подвергает Аристотеля критике, а в другом (проблемы космогонии) — для Иоанна он бесспорный авторитет и мудрец. По поводу мнения о формах и движении небесных тел Иоанн Экзарх Болгарский пишет: „Все это рассмотрел мудрый философ Аристотель и решил правильно", Шестоднев, с. 164—165.

Но в труде есть главы, параграфы и описания, которые полностью являются творением И. Экзарха, а отсюда и давно обоснованный вывод, что он не только переводчик и компилятор. Труд Экзарха, наряду с богословско-философскими вопросами, содержит богатую информацию по астрономии, географии, антропологии, зоологии и другим областям знания, характерным для той эпохи[11].

Впервые в болгарской христианской литературе Иоанн предпринимает опыт создания художественных образов и описаний природы и обоснования категории прекрасного, которая находится в основе эстетики[12].

Экзарх рассматривает философское знание двумя способами, в двух аспектах. Он воспринимает философию одновременно как науку об истине и как науку о природе человека в духе сократовского принципа „Познай самого себя". В слове VI „Шестоднева" Иоанн пишет; „Но так как давно вознамеривался говорить о появлении человека, а так мало сказал по этому вопросу, казалось мне, что те, которые меня слушают, про себя меня обвиняют, говоря: ты не выясняешь, какова природа всякой вещи, а мы не знаем самих себя. Необходимо, следовательно, без промедления объяснить и этот вопрос."[13] Второй вопрос, поставленный в „Шестодневе", о том, что философию нужно рассматривать как ищущую истину: „философии присуще искать истину, чтобы узнать, каковы природа и происхождение всякога бытия"[14].

На этой основе философы должны „исследовать свою собственную природу и бытие и тогда уже пытаться узнать сущность других тварей и понять, каково их происхождение. Так они могли бы, после того как познали самих себя, понять природу других вещей"[15].

В „Шестодневе" Экзарх, в духе принятых в христианском мире концепций бытия, противостоит старым языческим взглядам по онтологическим вопросам. Основные проблемы, которые он рассматривает, это проблемы происхождения, сущности и содержания бытия, времени и пространства, конструкции наличного бытия, его проявлений и форм существования и перемен в согласии с создателем. Вполне естественно для своей эпохи Иоанн Экзарх предлагает объективное идеалистическое решение основных философских вопросов. Бог, как универсальный принцип, является субстан-

---

[11] Иоанн Экзарх особо подчеркивает, что естественные науки находятся в полном согласии с богословием, когда обращается к отклонившимся от христианства, он им внушает: „Мы говорим нет, не хотим заниматься естествознанием, а богословием. Однако следует знать, что это высказывания глупцов, так как естествознание является основой богословия" (Шестоднев, с. 272).

[12] Н. Кочев. Йоанекзарховото виждане за красивото, отразено в неговия „Шестоднев". — Проблеми на културата, 1980, № 5; П. Динеков. Стара българска литература. Ч. 1. С., 1950 и др.

[13] Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 84.

[14] В связи с тем, что объектом философии является истина, истинное значение Иоанн отмечает по ряду конкретных поводов, что „первые философы" и „язычники" „. . . отдались исследованию и наблюдению за природными (вещами) и таким образом попали в бесчисленные заблуждения, не добравшись до истины" (Там же, с. 90).

Вместе с тем Иоанн Экзарх Болгарский в основном принимает, что мудрые или философы „хотят извлечь" истину и превратить ее „в твердение" (там же, с. 164).

[15] Там же, с. 84.

цией всего, что существует. Он — первичное, несотворимое и неуничтожимое бытие, а мир, созданный им, вторичен, он им произведен из ничего, из небытия. Этот тезис Экзарх повторяет многократно в различных вариантах. „Для средневекового философа теологическая идея выполняет ту регулятивную функцию, которую для античного философа выполняет естественно космогоническая идея, а для философа нового времени — идея о научном знании."[16]

Экзарх различает два вида творения: общечеловеческое творение и божественное — из ничего. Человек может построить, как пишет Иоанн, корабли, создать медные и золотые вещи, керамику из материала, который уже существует, бог же творит из небытия словом и мыслью[17]; и в духе библейской легенды прослеживает в шести словах своего труда последовательное создание неба и земли, суши и воды, растений и животных и высшего творения — человека[18].

Одним из наиболее интересных моментов во всем творчестве И. Экзарха Болгарского является проблема деятельного начала в сущности человека, что представляет собою сущностное выражение его философской антропологии. Принцип активности и реализации человеческого бытия через дела органично связан с пониманием философии, которая ищет истину, и с мнением, что совершенствование человека обусловлено деятельностью и добродетельностью субъекта. Именно этот принцип раскрывает единство философской концепции Константина-Кирилла Философа и Иоанна Экзарха. Константин Философ формулирует в своем определении задач философии идею о том, что через дело и добродетельность постигается образ и подобие Бога.

„ѳилосwфе, хотѣхь, оувѣдѣти, что ѥсть ѳилосwфіа. Онь же скорwм оумwм рече абіе: „Божіимь и человѣчьскыимь вещемь разоумь, елико может человѣкь приближити се Богѣ, іакоже, дѣтелію очистить человѣка, по wбразѣ и по подобію бытіи сътворьшомоу и"[19]

Для Иоанна Экзарха понятие „дело" — ключевое понятие в его философской концепции. Это понятие он эксплицирует многократно. Свою основополагающую точку зрения он формулирует в Слове о шестом дне, т. е. в трактате о человеке и его сущности. Обращаясь к разумному человеку Экзарх рассуждает: „Поскольку ты владеешь разумной душой, никогда

---

[16] Г. Г. Майоров. Формиране на средновековната философия. С., 1987. В этом содержательном исследовании Майоров поддерживает мнение, что средневековый способ философствования „заключается в его увязке с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и монотеизма. . ." Характеризуя средневекового философа как Мыслителя, Майоров формулирует: „Для средневекового философа теологическая идея выполняет ту регулятивную функцию, которую для античного философа выполняет космогоническая идея, а для философа нового времени — идея о научном знании" (с. 5).

[17] „Если бы человек и бог могли творческим способом создавать одно и то же, тогда человек был бы тем, что и бог, что в сущности никогда не может быть так как [отношение] между ними не такое. Он создал несравнимое, дал бытие несуществующему существу и не может быть подчинен такому же порядку природы, что и человек, а что пожелает, (так как) вне природы, только представив, сотворяет и создает целое бытие, и как его создаст, дает ему имя и определяет границы, как он захочет".

[18] Экзарх много раз подчеркивал, что самым высшим творением является человек. Он формулировал: „самое ценное из всего этого — человек" (Шестоднев, с. 152). „. . . человек со своим умом стоит выше всех видимых творений, потому что только человек, среди всего известного и видимого — единственное разумное и рассуждающее существо и он единственный имеет разумную душу. . ." (там же, с. 156).

[19] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3. С., 1973, с. 91.

не становись подобным животным ни словами, ни делами, но сохрани свой образ достойным, благодаря делам своим постарайся стать подобным тому, кто тебя сотворил. . .“[20]

Таким образом дело, а не молитва или самоуглубление, или самоанализ являются исходным началом реализации человека как богоподобного. Но вопрос состоит в том случайна ли фраза в тексте „Шестоднева“ или она представляет собою органичную часть концепции Экзарха, его глубокое убеждение?

Анализ текстов всех шести слов Иоанна Экзарха доказывает вывод, что понятия „дело“ и „действие“ — базисные категории, на которых он строит антропологию, гносеологию и этику. В таком смысле этот взгляд Экзарха представляет собою нетекстуальное совпадение со взглядами Константина Философа, продолжение и логическое развитие концепции деятельности индивида как способа осуществления и главного средства совершенствования. Иоанн обстоятельно аргументирует свое понимание дела и деятельности человека. Прежде всего он указывает, что человек в отличие от животного является образом божества. „Эту особенность он имеет благодаря деятельности, хотя среди большинства людей можно установить, что они не заботятся о себе, без большого разума и обладаемы грехом, и по собственному желанию служат самовластному уму“[21]. Здесь важно отметить обстоятельство, что Экзарх рассматривает деятельность как исконную отличительную черту человека, родовое отличие его природы, независимо, что не все индивиды действуют достаточно разумно. Далее человек уподобляется богу опять же через деятельность и дела. Разумные люди, „которые обладают действием (собственной) своей сущности и по рождению имеют силы, которые никогда не обращаются ко злу. . . Эти силы сохраняют всегда безупречными сущность и природу человека, а также свойства разумной и мыслящей души. Такие люди стремятся совершать различные добрые дела, подтверждая и показывая своими делами свое создание и поднятие до образа и подобия бога“[22].

Естественно, я далек от мысли приписать Иоанну Экзарху только философско-логическую форму изложения проблемы активной сущности субъекта. Его непосредственная цель — внушить читателю мысль, что если человека создал бог, он должен делами и деятельностью достичь образа и подобия своего создателя. Индивид, обладая свободной волей, сам творит свою собственную судьбу, а не предопределен быть носителем только зла и иметь предначертанное поведение. Человек сам избирает свои нравственные принципы и, благодаря делам и добродетелям, морально и умственно самосовершенствуется, потому что люди, „которые совершают добро, (хранят) истину и чистоту и действительно самих себя во всем сохраняют, они не только по образу божьему, но и по подобию возвысились до богов“[23].

Тезис о достижении образа и подобия творца Экзарх дополняет мыслью, что „когда человек совершенствуется, он становится подобен ангелу“[24].

Говоря о достижении образа и подобия бога или о человеке как ангеле, Экзарх достаточно сознает, что это только символ, так как „соответствующий божественной сущности образ не следует понимать как телесный

---

[20] Иоанн Экзарх. Шестоднев. 239 с.
[21] Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 239.
[22] Там же, с. 239.
[23] Там же, с. 240.
[24] Там же, с. 271.

образ, а как божественное свойство"[25]. Принцип по образу и подобию для Экзарха „обозначает господствующую и самовластную природу человека, которая, как мы уже знаем, содержится в разумной и мыслящей душе"[26].

В духе деятельного подхода к жизни, к миру и другим людям Экзарх рассматривает и один из основных принципов христианской морали. „Не стоит успокаивать себя ответом, что нам неизвестно из книг, что является полезным, так как благодаря закону природы нам предоставлена возможность познавать добро. Знаешь ли ты, какое добро должен совершить для своего ближнего? Не то ли, что хочешь, чтобы другие тебе сделали? Знаешь ли, что значит зло? — То, что ты не хотел бы получить от других"[27].

Вывод, что философские концепции Константина-Кирилла Философа и Иоанна Экзарха Болгарского совпадают в главном, действенном отношении к миру, к человеку, и это не является только вопросом о типологическом сходстве. Здесь раскрывается совпадение в главном, что дело и добродетель являются средствами, способом и методом совершенствования человека, а деятельность — формой существования и реализации обладающего свободной волей человека. Церковные теологи, отцы и философы христианской религии единодушны в идее о свободной воле как о черте, присущей человеку, христианину, отсюда и развитая равная возможность права на выбор поведения, жизненного пути и морального совершенствования. Но существуют различные концепции средств, которыми достигается образ и подобие бога, т. е. создания истинно верующего христианина и морального совершенства. Именно в этом многообразии средств и способов и Константин, и Иоанн избирают добродетель, определяют дело и действие основными методами богоуподобления. Активность человека связывается и с определением цели — богоуподобление. В данном случае не идет речь о всеобщей телеологизации, а об определении цели самим индивидом, который имеет право на выбор и обладает свободной волей и который несет ответственность за свои помыслы и действия.

Интересно отметить, что Экзарх специально занимался вопросом структуры и элементов бытия. Продолжая традицию, он считал, что существует четыре основных структурных элемента наличного бытия: земля, воздух, огонь и вода. В ряде мест в Гексамероне Экзарх отмечал, что есть и пятый элемент — этер или эфир. Эти четыре или пять элементов являются основными и создают структуру видимого бытия. Кроме него, есть невидимое, идеальное и несозданное бытие, сверхестественное, вне времени и пространства.

С этой идеалистической позиции И. Экзарх несколько раз в книге подверг критике концепции древнегреческих мыслителей. По поводу структуры бытия, его начала, обращаясь к греческим материалистам, он пишет: „почему ты, Парменид, и ты, Фалес, говорите пустое, а ты, Демокрит, и ты, Диоген, говорите ложь, когда указываете, что воздух, и вода, и огонь были первыми элементами. И когда видите соединения, накопленные и переплетенные . . . вы приписываете этим видимым вещам, противореча самим себе, творческую силу и продолжаете много говорить об этом."[28] В противоположность концепциям древних философов он многократно повтарял идеалистическо-богословскую точку зрения о боге как единственном создателе видимого и невидимого.

---

[25] Там же, с. 271.
[26] Там же, с. 241, а также см.: с. 251.
[27] Там же, с. 205.
[28] Там же, с. 56.

По мнению Экзарха, бог создал все объективно существующее в гармонии и логическом порядке, согласно своей воли. Здесь на теологическую основу Иоанн Экзарх ставит проблему гармонии мира[29]. Но эта гармония не только внешняя, она — гармония системности, состоящей из закономерностей мира в целом и всеобщей его зависимости. В каждом объекте, в каждом явлении он находит реализацию всемирной гармонии и соподчиненности. Интересная идея Экзарха, что существующее создается на основе действующих в самом нем закономерностей, что человек является частью гармоничного целого[30]. Закономерности объективны. Они находятся в основе взаимоотношений между вещами и явлениями. „Этому закону подчинены и дни, и ночи . . . одни от других принимают время и опять безропотно выполняют свой долг . . . солнце, если однажды движется над северными странами, другой раз над южными или посередине неба . . . луна растет и уменьшается, звезды восходят и заходят в определенное время и определяют время для жатвы и сева. . . "[31] Концепция Экзарха о мире как закономерном целом — плодотворна и актуальна. Ее усиливает обстоятельство, что Иоанн Экзарх утверждает идею о непрерывном движении и изменении сотворенного мира, о динамике и трансформации вещей и явлений.

Среди явлений определено специальное место бытию человека. Иоанн Экзарх признает, что, вопреки целому единству бытия, человек качественно отличается от всех тварей животного царства, потому что имеет разумную душу.

Соглашаясь с классификацией Аристотеля в отношении трех видов человеческой жизни (растительный, животный и разумный), Иоанн Экзарх говорит о трех видах души[32] (чувствительная, рассудочная и разумная). Разумная душа присуща только человеку. Она обусловлена. Она принципиально отличает человека от животного, так как человек обладает и свободной волей выбирать и действовать. Душа вечна. Она — наиболее существенная часть мышления. Ум является руководителем и главной силой в познании и действии человека. Он как царь на суверенном троне и, как сознание, быстро воспринимает вещи, которые видит и чувствует. Ум различает природу каждой вещи и оценивает, что является добром, а что — злом. Наиболее близок уму и сознанию разум. Они братья, части разумной души, много близки, но различны. Разум — более интеллектуальная сила, чем душа, он находит истину для души. Человек познает душу умом и разумом. Чтобы действовать, человеческое сознание нуждается в материале чувств и на чувственном материале сознание, т. е. ум и разум делают заключения и создают новое знание. Знания зависят от данных чувств. Здесь не будем углубляться в подробности общей теории познания Экзарха, которая представляет интерес, но достаточно трудная, со сложным понятийно-категориальным аппаратом. Она позитивно относится к теории Платона, а по определенным вопросам близка идеям Аристотеля о познании.

---

[29] Там же, с. 219.

[30] Вопос о законах и закономерности Экзарх решает двупланово. Существует высший закон, исходящий от бога. „Сначала был дан номос, т. е. закон, чтобы свидетельствовать для законодателя" (Там же, с .219.). На этой основе в целом реальном бытии существуют законы и закономерности, которые реальны и объективны. Они не зависят от человека. Наличное бытие во всей своей многообразности закономерно и причинно обусловленно.

[31] Там же, с. 184. Аргументируя свои взгляды, Экзарх добавляет: „Законы остаются незыблимыми."

[32] По мнению Экзарха, душа — часть божественного духа. По своей природе душа „является разумной сущностью и находится выше любой плотской грубости" (с. 256), „. . . душа человека по природе — разумное и мыслящее бытие" (с. 237), душа „без плоти, имеет власть, разум и мысль" (с. 237).

Эпистемология Иоанна Экзарха генерально разграничивает две степени познания — в конечном счете происходит познание вещей, природы и человека.

Существенным моментом в гносеологии Экзарха является стремление увязать знание с моралью и нравственным совершенством человека, который для Экзарха представляет микрокосмос.

„Посредством разума, — подчеркивает он, — человек сочетается с естествами, которые без плоти, их можно постигнуть только умом — если мыслить, понимать и рассуждать о каждой вещи, стремиться к добродетелям и любить благочестие, которое является вершиной добродетелей. Благодаря этому человек представляет собою один малый мир."[33]

Человек как малый мир аналогичен по своей сложности и богатству макрокосмосу. Здесь выражается яркий гуманистический мотив, потому что человек определяется как богатая в своей сущности реальность, ему придается большое самостоятельное значение при расширении внутреннего мира и моральном совершенстве. На основе этого гносеологическая и этическая системы Экзарха становятся критериями и измерениями для средневековой философской антропологии и этики в славянской культуре.

Вполне естественно, что Иоанн Экзарх, кроме теологических и философских вопросов, рассматривает ряд социальных, этических и других проблем, представляющих специальный интерес для его исследователей[34].

Центральное место, которое Иоанн Экзарх занимает среди мыслителей и деятелей Преславской школы в Болгарии X в., подтверждается значительным интересом к его делу, который проявляют видные болгарские и иностранные ученые в течение последних 150 лет. Этот интерес усилился после Второй мировой войны.

Следует отметить большую роль и заслугу в исследовании „Шестоднева" Иоанна Экзарха Болгарского немецкого слависта Эйцетмюллера, который издал „Шестоднев" в четырех томах (1958—1971) — Das Hexaemeron des Exarchen Johannes.

Хочу особо подчеркнуть мнение и оценку, которую видный русский и советский славист акад. Д. Лихачев дал роли Иоанна Экзарха Болгарского в староболгарской культуре и, отсюда, для общеславянской цивилизации.

„. . . Широта и открытый характер староболгарской культуры способствуют ее восприятию в других славянских странах. Староболгарская культура легла в основу культуры других православных славянских и некоторых неславянских стран. В этом состоит ее огромное общеславянское и общеевропейское значение."[35]

Приведу и его крайне содержательное заключение в отношении „Шестоднева": „Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского — это одна из самых поэтических книг в мире. И что от того, что эта гигантская книга (книга гигантов) родилась из другой не менее гигантской книги — „Шестоднева" Василия Великого. Никто не стыдится того, что является преемником. . . и оба великие."[36]

Это дает мне моральное и фактическое основание закончить утверждением, что „Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского был настольной философской книгой для православного славянского мира в течение всего средневековья.

---

[33] Иоанн Экзарх. Шестоднев.

[34] В Пятом слове Иоанн Экзарх в социальном плане рассматривает по меньшей мере две проблемы: 1) о соотношении между человеческим и животным сообществами и 2) о примере животных для человека (211—215).

[35] Д. С. Лихачев. Големият свят на руската литература. С., 1976, с. 530.

[36] Там же, с. 533.

СЛОВАТА НА ЙОАН ЕКЗАРХ БЪЛГАРСКИ

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

В свое неотдавнашно интервю акад. Петър Динеков споменава, че една все още неизпълнена задача в многостранния му и богат творчески път е написването на монография за Йоан Екзарх (сп. „Септември", 1989, № 8, с. 170). Справедливостта изисква да кажем, че това е изобщо неизпълнена задача на нашата литературоведска медиевистика. Въпреки засиления интерес и значителните постижения в изследването и издаването на Йоан-Екзарховото творчество през последните 15—20 години цялостният облик на този бележит строител на България от епохата на Златния век остава в много отношения недоизяснен. И ако все пак днес представата ни за значимите му философско-богословски трудове „Богословие" („Небеса") и „Шестоднев" е значително по-пълна, то ораторското му творчество все още остава някак си на втори план, неиздадено изцяло и неизследвано във всички свои аспекти. Поради това в следващите редове предлагам един скромен принос към тази тема.

Въпросът за обема на ораторското творчество на Йоан Екзарх все още не е задоволително решен. След К. Калайдович, който признава за сигурно Екзархово само словото за Възнесение, открито и публикувано от него (*Калайдович* 1824, с. 82 и приложение IX), свой принос дават редица изследователи и така броят на приписваните на Йоан Екзарх празнични слова достига дванадесет. Пълен преглед им прави *Д. Иванова-Мирчева* (1971, 11—18), но тъй като междувременно се появиха нови издания и изследвания, не е излишно да го актуализираме.

1. **Слово за Възнесение** (Вссѣлнтѣ сѧ нєбєса...) от „Йоан презвитер, екзарх български". Пълното съвпадане на авторското означение в наслова с това в „Богословие" дава основание на Калайдович да приеме словото за Екзархово и да го публикува по препис от 1535 г. По-късно *О.М. Бодянски* (1848) го издава по препис от XV в., а *А. Попов* (1879) публикува най-стария и най-добре запазен припис в Успенския сборник. *Д. Фрайданк* (1975) и *М. Капалдо* (1979, с. 9) посочват два гръцки извора, по които Йоан Екзарх е компилирал — заемките обхващат 95% от славото. *Капалдо* (1982_2) го подлага и на обстоен композиционен анализ, като посочва и наличието на разширена редакция в Михановичевия хомилиар.

2. **Похвала за Йоан Богослов** (Пакы намъ прнндє .) от „Йоан екзарх български". Открита от *Й. Юфу* (1960) в Германовия сборник от 1359 г., тя е публикувана и подробно проучена от *Д. Иванова-Мирчева* (1971, 115—200 + фотокопия). *Х. Кайперт* (1974) и *Ф. Томсън* (1984, докладът е четен през 1979 г. в Шумен) установяват два гръцки източника

от които — според съпоставките на *Капалдо* (1979) — Йоан Екзарх е заимствувал 75% от текста.

3. **Слово за Сретение** (Свѣтъ праведникомъ присно...) от „Йоан презвитер екзарх". *П. Илиевски* (1956), който открива и публикува словото по фрагментарен препис, подкрепя чрез сравнителен анализ атрибуцията му. По-късно *Кл. Иванова* (1973 и 1979) намира и публикува два пълни преписа, вторият в Ягичевия Златоуст от XIII в. Пълен препис от 1626 г. обнародва *М. Матеич* (1981). *М. Капалдо* (1979) посочва, че 74% от текста на словото са превод от слово на Кирил Александрийски.

4. **Слово за Рождество Христово** (Христоу праведномоу слъньцю...) от „Йоан екзарх". Открито и публикувано по препис от 1542 г. от *Н. Петров* (1889), малко по-късно то е издадено по два други преписа от *П. Сырку* (1896). *М. Капалдо* (1984) установява два гръцки извора на словото, от които са заети общо 86% от текста, както и наличието на две негови редакции.

5. **Слово за Преображение** (Богъ человѣка пръваго сътвори...) от „Йоан презвитер". *Калайдович* (1824, с. 83) познава това слово, но само въз основа на означения автор не смее да го отдаде на Йоан Екзарх. Като Екзархово го публикува *Бодянски* (*1848*), а *Д. Иванова-Мирчева* (1971) го издава по Германовия сборник от 1359 г. с разночетения и подробно изследване. *П. Олтяну* (1967), *Д. Иванова-Мирчева* (1971, 52—58) и *М. Капалдо* (1979) посочват гръцките източници, от които са заети 83% от текста. *Кл. Иванова* (1978) публикува най-стария препис на словото в Михановичевия хомилиар и установява наличието на разширена руска версия от XIV в.

6. **Слово за Богоявление** (Богъ господь свѣтъ великын... или Христь господь...) от „Йоан презвитер". Пръв му обръща внимание *Н. Петров* (1889), а го публикува *Е. Петухов* (1904) по препис от XVII в. Ново издание, в основата на което е положен преписът в Ягичевия Златоуст от XIII в., направи *М. Капалдо* (1982$_1$, 26—39), който в друга публикация (1983) подробно анализира компилаторското изкуство и преводаческата техника в това слово. Още Петухов сочи, че в текста има доста заемки от слово на същата тема от Прокъл Константинополски. Капалдо добавя още три източника — като цяло заетите пасажи обхващат 90% от текста.

7. **Слово за Пасха** по Евангелието от Йоан 20, 10—11 (Отъндоста пакы къ себѣ ученика...) от „Йоан презвитер". В един от преписите авторът е назован „Йоан епископ български" — *Е. Георгиев* (1962, с. 264) допуска, че някой преписвач е заменил „екзарх" с „епископ". Познато още на *Калайдович* (1824, с. 83), който не се решава да го приеме за Екзархово, словото не е публикувано и не е проучвано. Издаването и изследването му са една от неотложните задачи на палеославистиката.

8. **Второ слово за Рождество Христово** (Исоусоу рождьшоу сѧ...) от „Йоан презвитер". Публикувано от *А. Яцимирски* (1906), който не го свързва с творчеството на Йоан Екзарх, то е отнесено от *Е. Георгиев* (1962, 262—263) към сигурните Екзархови слова. Не му е правен изворо-ведско-текстологичен анализ.

9. **Похвала за Въздвижение на кръста Господен** (Дьньсь братие веселоумемсѧ...), анонимна. Обнародвана от *А. Соболевски* (1903) като възможно произведение на Климент Охридски. Въз основа на подробен съпоставителен анализ *Б. Конески* (1957) го отнася към творчеството на Йоан Екзарх — с тази постановка се съгласява и *Д. Иванова-Мирчева* (1971, с. 18).

БАН
Институт

Тако бо воздастъ бгъ месть, повелѣнїе его престѹпающимъ. емѹ же слава, нынѣ и прнw и ѡw вѣки вѣкwмъ.

Не разполагаме с първоначалния превод на Римския патерик — в издадената т. нар. трета версия началото на интересуващия ни текст е следното: Іоанна велелѣпнѣйшаго нже въ градѣ семь бывшаго епарха (*Биркфелнер* 1979, II, 76—77). Но така, както разказът е предаден в Пролога, правят впечатление някои промени в началото, противопоставящи текста му едновременно и на латинския оригинал, и на гръцкия превод (с тях принципно съвпада и издаденият от Биркфелнер текст). Ето двете начала според PL, 413—414:

CAPUT LII

De Valeriani particii sepultura.

Joannes quoque vir magnificus, in hac urbe locum praefectorum servans, cujus gravitatis atque veritatis sit novimus: qui mihi testatus est Valerianum patricium in civitate quae Brixa dicitur fuisse defunctum. ...

ΚΕΦΑΛ. ΝΔ'

Περὶ τῆς ταφῆς Βαλεριανοῦ πατρικίου.

Ἰωάννην τὸν μεγαλοπρεπέστατον ἐν ταύτῃ τῇ πόλει γενόμενον ἔπαρχον ποίας ἀληθείας ἀνὴρ ὑπῆρχε, πάντες γινώσκομεν. Οὗτος μοι τοίνυν διηγεῖτο, ὅτι ὁ Βαλεριανὸς ὁ πατρίκιος, ἐν τῇ πόλει τῇ λεγομένῃ Βρίξα γενόμενος, συνέβη αὐτὸν ἐκεῖσε τελευτῆσαι. ...

Като оставим настрана иначе небезинтересния въпрос, как и защо гр. Брикса (Бриксиа, гръцки вариант Врикса, епископски център във Венецианския архиепископат) е станал в нашия текст Византион, най-съществената разлика е в определянето на длъжността на Йоан, от чието име се разказва случката. В латинския текст той е „наместник на префекта на този град" (на Рим), а в гръцкия — „епарх" (управител) на града. В славянския превод четем соущнѧ в Рнмѣ цркве ексарха. Според *А. Соболевски* (1904, с. 2) „перевод Римского патерика сделан, несомненно, с греческого перевода латинского подлинника". При това положение е логично да се допусне, че преводачът погрешно е предал „епарх" с „екзарх". Но дали наистина погрешно? И защо „на Римската църква", а не на града, както е и в латинския, и в гръцкия текст?

Сред многобройните конкретни значения на титлата „екзарх" (срв. *Куев* 1964) фигурира и това на заместник, наместник на светски или църковен управител. В този смисъл превеждането на „наместник на префекта" с „екзарх" е по-точно, отколкото „епарх" (= титулярен управител). Разбира се, не е изключено неточността да е в обнародвания гръцки текст и в първоначалния гръцки превод да е стояло „екзарх", а не „епарх". Но при всяко положение добавката „на Римската църква" съответствува на представата за екзарха като църковно лице, като наместник на църковния глава. Най-вероятно именно такава е била длъжността на Йоан Екзарх (църковно-юридически наставник на княжеството, наместник на архиепископа). В практиката на славянските православни църкви тази длъжност не се среща по-късно през Средновековието, появява се отново едва през XIX в. С други думи, съчетанието соущнѧ в Рнмѣ цркве ексарха, бидейки разширен, поясняващ превод, отразява една представа за длъжността на екзарха,

която според наличните исторически свидетелства отговаря единствено на времето от края на IX и началото на X в. в България и може да бъде породена единствено от реалната църковно-административна длъжност на Йоан Екзарх Български.

И така, нямайки нищо общо с оригиналното творчество на Йоан Екзарх, разглежданият текст показва пряка връзка с битувалата през IX—X в. представа за неговата длъжност. Ако текстът се среща в този си вид и в Римския патерик, то това безусловно има отношение към въпроса за времето и мястото на превеждането му. Според *Св. Николова* (1980, 20—21) „със сигурност обаче може да се твърди, че Синайският, Скитският и Римският патерик са преведени на старобългарски език в Моравия или България". В светлината на отразената в нашия текст представа за длъжността на екзарх аз съм склонен да изключа варианта Моравия и да приема като най-вероятна появата на превода в България в епохата на Симеон и Йоан Екзарх, т. е. през Златния век. Дали преводът е дело на Екзарховата школа или на други негови съвременници, това вече е въпрос, който се нуждае от подробно проучване. Във всеки случай може би не са за пренебрегване смътните податки на някои ръкописи за Йоан-Екзархово участие (или поне отношение) в преводи на патерични текстове. Пък и като „черковен строител на българската земя" (според презвитер Йоан), т. е. като екзарх, в чиито функции е влизал и надзорът над манастирския живот, Йоан Екзарх би трябвало да има пряко отношение към превеждането на назидателна литература за монасите. Но това са вече други въпроси, излизащи извън темата за словата на Йоан Екзарх, поради което другаде трябва да им се търси отговор, ѧ нынѣ нѣстъ врѣмѧ.

ЛИТЕРАТУРА:

Ангелов 1967 — Ангелов, Б. Ст. Презвитер Йоан. — В: Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2. С., 1967, 106—138.

Биркфелнер 1979 — Birkfelner, G. Das Römische Patericon. Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen mit einer Textedition. T. I—II. Wien, 1979 (Schriften der Balkankommission Linguistische Abteilung, XXVII).

Бодянски 1848 — Бодянский, О. М. Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике Н. И. Царского. М., 1848 (Чтения ОИДР, 1848, № 7).

Георгиев 1962 — Георгиев, Е. Йоан Екзарх Български. — В: Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, 202—270.

Голубински 1980 — Голубинский Е. История русской церкви. 1. М., 1880.

Евтимий 1847 — Оглавление Четьих миней всероссийского митрополита Макария . . . , составленное справщиком, монахом Евфимием. М., 1847.

Иванова 1973 — Иванова, Кл. Пълен текст на словото за Сретение от Йоан Екзарх. — Изв. Инст. бълг. език, 20, 1973, 239—262.

Иванова 1978 — Иванова, Кл. Словото за Преображение от Йоан Екзарх (Текстологични бележки). — Старобългарска литература, 4, 1978, 55—73.

Иванова 1979 — Иванова, Кл. Неизвестен препис на Екзархово слово в състава на Ягичевия Златоуст. — В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев. С., 1979, 182—196.

Илиевски 1956 — Илиевски, П. Две слова на Климент Охридски и едно на Јован Егзарх во еден ракописен зборник од XV век. — Македонски јазик, 7, 1956, № 1, 73—98.

Кайперт 1974 — Keipert, H. Ein neues Werk Johannes des Exarchen? — Zeitschrft für slavische Philologie, 37, 1974, 356—370.

Калайдович 1824 — Калайдович, К. Иоанн, екзарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824.

Капалдо 1979 — Capaldo, M. Jean l'Exarque en tant que compilateur et traducteur. — Polata knigopisnaja, 3, 1979, 1—21.

Капалдо 1982_1 — Capaldo, M. Pour l'édition des sermons attribués à Jean l'Exarque. — Linguistique balkanique, 25, 1982, No 1, 19—39.

Капалдо 1982_2 — Capaldo, M. Composizione dell'omelia „Veselite se nebesa". — In: Relazioni storiche e culturali fra l'Italia e la Bulgaria. Napoli, 1982, 11—128.

Капалдо 1983 — Capaldo, M. Art compilatoire et technique de traduction dans l'oméie de Jean le Prêtre sur le Baptême du Seigneure. — Polata knigopisnaja, 8, 1983, 2—14.

Капалдо 1984 — Capaldo, M. La source principale du Sermon sur la Nativite atribue a Jean l'Exarque. — Polata knigopisnaja, 9, 1984, 3—29.

Конески 1957 — Конески, Б. Словата на Јоана Егзарха. — Македонски јазик, 8, 1957, № 1, 13—25.

Куев 1964 — Куев, К. Към въпроса за титлата „екзарх" в старобългарската литература. — Изв. Инст. ист., 14—15, 1964, 325—345.

Матеич 1981 — Матеич, М. Хилендарски препис на „Слово за Сретение" от Йоан Екзарх. — Старобългарска литература, № 9, 1981, 82—97.

Мирчева 1968 — Иванова-Мирчева, Д. За произхода на една анонимна хомилия в старата българска литература. — В: Славистичен сборник. С., 1968, 85—99.

Мирчева 1971 — Иванова-Мирчева, Д. Йоан Екзарх Български. Слова. Т. 1. С., 1971.

Николова 1980 — Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980.

Олтяну 1967 — Olteanu, P. Contributi la studiul literaturii omiletice în vechile literaturi bulgară şi română. I. Omilie lui Joan Exarhul şi izvoarele lor bizantine. — Romano Slavica, 14, Linguistica. Bucureşti, 1967, 306—358.

Patr. lat. 77 — Patrologiae Cursus Completus, series latinae. Tomus LXXVII. Sancti Gregorii Magni, tomus tertius. Parisiis, 1849.

Петров 1875 — Петров, Н. О происхождении и составе славянорусского печатного Пролога (иноземные источники). Киев, 1875.

Петров 1889 — Петров, Н. Слово Иоанна Экзарха болгарского на Рождество (новооткрытый памятник древнеболгарской письменности). — Труды Киевской духовной академии, 13, 1889, № 10, 293—302.

Петухов 1904 — Петухов, Е. Материалы и заметки по истории древней русской письменности. — Изв. ОРЯС, 9, 1904, № 4, 141—172.

Попов 1979 — Попов, А. Библиографические материалы, 1. — Чтения ОИДР. М., 1879.

Соболевски 1903 — Соболевский, А. Из области древней церковнославянской проповеди. — Изв. ОРЯС, 8, 1903, № 4, 59—71.

Соболевски 1904 — Соболевский, А. Римский патерик в древнем церковно-славянском переводе. — В: Изборник Киевский. Т. 25. Посвященный Т. Д. Флоринскому. Киев, 1904.

Сырку 1896 — Сырку, П. А. Рукописные проложные отрывки в собрании Шафарика. — Изв. ОРЯС, 1, 1896, № 1, 81—92; № 2, 258—265 (същото в Сборник ОРЯС, 64,3. 1899).

Томсън 1984 — Thomson, F. The Eulogy of St. John the Divine attributed to John the Exarch of Bulgaria. — Slavica Gandensia, 11, 1984, 129—158.

Филарет 1859 — Обзор русской духовной литературы. 862—1720. Сочинение Филарета, архиепископа Харьковского. Харьков, 1859 (2 изд. СПб., 1884).

Фрайданк 1975 — Freydank, D. Die Himmelfahrtshomilie „Veselite se nebesa" des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen. — Zeitschrift für Slavistik, No 20, 1975, 382—390.

Юфу 1960 — Jufu, J. Sbornicul lui Gherman (1359). — Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romîne, 12, 1960, No 2, 253—279.

Яцимирски 1906 — Яцимирский, А. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII в. 1906 (Памятники древней письменности и искусства, 162).

ЗА ТВОРЧЕСТВОТО НА ПЕТЪР ЧЕРНОРИЗЕЦ

РУМЯНА ПАВЛОВА

Името на Петър Черноризец като автор на поучителни слова вече влезе в славистичната наука. Разпространението на Петровите съчинения[1] в славянската писменост, текстологичните им особености, техният език говорят, че те са били написани рано, вероятно през X в. Благодарение на старобългарската литература словата са намерили прием и развитие в други писменост.

В тази работа бих искала да подчертая някои особености в съдържанието чрез косвени данни за хронологията на словата.

Поучителните слова на Петър Черноризец със своето съдържание, с горещата си проповед, със съвсем достъпните обяснения на елементарни изисквания и правила за християнско благочестие, със своята емоционалност и художествени качества хармонират на онова общо, което е изтъквано неведнъж за старобългарската литература от най-ранния период. Тематиката на словата, както това изисква и техният жанр, се подчинява на основни положения, които изработват правилата за отношенията между човека и Бога, между човека и обществото или между самите човеци. Тази обща философска основа се попълва у Петър Черноризец с въвеждане на светите тайнства, с разяснения на сътворението, на поста и божиите празници и най-вече с пространно и богато тълкуване на божиите заповеди. Но в обясненията на автора има някои предпочитания и акценти, които явно не са случайни и които носят някаква, макар и косвена, хронологическа информация.

Като очертава някои въпроси около Преславската книжовна школа, П. Динеков се спира на една интересна нейна особеност — „конфликтността", постоянното противопоставяне[2]. Едно от тези типични противопоставяния е „езичество—християнство". За Петър Черноризец противопоставянето изобщо е основен похват при изграждане на творбите му. Но ако вземем съотношението езичество—християнство, трябва да кажем, че в словата откриваме пасажи или фрази, които насочват към време, когато езическите вярвания са съществували в съзнанието и поведението на хората, а традициите на християнството още не са били утвърдени. Антиезическата линия е най-ярко изразена в Слово за поста (СП), което отдавна е включено от учените в корпуса на текстовете, представящи борбата с езичеството. През

[1] За запазилите се съчинения на Петър Черноризец в славянската писменост вж. Р. Павлова. За творбите на Петър Черноризец в славянската писменост. — Език и литература, 1988, № 1, 38—43.

[2] П. Динеков. Някои въпроси около Преславската книжовна школа. — В: По следите на българската литература и наука. С., 1988, с. 65.

последните години се появиха нови изследвания за езичеството на славяни[3] и прабългари[4]. Интересна е методологията за разглеждане на езическите представи и вярвания като система с определени равнища.

В словата на Петър Черноризец страстно се насажда християнската религия с нейните норми. Вижда се обаче, че това все още е било трудно, тъй като езичеството не изчезва едновременно с приемането на християнството. Самият автор констатира, че хората не се боят и не треперят от Бога, престъпват заповедите му и не слушат светите отци поради предишното си „проклятство" — по первому своемоу проклатьству — т. е. езичество (СП), и не се уповават на правдата, и то не от друго, а от неверие — невѣрьствиемь — Слово за съпротивлението (ССВ). Обобщеното назоваване на „невярството" е попълнено по-нататък чрез изреждане на определени явления от религиозно-езическата система: идолослужение, магьосничество, водни моления (при река и кладенец), „бесовски" песни и игри, носене на амулети. Например: чародѣйство наоуз ношенне коцюны идолослоуженне моленна колодазнаа и рѣунаа пѣнн бѣсовьскна плясанна боубнн сопѣлн кознцн нграннa бѣсов'скаа (СП сборник, сигнатура: Ф. 113 № 541, л. 268). В Слово за Великия пост и за Петровия, и за Филиповия (СПВФ) са добавени още волхованье и рѫсалыа (вж. сб. Тр. 11, л. 101 в). Всички тези явления авторът отрича като много пагубни, ненавиждани от Бога и проклети от светците. Ясно е обаче, че те са били още съвсем живи — борят се срещу нещо, което съществува.

Знае се, че езическите убеждения живеят не само в първите векове от разпространяването на християнството. Някои от тях, особено свързаните с одухотворяване на природни явления, с вярата в духове, митически същества и магически сили, остават устойчиви и при утвърденото християнство и сега се откриват във фолклора, в народната обредност и обичаи. Но докато това са обикновени вярвания, останали от една разрушена езическа система, у Петър тази система се вижда много по-добре и по-цялостно. Тя се попълва или чрез пряко посочените от автора явления, характерни за различните й равнища, като естествено срещу тях Петър се бори, или чрез насочеността на християнските му тълкувания.

Езическите богове се определят като нещо най-висше в религиозната система на прабългари и славяни[5]. Християнството... „първоначално разрушава висшите равнища на религиозните системи... — пантеоните"[6]. Макар че на мястото на старите богове е поставян християнският Бог, по времето, когато Петър пише творбите си, все още е съществувала почитта към идолите на боговете (вж. примера по-горе). Знае се, че един от атрибутите на върховния славянски бог Перун е планината, високото място[7]. Петър използува този символ, но вече в християнското му старозаветно тълкуване, като отъждествява планината с божиите заповеди и затова трябва да се изкачим на планината, за да се спасим. Петър се стреми да разбие вярванията в старите богове, явно все още съществуващи по това време, щом говори за идолослужение. Авторът утвърждава новия християнски Бог. Той вероятно е имал вътрешното убеждение, че новото се приема и става

[3] А. Рыбаков: 1. Язычество древних славян. М., 1981; 2. Язычество древней Руси. М., 1987; А. Гейпзор. Митология на славяните (Превод от полски). С., 1986.

[4] А. Стойнев: 1. Светогледът на прабългарите. С., 1985; 2. Българските славяни. Митология и религия (Светогледен анализ). С., 1988.

[5] Вж. цитираните книги на А. Стойнев.

[6] А. Стойнев. Българските славяни..., с. 131.

[7] Пак там, с. 38.

близко, ако преди всичко се покаже доброто, хубавото у него. Затова Бог в словата на Петър Черноризец е светлина и всемогъщ творец на всичко, той е правда и велика любов. Бог е милостивият наш спасител, който ни е дал покаянието и който дава всичко добро, милва, помага, избавя от всякакво зло. Наказващата функция на Бога е дадена приглушено, без силно страхово въздействие. Само в „Поучение за душевното спасение" (ПСД) тази тема е засегната по-осезаемо чрез използуване на библейския шаблон; наказващият Бог отлъчва майки от дъщери, бащи от синове, мъже от жени, както козлетата от агнетата. А в СП се говори, че ще дойде страшният ден, когато за всеки човек ще има съд, но на този съд според текста на Петър Бог не се явява. В словата Бог не е някакъв ужасен съдия. От него трябва да се боим и да го слушаме не толкова заради наказващата му функция, а защото ни е създал: како было братне и сестры отцн и матерн не боатн са его нлн не трепетатн его и не боатн са нлн не творнтн вола его а то ны сътворнлъ есть (СП).

Точно по тази причина цялата природа го слуша и стонть въ его оуставѣ.

У Петър Бог преди всичко обича, прощава, спасява. Тази интерпретация вероятно подсказва и душевността на самия автор.

Култът към прадедите и рода е господствувал в езическото мислене и на прабългари, и на славяни и несъмнено е заемал важно място в тяхната религиозна система. Затова не е случайно, че Петър Черноризец реагира на това вярване, като специално обяснява, че прадедите — това е християнският Бог: ѥазъ твон бгъ ѥже твон цр̃ъ ѥже твон прадѣдъ ѥже твон дѣдъ ѥже твон о̃ць ѥже твое плема (СП). От СП става ясно, че вече християнският Бог символизира прадедите, но че почитта към тази му функция все още не е била утвърдена, поради което авторът се възмущава и за да засили въздействието, задава от името на самия Бог риторични въпроси: аще лн ма творншн прадѣдамъ нлн дѣдамъ себѣ то уемѹ ма не утешн ѥко добрїн внѹцн прадѣды и дѣды утатъ аще лн ма о̃цемь собѣ то уемѹ не творншн волн моен ѥкоже добрїн сн̃ве о̃цмъ творатъ, аще лн ма творншн блнскомъ себѣ нлн братомъ то уемоу ма не утешн ѥкоже добрїн блнзоцн блнзокы своа утатъ нлн братїю.

Характерни за митологичното мислене са одушевяването и обожествяването на природата — небе, слънце, луна, звезди, земя, езера, реки, дървета, растения, животни. С това са били свързани многобройни вярвания и обреди, част от които са се запазили и до днес, особено в християнския бит. На езическата представа за одушевяване и обожествяване на природата Петър Черноризец противопоставя християнското обяснение за сътворението на света. На него той отделя подчертано място, особено в СП. Авторът обяснява съвсем достъпно, че Бог ни е създал. Вземайки земя, е сътворил тялото ни, и не само тялото, но и душа ни е вдъхнал и ни е оживил. И е сътворил всичко видимо и невидимо, и небето, и земята. Направил всички ангели, архангели, херувими и серафими и господните престоли; слънцето, луната и звездите, морето, езерата, реките и изворите, и всички планини и хълмове, и вятъра, и снега, и добитъка, зверовете и птиците, гадинките и всяко земно дърво. На тази тема авторът посвещава и друг пасаж, като изрежда онези пунктове от сътворението, които за езичеството са били основа на т. нар. демонология. Това едва ли е случайно, защото на това място авторовата мисъл е била насочена към опровергаване на езическите вярвания, между които са били одушевяването и обожествяването на при-

родата. Петър е трябвало да докаже, че всичко е дело на християнския Бог. Затова вероятно е използувано и 1 лице на аористните глагълни форми: ѩзъ тебе дѣлѧ свѣ сътворихъ, и нбса распростро, землю на водѣ утвердихъ, море гор'стью налыихъ, и пескомь wградихъ, тебѣ рѣ езера, рекы источникы сътворихъ тебѣ рѣ слнце, и звѣзды оукрасн тебѣ рѣ всѧко древо насадихъ, и прорастихъ травоу, тобѣ wгнь сотворн, дождъ поусти и снѣгы...

Вместо езическите вярвания в магическата сила на природните явления и убеждението, че те могат да помагат или да носят зло, авторът обяснява, че всичко това се движи по божия закон и има цел — да служи на човека: земята дава плодовете си на всяко земно „дихание"; слънцето работи за човеците; луната и звездите нощем дават светлина на всички хора; морето, езерата и реките „носят" корабите и лодките, напояват, хранят ни с риба и ни мият; огънят грее, пече, вари. В случая авторът е избрал за християнските си внушения едни от най-сакралните за езичеството природни обекти. И докато тук той оспорва езическото чрез християнското тълкуване и утвърждаване, по-нататък в СП моленията и игрите при вода, гаданията и всякакво „чародейство" открито се назовават, както и обявяват за пагубни и проклети.

Знае се, че българските славяни са изгаряли своите мъртви. Когато Петър Черноризец е писал своите съчинения, трупоизгарянето още е съществувало, щом като той специално учи, че мъртвите трябва да се погребват — мр҃твы погрѣбенье. Този факт е важен, тъй като трупоизгарянето и идолите изчезват като явления твърде рано. Обстоятелството, че по времето на Петър те все още съществуват, подсказва една ранна хронология.

В религиозната езическа система на българските славяни, както справедливо се подчертава от изследвачите[8], са влизали и морално-етични понятия, свързани с реални социални норми и групирани около разбирането за *правда* и *неправда*. Правдата и неправдата, както се смята, са имали сетивен и антропоморфен образ[9]. Вероятно не е случайно, че Петър Черноризец специално се спира на понятията „правда" и „неправда", като най-добре това е разработено в ССВ. Текстът за „правдата" и „неправдата" в ССВ има относителна самостоятелност, поради което е било лесно да бъде изваден, след което краткото слово, разпространило се като отделно съчинение в славянската писменост, е получило наслов „Слово о правдѣ и неправдѣ".

Интересно е, че Петър Черноризец не толкова свързва „правдата" и „неправдата" с определени понятия, колкото ги представя като нещо персонифицирано. Неправдата, както всичко живо, има сила, тя се движи, влиза в сърцата, засилва се. Както живите същества, тя може да се засрами, да изчезне, да загине и т. н. Правдата в обществото обикновено е немощна, тя изнемогва, на нея трябва да се помага. Ясно е, че неправдата символизира всичко лошо, което в други случаи се свързва с дявола, със сатанинското. Петър Черноризец обаче тук не споменава дявола. За него не сатанинското начало е създател на злото, на неправдата, а самите човеци: чл҃вцн же створнша неправдѹ. Авторът си има и обяснение — при-

[8] Вж. А. Стойнев. Българските славяни... (там и библиография по въпроса).
[9] Пак там, с. 60.

чината е лошият ум на човека: въста ѡ непрѣзнѣнаго оума неправда. Най-напред у хората е сътворена правдата: Первое створена бы въ оулицѣ правда. (Петър не обяснява от кого е сътворена, макар че висшият й произход се подразбира.) Но неправдата, след като влиза в човеците, започва да се бори с правдата и я изгонва. Тогава правдата отсъжда да бъде според волята на човека. Като следствие от това започва да тържествува лошото над доброто: въста бо на дѣство блоудъ и погоубн дѣство, въста скверна на оутѣ и лютость на кротость и на тнхость и въста несытость на постъ и пьянъство на трезвость и ненависть на любовь, въста обида на смотрѣнье и разбонство на братолюбье, въста скупость на щедроты и немлть на млть, въста безаконье на съхранънне закона и на вса злаа дѣлеса. въсташа на праведнаа дѣлеса.

В двубоя „правда — неправда“ неправдата е по-силна и само призоваването на Бог може да помогне за нашето спасение. Със своята антиезическа насоченост творчеството на Петър Черноризец не е някакво изключение от общата картина в ранната старобългарска писменост. В нея темата за борба с езичеството е застъпена както в преводните, така и в оригиналните текстове. Това може да бъде подкрепено с многобройни примери, от които привеждам само няколко. В Синайския евхологий страстно се отричат, както и у Петър, плсанне нгрн зълы (68а, 25), чародѣанне, враженне (68б, 1), в Симеоновия сборник категорично се отхвърлят кумирите в тристранното им вертикално измерение: и рече гь къ мwисн да не боудеть тн бъ нн҃ѣхъ, развѣ мене .в. да не створнш себѣ коумира нн всакого подобна. нлнкоже на небесн горѣ. нлнкоже на земли долѣ. и нлнкоже въ водахъ подъ землж. да не поклонншн сѧ тѣмъ нн да послоужншн нмъ (л. 251б в Светославовия препис от 1073 г.)[10].

Климент Охридски, който за Петър Черноризец е бил образец, в поучителните си съчинения призовава да се отречем от езичеството, което той нарича стари нрави и обичаи — старыа нравы и обыѧаа отвьргоуще (Похвално слово за Възкресение Лазарово), или „първи обичаи“ — а не възвращающе сѧ на пьрвыа wбыѧаа (Поуч. за Пасха). У Петър Черноризец е употребено близкото съчетание: по первомѹ своемѹ проклатьствѣ. Близки лексикално и с използуване на внушение от името на самия Бог (аористните форми са в 1 лице ед. ч.) са и пасажите за сътворението у Петър Черноризец и у Климент в Похвално слово за пророк Захарий: тебе радн земьлю основахъ тебе радн рѣкы нз бѣздн потоунхъ тебе ра все ѡ несущнѧ в сущее створнхъ тебе радн слнце мцъ створнхъ (Кл. Охр. Т. 1, с. 184).

В списъка на сатанинските дела Климент Охридски внася: ндоложьртвня ... пѣн бѣсовьскыхъ плсання ... въльшевня ... (Поучение за апостол или мъченик). Тук Климент по похват се приближава към ап. Павел, който също заклеймява служба коумирамъ и влъшьба (Гал. 5: 19—21). В СП списъкът е по-богат и по-конкретен (вж. по-горе). Като сатанинско

[10] Вж. Изход, 20 : 4.

се определя подобно поведение и от Презвитер Козма: тако бо суть христїане, аще съ гѹслѣми и плесканиемъ и пѣснѣми бѣсовьскыми[11] вино пьють и срамами и сими' и всякомѹ оученью сотонинѹ вѣрѹють. В Беседата си Козма неведнъж гневно отрича езическите кумири[12], направени от камък и дърво, които преди са стояли на високи места и заради които жерѣхѹ бѣсѡмъ 'улцѣ закалающе сны своя и дщери[13]. Антиезически мотиви има както в Завета на св. Ив. Рилски, който призовава ѡставлати нелѣпыя ѩзыческыя[14] обычаи, у Йоан Екзарх и у други известни старобългарски писатели, така и у някои анонимни старобългарски книжовници, какъвто е авторът на интерполацията в 10-о слово на Григорий Богослов. За нея се смята, че е добавена при превеждането на 13-те слова от гръцки на старобългарски. Добавката се среща в ръкопис от XI в. (ГПБ Qп I 16). В добавката към 10-о слово[15] се отхвърлят моленията при кладенец за дъжд, обожествяването на реката и това, което живее в нея, почитта към Зевс и градобитието, отричат се гадания чрез птиците, клетва пред дрян и човешки кости, говори се срещу греха да се скопява добитъкът и да се работи в неделя и в светите дни[16]. В „Ходене на Богородица по мъките" по най-стария препис в Троицкия сб. № 12 там, където Архангел Михаил обяснява, че грешниците се мъчат, защото са забравили Бога и не са вярвали, че той е сътворил живота, анонимен славянски автор е добавил, че те са наричали богове слънцето, месеца, земята, водата, зверовете, годините и направените от камък кумири на Троян, Хъре, Велес, Перун[17].

Приведените примери са известни, те не претендират за изчерпателност. Тук не си поставям за цел да анализирам антиезическата тема в най-древната българска писменост. Целта е само да се види, че тази тема през X—XI в. е подчертано актуална и че антиезическите мотиви у Петър Черноризец не са случайно или изолирано явление.

В това отношение твърде интересни са и успоредиците с отговорите на Николай I на допитванията на българите. В отговорите многократно се обяснява дяволската природа на езическите нрави. Например в гл. 35: „... заклинанията, игрите, нечестивите пеения и гадания са шествия и дела дяволски."[18] За Петър Черноризец магьосничеството, бесовските песни и игри са пагубни и проклети. Петър Черноризец категорично отрича идолослужението. Папа Николай I в гл. 41 поучава, че трябва да се убеждават онія, които принасят жертва на идоли или свиват колене пред тях, „защото, както апостолът казва: „Знаем, че нищо не е идолът, но онова, което жертвуват езичниците, жертвуват го на бесове."[19] У Петър Черноризец се отхвърля носенето на амулети. В гл. 79 папа Николай I категорично настоява

---

11 Цитирано по Ю. К. Бегунов. Козма Пресвитер в славянских литературах. С. 1973, с. 386.

12 Вж. Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 298, 308, 316, 322, 333.

13 Пак там, с. 308.

14 Пак там, с. 221.

15 Вж. Е. Коцева. Най-ранният кирилски препис от слова на Григорий Богослов. — В: Българско средновековие. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. С., 1980, 240—252 и библиографията по въпроса.

16 Вж. текста в изданието на А. Будилович. Исследование языка древнерусского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи Императорской Публ. библиотека XI в. СПб., 1871, с. 243; Е. Коцева. Цит. съч., с. 247.

17 Вж. Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. Съставителство и редакция Донка Петканова. С., 1981, с. 240, 393.

18 Извори за българската история. Т. 7. С., 1960, с. 89.

19 Пак там, с. 92.

това да не се върши, защото тоя вид повезки-амулети са изобретение на бесовски хитрости и те са, както се потвърждава, окови за думите на хората и затова апостолските постановления предписват да бъдат поразени с проклятия и изгонени от църквата ония, които си служат с тях[20].

Петър Черноризец специално обръща внимание, че мъртвите трябва да се погребват. Папа Николай I в гл. 98 обяснява как трябва да се погребе самоубилият се, а в гл. 99 се тълкува защо може да се погребва християнин в църква.

Петър Черноризец внушава: горы же суть хвы заповѣдн стыхъ аплъ и прркъ и стыхъ ѿць аще бо на ты горы возбежнмъ спсемъ сѧ. Тук авторът като че ли почти използува казаното от папа Николай I в гл. 47: „Но понеже вие сте немощни, та още не можете да възлезете на планината, за да възприемете оттам възвишените заповеди на Бога..." Повод за това изречение на папата, без да има буквално повторение, явно дава втората книга Мойсеева — Изход (19:20). Но Петър Черноризец тук е толкова близо до папа Николай I, че се създава впечатлеиие за пряко заимствуване. Папа Николай I отделя доста внимание на блудството. При Петър е твърде показателен един пасаж в ПСД, в който е разказано нехристиянско езическо обясненне. Според него хората, които са направени от „естество" (кєствомь), са горещи за плътски живот и не могат да се въздържат, а направените от тиня със студено тяло са в състояние да се въздържат. Това недопустимо за християнската нравственост тълкуване е окачествено от Петър като срамно оправдание, на което той противопоставя „притъча", за да внуши християнските норми. Посоченият пасаж е даден в Хлудовия препис на ПСД, докато в по-късния препис в сборника F I 4 втората му част съвсем неслучайно е пропусната.

Папа Николай отделя място в своите отговори, за да обясни необходимостта от ходенето на църква. В църквата, казва той, християнинът присъствува на псалми, химни и духовни песни, трябва да се отдава на молитва, да поднася приношения, да се приобщава към паметта на светците, да се въздигне до тяхно подражание, да насочва вниманието си към словото божие и да раздава милостини на нуждаещите се (гл. 11). За Петър тази тема също е много актуална. Едновременно с ясните му внушения, че църквата е божият дом, че трябва да се посещава често и че там трябва да се държим, както подобава, прозират и някои противодействия и убеждения на хората, към които е отправена поучителната проповед на автора. За тези хора (Петър не казва, че са някои, а констатира обобщено) църквата е голямо зло, от което трябва да се бяга. Авторът се възмущава още и от това, че те стоят в църквата като вързани за някакво зло. Тези редове едва ли са случайни и подсказват ранен етап на християнството, когато божият храм се възприема от доскорошните езичници като някакво зло. Не е случайно също, че и двете изречения, в които църквата се идентифицира със злото и които намираме в Хлудовия препис на ПСД, в покъсния препис на творбата в сборника F I 4 са редактирани. Вместо фразата, че трябва да се бяга от църквата като от голямо зло, се е получило изречение, че бягаме от църквата, за да сторим някакво зло, което променя значението на фразата, но е в съзвучие с представата за божия храм от по-късното, утвърденото християнство: да быхомъ бѣжалн акы велнка зла нсъ цр҃кве (Хл. 30 Д л. 100б) — да бымы бѣжалн ꙗкы нѣчто зло

[20] Пак там, с. 113.

сътворивше нсъ цркве (F I 4 л. 205а). Променена е и другата фраза: егда стонмъ въ цркви то акы вазаше нѣ оу коего зла (Хл. 30 Дл. 100б)—егда стонмь въ цркви то акы болнныь со зла (F I 4 л. 205а).

Известно е изцяло отрицателното отношение към църквата и на зародилото се през X в. богомилско учение. Но в случая възмущението на автора едва ли е адресирано към богомилите — в цитираните фрази става дума за тези, които макар и като вързани, но стоят в храма, а богомилите според убежденията си не са признавали влизането в него.

В редица глави на своите отговори (4, 5, 9, 47, ... 30, 60, 63, 65) папа Николай разяснява християнското учение за поста. Петър Черноризец също учи как да се прекарат трите поста — Великият, Петровият и Филиповият (Рождественският). Обясненията за Великия пост в запазилия се текст на СП, в първичния Измарагд и в по-късните сборници започват от Лазаровата събота. Твърде е възможно в първоначалния текст на СП да е имало и други пояснения за Четиридесетница, защото преди откъса за Лазаровата събота има съкратен текст. Упътванията на Петър за трите поста отново са елементарни и явно предназначени за хора, които трябва да усвояват основни изисквания на християнския пост. За това, че написаното за Четиридесетница е предназначено за християни, които още нямат установени навици, говори и внушението на Петър, че трябва да се носят кръстове.

В СП се среща обяснението, че светата седмица е един ден: та бо вса недѣла еднъ дн҃ь есть: ег҃а хс҃ъ въскресе се тогда слнце стоало. не захода н҃ дни, н ег҃а на востоцѣ. тога стоало в҃ дни. а в полъдни г҃ а ѡ҃ вер҃нн. в҃ дни. а восмын дн҃ь занде: та бо недѣла еднъ дн҃ь есть.

Още Ф. Буслаев през 1859 г. определя този текст като народен[21]. А. Горски и К. Новоструев също смятат, че разказът на седемдневното стоене на слънцето има славянски (руски) произход[22]. Н. Галковски предполага, че „сказание о стоянии солнца существовало на Руси давно... Полагаем, что первоисточник сказания греческий, т. к. из Византии шла к нам апокрифическая литература, а может быть это одна из болгарских басен, созданных богомилами."[23] Трудно е да се определи произходът на апокрифния текст за седемдневното стоене на слънцето. Твърде е възможно той да е славянски, но едва ли е богомилски. Не би било логично да се предполага, че изразителят на официалната християнска религиозност Петър Черноризец би могъл да приеме и помести в творбата си богомилски апокрифен текст. Ясно е обаче, че текстът е древен, което може да бъде допълнително доказателство за хронологията на СП. Апокрифът за седемдневното стоене на слънцето се среща и в други поучения на старата славянска писменост Например в Слово о вскрнн҃и гн҃ї н ѡ҃ свѣтлон нѐ, поместено в Златая цѣпь (Тр. 11). Този текст е на л. 69, само че в по-разширен вид[24]. В сборниковия вариант на СПВПФ обаче текстът е сведен до едно изречение: егда х҃ъ въскрлъ тогда слнце стоало не захода всю т҃ь нѐ, а в Измарагдовия

[21] Ф. Буслаев. Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной Академии, 1858 год. Памятники древнерусской духовной письменности. — Летописи русской литературы и древности. Т. 1, 1859, отд. 3, с. 96.

[22] А. Горский, К. Новоструев. Описания славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Т. 4, отд. 2. М., 1862, 98—99.

[23] Н. Галковски. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — Записки Имп. Московского археологического института, т. 18. М., 1913, с. 145.

вариант на СПВПФ той изобщо е съкратен. Това не е случайно, тъй като Максим Грек обявява сказанието за лъжливо.

Петър Черноризец говори за три поста (без Успенския), което също се тълкува като признак за древност. Горски и Новоструев при описване на Измарагд № 765 от Синодалната сбирка отбелязват, че в някои от словата се говори за три поста[25], и заключават, че положението за трите поста е дошло от юг — има го в Кормчаята книга, ч. 2, гл. 53, въпр. 4[26]. Както се предполага, Кормчаята книга (Номоканонът) е била известна в България много по-рано — още по времето на княз Борис. Затова Горски и Новоструев са прави, че споменаването в определена творба само на три поста „указывает на отдаленную древность слова"[27].

В славянската писменост Петър Черноризец обикновено върви заедно с Презвитер Козма, т. е. двамата автори или са били съвременници, или са творили в близко време. В такъв случай е логично да се запитаме, имат ли словата на Петър някакво отношение към богомилството.

Да си представим, че Петър Черноризец, който и да е бил, е живял, когато богомилството вече се е появило. Срещу него страстно се бори Презвитер Козма. Но не можем да смятаме, че Петър е трябвало да постъпи точно по същия начин, както това е направил Козма, защото Петър не е същият човек и същият автор. За Презвитер Козма е писано немалко. Известно е, че той великолепно владее острата полемичност. Проповедта на Петър е достъпна, гореща и искрена, чувствува се силното му желание да помогне на утрешните човеци, да ги насочи към спасителния път. Дълбоката убеденост на автора извира от душата му и отива към хората с мекота и любов. Силните страхови въздействия и острата полемичност не са в стила му. Но същевременно Петър е борец, той непрекъснато се противопоставя на много неща — на езическите вярвания, на неправдата, на лошото у човека, на насилието. Противопоставянето е основата, върху която са изградени съчиненията му. Много важно е, че той и когато утвърждава, обикновено се противопоставя на нещо. Затова интересно е да се види не само срещу какво авторът пряко се бори и отрича, а и каква вътрешна нагласа е имал (доколкото това е възможно), за да утвърждава, подчертава и откроява някои положения.

Внимателното вникване в текста на Петър Черноризец ни кара да се замислим дали е случайно, че авторът отделя толкова място на сътворението (СП, ПСД, СВЖ). Освен противопоставяне на езическото обожествяване на природата, не е ли това и противопоставяне на богомилската космогония[28] с нейния дуализъм? Богомилите, както е известно, са били убедени, че освен Бог—създател на невидимото и на неуредената пуста земя, има и втори творец — дяволът, който направил видимото: морета, реки, животни, растения и т. н. Противоположно на това Петър с голяма категоричност неведнъж пише, че Бог е и е останал единствен творец на всичко, на „всѣ видимаѧ и невидимаѧ". Част от богомилската космогония е и обяснението за създаването на човека — тялото и на Адам, и на Ева на-

[24] Текстът е публикуван от Ф. Буслаев. Цит. съч., с. 96. Иларий и Арсений в Описа на Троицката сбирка отбелязват (т. 1, с. 17), че легендата за стоене на слънцето е взета в Златая цѣпь от апокрифното съчинение Ходене на Богородица по мъките, и сочат сборника Тр. 11, л. 30. Но в този препис на апокрифа за Богородица текстът за седемдневното стоене на слънцето липсва.

[25] А. Горский, К. Новоструев. Цит. съч., с. 73.

[26] Пак там, с. 74.

[27] А. Горски, К. Новоструев. Цит. съч., с. 78.

[28] История на България. Т. 2. С., 1981, с. 377.

правил дяволът. Според богомилското учение „човекът се оказал създание на две творчески сили — на злия дявол и на добрия Бог“[29], като злото и неправдата стават първични, тъй като дяволът създал тялото, той духал първоначално, той и осквернил човека. Като отговор на това богомилско убеждение би могло да се приеме категоричното предупреждение на Петър в ССВ: „Внимавай, човече, първо в хората бе сътворена правдата, изпърво и навеки. После от дяволския ум се вдигна неправдата и влезе в хората.“ Вероятно не е без адрес и констатацията също в ССВ, че „имаше мнозина, които нито създаваха правдата, нито на другите разрешаваха“.

Петър специално се спира, и то неведнъж в СП на ролята на „йереите“. Йереите са пастири, които пасат Христовото стадо (Презвитер Козма използува същото клише), пазят човеците от болка мысленаго еже есть дьяволъ. Йереите ни заповядват да бягаме на планината, защото там са Христовите заповеди и на светите апостоли и пророци, и на светите отци. Йереите ни сочат ползата от покаянието, учат ни какво да ядем и пием. Те заедно с честните апостоли и светите отци ни напътват към спасителния път, казват ни цялата истина, за да избегнем всякакво зло, да се приближим към Бога, да настъпим дявола по главата, да го засрамим и унищожим волята му. В силния стремеж на Петър да утвърди мястото и значението на светите отци и на духовниците е откроено противопоставянето на нещо друго, и то може да е било богомилската омраза към църковните служители, които за тях са олицетворение на злата сила.

На отрицателното отношение на богомилите към кръщението, причастието, изповедта, брака, иконите, кръста, отричането на Богородица и т. н. Петър противопоставя тяхното утвърждаване. Той започва СП със символа на вярата и с това, че човек се кръщава в името на Бога и чрез кръщението се ражда отново. Причастието е спасение и пречистване чрез тялото и кръвта господня. Покаянието и изповедта са от Бога, за да се спасим, трябва, казва той, заради нашето избавление да се кланяме иконѣ Хвѣ и бцѣи и всѣмъ стыи.

Обратно на богомилите, които „хулят светата църква“ и я наричат „распутна“, както пише Презвитер Козма, Петър Черноризец призовава, че трябва да поспѣшимъ и участимъ въ цр҃кви да се покаем и поплачем за първите си грехове и да се помолим да не въ другыя впадемъ (ПСД). Той добавя, че е нужно ногама текуще часто въ цр҃кви акы Петръ и Иwаннъ на гробъ гнъ.

Авторът се огорчава, че тези, към които се обръща, не умеят да се държат, както подобава в църквата, стоят съ великою тягостью, и макар и не явно, но се молят службата да свърши по-бързо, други не изтърпяват докрай и бягат w молебъ цр҃квныхъ, а тези, които стоят и говорят неподобныя мѣста того, са обзети от „безчинни“ мисли и искат да прекарат времето зле и без полза и за себе си, и за другия. В тези внушения на Петър се вижда още стремежът му да се изработи правилно държание в божия храм у хора, които все още нямат дълбоки навици за това. Защото — констатира авторът — всички стоим заедно в църквата, за да молим общия „владика“, но всъщност, обръща се той към човеците.

[29] Пак там.

купно бо стоѩще телесы, а оумы разно стонте (ПСД). Петър възпитава неопитното още паство как да се моли в църквата и същевременно утвърждава божия дом, който сме длъжни да посещаваме много често.

На богомилското отхвърляне на богатството и алчността Петър противопоставя мнението, че излишното наистина трябва датн нищимъ (ССВ), но че и тук на земята също има нужда от малко блага, за да се „приобщим". Той не е съгласен с тези, които казват, че в този свят всичко е добро и сладко, и красиво: бгатьство . санъ . слава . красота . имѣнне пища . одежа . хитрость . wбласть . злато и сребро . скотъ пажити земла села виноградн (ССВ). И веднага следва личното мнение на автора: азъ реку добро то есть но въ малѣ (пак там). Това, което е „излиха", трябва да се даде на бедните, за да си купим спсенне и прощенне грѣховъ и избавленне моукы. и беспечалне непроходное.

Петър не е краен и тук той също внушава в приемливи според него рамки и без пренапрежение. Трябва да се добави обаче, че отношението си към „имението" той е изразил, когато е станал монах и когато самият той вече е изпълнил „най-висшата" според него божия заповед — да дадеш имуществото си в името на Бога. Петър обаче не реагира на богомилските нападки срещу земните царе и „властели", което едва ли е случайно. Думата властель, властели той използва, но думата цѣсарь (цар) за разлика от Презвитер Козма употребява само по отношение на Бога, не на земния цар. Психологически това е обяснимо, като имаме предвид, че преди замонашването Петър е имал власт и сан, той е заповядвал, него са го слушали. Авторът не е против схващането на богомилите, че убийството и войните са едни от най-големите злини. Като констатира, че на братью свою воюемъ, той е категоричен, че това паче всего ненавиднть гь нашь (ПСД).

Изложените мисли и цитати показват, че Петър Черноризец, без да назовава направо и пряко богомилите, всъщност реагира доста пълно на отделните моменти, съставящи съдържанието на тяхното учение. Той противопоставя официалните тълкувания на космогоничната и христологичната тема, издига символа на вярата, защитава подчертано ролята, мястото и значението на духовниците, обяснява светите тайнства, държи на иконите и кръста, посвещава немалко място на църквата, която е божи дом, благоговее пред Богородица, църковните отци и светците, признава, но без излишества, материалното, отрича войните.

В главата О вѣрѣ Презвитер Козма е синтезирал това, което са проповядвали богомилите и което той естествено гневно проклина:

Нже не любнть господа нашего нісуса христа да бѫдет' проклат'.

Нже не вѣрѫють въ сватвю и неразлѫчнмоую троицю да бѫдет' проклат'.

Нже сватаго ком'каныа не мнить сватаго тѣла и крове Христовы да бѫдет проклать.

Нже не молнт са со оуповантемь сватѣ богороднцн Марїн да бѫдет проклат.

Нже не кланает са со страхwм честномѫ крстѫ гос(по)дню да бѫдет проклат.

Нже нконы господа и богороднчнны и всѣх сватыхъ съ страхwм' и любовью не цѣлѫеть да боудет' проклат'.

Нже сватыхъ всѣх' не утеть нн кланает' са с любовью мощемъ нх да бѫдет проклат'.

Нже хвалнтъ сватыя лнтургіа н вса молнтвы преданыя христіанwм' апостолы н отцн сватымн да бѫдет' проклат'.

Нже всеа тварн вндмыа н невндмыа не мнить богомъ створены да бѫдеть проклат'.

Нже не мнить церковныхъ сановъ господемь н апостолы състроенъ да бѫдеть проклат'.

Нже женитвѫ унствю хоулнть н богатыа носацыа брауныа рнзы со говѣньемъ да боудет' проклатъ.

Всъщност Петър не е пропуснал почти нищо от това, което е изредил Презвитер Козма, и то без да го обясни и защити. Може ли да се смята този факт за случаен? Или е по-логично да се мисли друго — Петър утвърждава точно това, на което се противопоставят богомилите.

В противопоставянето (конфликта): официално християнство — богомилство Презвитер Козма участвува силно, гневно, директно, с открито и остро отричане на ереста. Петър Черноризец насажда официалното чрез метода на утвърждаването и обяснението, без да споменава пряко еретичното. Това би могло да се обясни с общия стил и тон на творбите, а психологически — с някакво достойнство и чувство на висота у автора, който е стоял над подобна ерес. Може да се добави още нещо — Петър е разработил доста от посочените моменти в СП, което обаче в пълния си вид в Тр. 12 е запазено само отчасти, а в първичния Измарагд и сборниците го намираме съкратено, т. е. не можем да знаем какво точно е било изхвърлено от СП при съкращаването му.

Представеният, макар и кратък, анализ на някои моменти от съдържанието на словата на Петър Черноризец, от които вее духът на епохата, засилва увереността, дошла от особеностите на тяхното разпространение и история в славянската писменост, че те са се появили вероятно немного след творбите на Симеоновия блестящ кръг старобългарски писатели. Те излизат почти от същата социална и културна атмосфера, имат връзка и с малко по-късния старобългарски писател Презвитер Козма. Това е атмосферата на следсимеоновото време от X в.

СРЕДНОВЕКОВНАТА ЛИТЕРАТУРА КАТО ИЗВОР ЗА БАЛКАНСКИЯ ФОЛКЛОР

ДОНКА ПЕТКАНОВА

През Средновековието балканският фолклор и особено българският е слабо документиран. С автентични фолклорни записи не разполагаме, а преките изказвания за народни песни и игри са съвсем кратки и лишени от конкретност. Поради тази причина едни от най-трудноразрешимите въпроси са тези, свързани с историята на фолклора на отделните балкански народи и старинността на общобалканските мотиви. Затова важен източник за проникване поне отчасти в историята на балканския фолклор през Средновековието е литературата — преди всичко хрониките и разказите, но и друг вид произведения, на които не е обръщано достатъчно внимание, като апокрифи, жития, поучителни слова.

Извороведски изследвания с оглед на фолклора са извършвани. От отделни пасажи в творчеството на Константин Преславски и презвитер Козма, в Отговорите на папа Николай I до княз Борис I и др. се прави изводът за съществуване на богат обреден фолклор сред славяни и прабългари преди покръстването, на гадания, заклинания[1]. Както е известно, от изказванията на хрониста Никифор Григора (XIV в.) узнаваме за съществуването на юнашки песни у българите преди цикъла за Крали Марко[2], които са се прелели в по-късното епическо творчество. От някои хроники се извличат пословици, употребявани от българите през XI в.[3] Тази статия продължава опитите да се изследва средновековната литература като извор за състоянието на фолклора в миналото.

1. В българската книжнина е известен апокриф за живота на Йоан Богослов в две редакции — една старинна и втора новобългарска. И двете редакции възхождат към гръцки първоизвори. По-старинната версия е Псевдо-Прохоровата — основна разработка на първичното Деяние на апостол Йоан, извършена през V в. и преведена у нас през X—XI в. От фолклорно извороведско гледище интерес в тази редакция представлява епизодът със злата жена Романа. Романа назначава Йоан за огняр в банята, а ученика му Прохор за поливач. За тази баня авторът съобщава следното: при зидането дял в нея имал дяволът, защото когато са я зидали, за да бъдат здрави основите, взели момък и мома, пъхнали ги долу, натрупали камъни и те

[1] По-подробно у П. Динеков. Български фолклор. С., 1959, 156—160.
[2] Пак там, 160—161.
[3] Н. Драгова. Към изворознанието на българския фолклор. — В: Проблеми на българския фолклор. С., 1972.

страдалчески умрели[4]. След това три пъти годишно в банята пребивава бяс, който удушава юноша или девойка.

Втората редакция на апокрифа се среща в дамаскините. Вероятно е преведена от новогръцки печатен текст. Тя не се отличава съществено по съдържание от Псевдо-Прохоровата. Тук също се откриват епизодът с Романа и мотивът за вграждането с някои различия в подробностите: „И имаше у онази баню дивь бесь и вътре живееше от много години. И на третата година удаваше или момък или девица, оти кога се създала оназ баня и тогази биле оузидале момка и момь, да се не разваля, и затова се беше онази сатана тамо утемелила."[5]

От двата текста, но особено от по-ранния, който в случая за нас е поважен, проличава, че вграждането се смята за дяволско дело, той го причинява, вселява се в банята и взема жертви. Следователно мотивът за вграждането съществува във Византия през V в. (времето на Псевдо-Прохоровата редакция на апокрифа) и според писателя християнин има езически произход. Затова той го свързва с делото на дявола, който след построяването на банята става неин обитател. Това е единственото засега пряко свидетелство от дълбока старина за съществуването на мотива за вграждането. То дава материал за разсъждения за първоначалния вид на мотива, за развитието му и за евентуалното място на появата му. М. Арнаудов констатира, че най-старите балади за вградена невеста са гръцки, и смята, че първообразът на баладата е възникнал в Северозападна Гърция[6]. Преди него се изказват мнения, че мотивът е донесен от Крит или от Корфу[7]. За епохата на възникването на баладата М. Арнаудов се изказва предпазливо, защото борави само с фолклорен материал, но е убеден, че вярването за вграждане на живи хора в градеж е старинно. Сега можем да кажем не само че това вярване е старо, но и със сигурност да го отнесем във времето преди новата ера. Още тогава и през първите векове на християнството това вярване се превръща във фолклорен и литературен мотив. Разглежданият апокриф ни предлага една ранна версия за вграждане на момък и девойка в нова постройка. Мотивът за вграждане на невестата на баш майстора трябва да се е развил покъсно, може би не без връзка със старинната версия — девойката лесно може да стане невеста. Влечението на народния творец към жалостното, изключителното, драматичното дава подтик да се намерят още по-силни причини за драматизъм и трагизъм — невестата се отличава с добродетели, тя е жена на най-честния отговорен майстор, има дете, в някои версии е зазидана заедно с детето си. Всички тези моменти са по-късна разработка на мотива, нов етап от развитието му в условията на едно по-усъвършенствувано песенно творческо съзнание. Новите варианти на мотива обаче запазват някои първоначални черти, а именно: вгражда се *жив* човек; вгражда се в *основите* на *нова* постройка, като се трупат камъни върху му; това се прави, за да не се руши сградата.

---

[4] егда нзѧхоу ю. зане бо бѣ гласна и мастна баня. твореч҃ьскы вины створи сотона, ꙗко егда нз҃ ѧхоу баню и здрьвеноу wснованїю соущоу, юношоу наесь нлї (CIS) юна долу въвръщи и покласти каменемь и страстно умрѣваше (рк. № 1039, XIV в., НБКМ, л. 94^{б}—95^{а}).

[5] „пр҃ставленнѥ светаго апостола евангелиста їоанна богослова". По Тихонравов дамаскин от XVII в., издаден от Е. Демина. Тихонравовский дамаскин. Т. 2. С., 1971, 81—82.

[6] М. Арнаудов. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. Ч. 4. Вградена невеста. С., 1972, с. 384.

[7] Пак там.

Въз основа на апокрифа могат да се изразят и нови предположения за родината на мотива за вграждане на живи хора в градеж. Преданията за апостол Йоан са най-разпространени в Мала Азия и особено в областта на Ефес, където той е проповядвал. Затова може да се предполага, че Псевдо-Прохоровата редакция на апокрифа възниква в Западна Мала Азия. Там мотивът за вграждането вече е бил разпространен и намира отражение в апокрифа. От Мала Азия, която е византийско владение, по устен и писмен път той е преминал на Балканския полуостров. Като се имат предвид ранното разпространение на мотива в преданието и ранното му проникване в литературата, би могло да се допусне, че през Ранното средновековие във Византия, а след това и в България той е бил разработван и в песни. Какъв вид са имали тези песни, на този въпрос засега не може да се отговори.

2. Б. Ангелов издаде един текст за богомилите[8], който още не е оценен от различни страни в научната литература. В него между другото се казва: „Говорят, че не само насън, но и явно виждат Отца като старец, много посивял, с брада, а сина като с пораснали мустаци, а Светия Дух като юноша с голи бузи."[9] Това е казано по повод на Света Троица. В резултат на народното предметно мислене у богомилите трите лица на Бога — християнска догма, дискутирана дълго време, — получават конкретни човешки очертания — Отецът като дядо, Синът като зрял мъж, Духът като голобрад юноша. При това богомилите твърдели, че не само насън, но и наяве ги виждали. Следователно богомилите вярвали, че и трите лица на Бога могат да се видят в действителност. Образът на Отца като старец напомня народните приказки за „дядо Господ", който ходи зрим между хората и им помага[10]. Би могло да се помисли, че тези творби са се породили под влияние на Евангелието, според което Исус като човек в плът живее сред хората, поучава ги и им помага. В Евангелието обаче Исус е млад мъж, който умира на 33-годишна възраст. Може още да се допусне, че представата за дядо Господ в нашите приказки произхожда от „Повест за кръстното дърво" на Поп Йеремия, според когото Исус починал на 60-годишна възраст. Това обаче също ми се струва малко вероятно. Цитираният текст дава основание да се отговори по друг начин на въпроса за произхода на приказната представа за дядо Господ сред хората. В богомилска народна среда се оформя представата за дядо Господ, възникнала в стремежа нагледно да се обясни догмата за Св. Троица, и заедно с нея убеждението, че той може да се види наяве. Оттук естествено е следвало обяснението, че той неслучайно се явява сред хората, а именно за да им помага — една мечта на бедния безсилен човек. Тези два момента са изходната позиция, въз основа на която възникват приказките. Оттук можем да направим заключение, че първите български приказки за дядо Господ — зрим помощник на земните хора, се формират в богомилски среди още през X—XI в. Естествено днешните записи не могат да бъдат обявени за много старинни и чисто богомилски, тъй като са запазени в късни фолклорни варианти, но основният образ в тях и основната идея най-вероятно водят началото си оттогава.

3. В „Слово за душевната полза" също от X в., писано от Петър Черноризец (по мнението на мнозина изследвачи — българския цар Петър), че-

---

[8] Б. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958, с. 50.

[9] глютъ не тъчїю въ снѣ нъ и наѣ зрѣтн ота оубо ако старца сѣдѵ доволнѣ брадою, сна же нніа моустаке нзрастившому подобна, стго же дха ако юношѵ отнѵдь гола лантама.

[10] Вж. Българско народно творчество. Т. 10. С., 1963, 349—360.

тем следното: „Мечките учим да подражават на човешкия нрав, а сами, приели техния нрав, ревем било в гняв, било пияни."[11] Първата част от изречението показва, че става дума за опитомяване на мечки — мечките се приучават да подражават на човека. Такова нещо се наблюдава до много късно време и всички сме го виждали — мечката се приучава да ходи на два крака, да се кланя като човек, да се здрависва, да меси хляб, да играе хоро. Освен игрите с мечки у нас са известни и борбите с мечки и това е отразено в народните песни[12]. Приведеният цитат от Петър Черноризец е най-ранното засега свидетелство за дресиране на мечки в България. Изводът, който произтича от него, е ясен — игрите с мечки съществуват вече през X в. и очевидно не са ново явление, познато на тесен кръг от хора, защото се използуват като пример. Този факт говори за старинността на обичая сред българското население. Според Хр. Вакарелски[13] в България има обичай и да се имитира игра с мечки — човек, облечен в мечи кожух, ходи на четири крака, а мечкарят е преоблечен като циганин с гъдулка. Към това авторът добавя: „Всичко това е имитация на действително разиграване на дресирана мечка от страна на номади цигани по целия Балкански полуостров." Вакарелски не дава по-подробни обяснения, но явно свързва дресировката на мечките с циганите. За цигани мечкари говори и К. Иречек в труда си „Пътувания по България": „В прътени колиби, покрити със слама и заградени с плет от храсталак, там живеят цигани мечкари, които оттук ходят по целия полуостров; при всяка колиба се търкалят вързани с вериги опитомени мечки, не тукашни, ами докарани от Анадола, почти като домашни животни."[14]

Въз основа на вестта у Петър Черноризец засега могат да се предполагат с най-голяма вероятност две неща: 1. През X в. в България е познат обичаят дресировка на мечки и това е една от народните зрелищни игри с езически характер. 2. От по-късно време ни е известно, че показването на дресирани мечки пред публика или имитацията на тази игра се придружават с песни. Следователно от сведението на Петър Черноризец може косвено да се съди за съществуването през X в. и на мечкарски песни.

Много интересно е да се изследва въпросът за произхода на игрите с опитомена мечка в България—дали те са наследени от траки, гърци или римляни, или са донесени на Балканския полуостров от славяните, прабългарите или циганите.

В същото слово на Петър Черноризец по-нататък четем: „Подиграваме лисицата с лукавството, но никой не е чул, нито видял лисица лисицата да погуби, като я измами . . . , а човекът своя брат мами."[15] Авторът иска да поправи хората, затова привлича за сравнение животните, които се оказват по-добри от човеците. От приведения цитат се вижда, че хората подиграват лисицата, смеят се на хитриите ѝ. Приказките и басните за животни са мно-

---

[11] Р. Павлова. Учительные слова Петра Черноризца. — Старобългаристика, 1979, № 4, с. 61 (по руски препис от XVI в.: медведи бо оучим чл҃чскы нравы подражати, а сами того нравы пр҃емше, рыкаем wвь гн҃ѣвом, wвь пиан҃н).

[12] Вж. Борбите с мечки в народните песни. — В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на Ст. Романски. С., 1960, 813—828. Борбите с мечки принадлежат към състезателните борби, в които се показват сила и смелост. Победителят над мечката се смята за юнак над юнаците.

[13] Хр. Вакарелски. Етнография на България. С., 1974, с. 708.

[14] К. Иречек. Пътувания по България. 2. изд. С., 1974, с. 807.

[15] Р. Павлова. Цит. съч., 61—62: лисицѫ же поносимъ лоукавьствомъ нѣс никто же слышалъ ни видѣлъ, яко лисица лисицѫ пр҃елъстивъшин погоубла ет . . . , а чл҃къ своимъ братомъ лестит; Българско народно творчество. Т. 9. С., 1963, 17—18.

го стари, известни са още в Египет. Особено много творби има за лисицата през гръцката античност и хитрината ѝ е станала пословична. Между баснite на Езоп има няколко, в които лисицата е показана като хитро или като умно животно. Известно е, че през Ранното средновековие творби за лисицата са обединени на старофренски в цикъл под заглавие „Роман за Ренар“ и на старонемски в „Лисан Райнеке“. Данни за подобни творби в България през Ранното средновековие засега нямаме. Сведението на Петър Черноризец е единствено по рода си и е най-ранно. Може да се предполага, че авторът на словото е чел „Физиолог“ — в него има статия за лисицата, която понякога чрез лукавство намира храната си, като се преструва на умираща. Ако е така, думите на Петър Черноризец могат да се тълкуват като указание, че „Физиолог“ докъм края на 60-те години на X в. вече е преведен на български език или че Петър го е чел на гръцки. Още може да се допуска, че писателят е чел в гръцки текст Езопови басни. Най-близко до истината обаче ми се струва предположението, че сведението на Петър Черноризец е указание за съществуване през X в. сред населението в България на народни приказки за хитрата лисица. А това от своя страна означава, че приказките за животни са били в славянобългарската старина един развит жанр.

ДВЕ ХАРАКТЕРИЗИРАЩИ ЧЕРТИ В МЕСЕЦОСЛОВА НА САВИНА КНИГА

ЕКАТЕРИНА ДОГРАМАДЖИЕВА

Процесът на постепенното формиране и развитие на християнския календар обуславя значителната му вариативност в гръцките и славянските преписи на богослужебните книги, в частност и на Изборното евангелие. Различията засягат както състава, така и структурата и езиковото оформление на календара.

Календарът на Савина книга (=Сав)[1] досега е проучван само частично. Приноси в тази област имат нейните първи издатели — И. И. Срезневски[2] и В. Н. Щепкин[3], а също така Й. Врана[4], Л. П. Жуковска[5], И. Бърнс[6] и др. Нашето изследване е посветено на две от най-ярко очертаните особености в месецословната част на Сав. Определяме ги чрез съпоставка с най-ранните славянски преписи на Изборното евангелие: кратките апракоси Асеманиево евангелие (=Асем)[7], Остромирово евангелие (=Остр)[8], Врачанско евангелие (=Врач)[9], Кохново евангелие (=Кох)[10], Радомирово еванге-

[1] В. Н. Щепкин. Саввина книга. — Памятники старославянского языка. Т. 1, вып. 2. СПб., 1903.

[2] И. И. Срезневский. Древние славянские памятники юсового письма с описанием их и с замечаниями об особенностях их правописания и языка. СПб., 1868, 5—20, 1—154.

[3] В. Н. Щепкин. Рассуждение о языке Саввиной книги. СПб., 1899.

[4] J. Vrana. A odnosu Miroslavljeva evanđelja prema staroslovjenskim evanđelistarima i četveroevanđeljima. — Slavia, 25, 1956, 306—312; O tipovima, redakcijama i međusobnom odnosu starosłovjenskih evanđelja. — Slavia, 26, 1957, 321—336; Über das vergleichende Sprach- und Textstudium altkirchenslavischen Evangelien. — Die Welt der Slaven, 5, 1960, No 4, 418—428; O odnosu Vukanova i Mstislavova evanđelja i postanku duljega evanđelistara novije redakcije. — Slavia, 54, 1985, 141—160; Postanak i evolucija teksta staroslavenskih duljih evanđelistara. — Slovo, 35, 1985, 57—76.

[5] Л. П. Жуковская. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.

[6] I. Burns. Some Aspects of Slavonic Gospel Manuscripts and Their Greek Counterparts. — Палата книгописьная, 1983, No 7, 77—85; A Close Relative of Jurje's Gospel, Located by Lection System Classification. — The Slavonic and East European Review, vol. 61, No 1, 1983. British Contribution to the IX International Congress of Slavists, Kiev 1983, Offprint from 1—17.

[7] J. Kurz. Evangeliář Assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský. Díl II. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení. Praha, 1955.

[8] А. Востоков. Остромирово евангелие 1056—1057 года. С приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями. СПб., 1843.

[9] Б. Цонев. Врачанско евангелие. — Български старини. Т. 4. С., 1914.

[10] Н. В. Коссек. Евангелие Кохно, болгарский памятник XIII в. С., 1986

лие (=Рад)[11], Григоровичево евангелие (=Григ)[12], пълните апракоси Мстиславово евангелие (=Мст)[13], Мирославово евангелие (=Мир)[14]. Сравнение е направено и с календара в Типика на Великата Константинополска църква по двата най-ранни гръцки преписа: Патмоския (=Патм) от IX—X в., издаден от А. А. Дмитриевски[15], и Ерусалимския (=Ерус) от X—XI в., издаден от Х. Матеос[16].

Първата особеност засяга степента на пълнота на Месецослова. Месецословът на Сав няма памети за всички дни на месеците. По този признак тя се сближава с Асем, Остр, Врач, Кох, Рад, Григ, а се отклонява само от Мст, Патм и Ерус, които имат памети за всеки ден от църковната година. Сред своята група Сав се отличава по това, че има значително по-малко памети за всеки месец от другите ранни славянски апракоси. За съжаление част от Месецослова на Сав е загубена. Запазени са изцяло месеците септември (липсват само листове между 14 и 16 септември, за които бихме предположили със сигурност Събота и Неделя след Въздвижение и вероятно 15 септември), октомври, ноември, декември, април. Съхранили са се още началото на януари (до 17 януари), краят на февруари (24 февруари), началото (9 март) и краят на март (25 март), началото на май (до 12 май), средата на юни (5, 11, 14 юни). Юли и август изцяло са загубени. За илюстрация ще използуваме само запазените цели месеци и ще ги сравним с онези славянски апракоси, които имат съхранени същите месеци. Резултатите са следните. За септември са отбелязани 20 (евентуални 22 или 23) дни, във Врач — 22, Мир — 25, Асем — 26, Кох — 27, Остр и Мст — по 34 дни (включват се Съботите и Неделите преди и след Въздвижение); за октомври: Сав — 8, Кох — 12, Асем — 13, Мир — 15, Врач — 18, Мст — 30, Остр — 31; за ноември: Сав — 9, Мир — 15, Врач — 16, Асем и Кох — по 18, Остр — 19, Мст — 31; за декември: Сав — 17, Мир и Врач — по 18, Кох — 20, Асем — 21, Остр — 26, Мст — 36 (вкл. Съботите и Неделите преди и след Рождество Христово); за април: Врач — 3, Сав — 4, Мир — 5, Асем — 7, Остр — 8, Мст — 30; общо за тези 5 месеца: Сав — 58, евентуално 60 или 61 означени дни, Врач — 77, Мир — 78, Асем — 85, Остр — 118, Мст — 161, Кох — 77 с изгубени листове за април. Малък брой памети за всеки месец архиепископ Сергий определя като признак за старинност на типа Месецослов[17].

В Месецослова на Сав в запазената част са представени всички господски празници, които би трябвало да се съдържат там. Архангелите са отбелязани на 8 ноември — Михаил и Гавриил. От вехтозаветните пророци са включени Еремия — 1 май, и Мойсей и Арон — Неделя 1 на Поста. Апостолите са представени по следния начин: Текла — 24 септември, Ананий — 1 октомври, Тома — 6 октомври, Лука — 18 октомври, Яков брат господен — 23 октомври, Филип — 14 ноември, Матей — 16 ноември, Андрей —

---

[11] Р. Угринова-Скаловска, З. Рибарова. Радомирово евангелие. — Стари текстови, 4. Скопје, 1988.

[12] В. Десподова. Григоровичево евангелие, бр. 9. Прилеп, 1988.

[13] Л. П. Жуковская, Л. А. Владимирова, Н. П. Панкратова. Апракос Мстислава Великого. М., 1983.

[14] Н. Родић., Г. Јовановић. Мирослављево јеванђеље. Критичко издање. — Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I одељење, 33. Београд, 1986.

[15] А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Τυπικα. Киев, 1895.

[16] J. Mateos. Le typicon de la grande église. Ms. Sainte-Croix No 40, Xe siècle. T. 1. Le cycle des douze mois. Rome, 1977.

[17] Архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. 1. Восточная агиология. Владимир, 1901, с. 12, 118.

30 ноември, Петровите вериги — 16 януари, Марко — 25 април, Йоан Богослов — 8 май, Вартоломей и Варнава — 11 юни. От славянските празници е означена паметта на архиепископ Методий — 6 април. Загубени са листовете, където бихме очаквали и други славянски празници: 30 януари — Обретение мощите на Климент Римски, 14 февруари — Кирил Философ, 27 юли — Климент епископ Велички, и др. Римските светци са представени от Климент папа Римски — 25 ноември, а в Подвижния цикъл — от Леонт презвитер Римски[18]. В Сав не е означена паметта на Силвестър папа Римски, докато в Остр тя е отбелязана на 31 декември, а в Асем, Кох, Мст, Мир — на 2 януари. В съхранената част на Сав няма отбелязани вселенски събори, нито пък памет за пожари или земетръси, срв. 1 септември — в Асем е означен великият пожар, 26 октомври — във Врач великият трус.

По отношение на означаване на месецословни празници в цикъла на подвижните празници Сав е непоследователна. В едни случаи тя ги включва: Неделя 1 след Петдесетница — на Всички светии (също Асем, Остр, Мст, за разлика от Врач, Кох, Мир), Неделя Сиропустна — Флавиан и Леонт (за разлика от всички останали проучени апракоси), Събота 1 на Поста — мъч. Теодор (също Асем, Остр, Рад, Мст, Мир, за разлика от Врач, Кох), Неделя 1 на Поста — прор. Мойсей и Арон (също Остр, Врач, Мст, Мир за разлика от Асем, Кох, Рад). В други случаи не ги включва: Неделя 7 след Пасха—Никейският събор в Асем, Врач, Мир, липсва в Сав, Остр, Кох, Мст, Неделя преди Месопустна—за блудния син в Остр, липсва в Сав, Асем, Врач, Мир.

Повторение на празник има в един случай — Въведение Богородично е посочено не само на 21 ноември, както в останалите календари, но и на 21 декември, както само в Мир. Този факт е отбелязан от И. И. Срезневски[19], В. Н. Щепкин[20], архиепископ Сергий[21], но обяснение не е предложено.

Втората особеност се отнася до степента на пълнота на формулировките в Месецослова на Сав. В Сав напълно отсъствуват допълнителни пояснения за място или време от типа: св. Епифаний епископ Кипърски, св. Василий архиепископ в Кесария Кападокийска, св. отци, избити на Синайската планина, св. 40 мъченици, мъчени в гр. Севастия, св. Димитър от Солун, св. Капетолина при Диоклетиян цар. Тази характерна черта на Сав е споделена от Кох. Сведения от този тип се дават рядко в Мир (1), Врач (3), Мст (8), по-често в Асем (12), Остр (14), Ерус (20), Патм (23) в сравняваните със Сав части.

В Сав титулуването е много ограничено. В почти половината от случаите (24 от 50) направо са назовани лицата за разлика от останалите анализирани евангелски преписи, напр.: 8 септември — Богородица в Сав, св. Богородица в Остр, Врач, Кох, Мст, Мир, св.госпожда Богородица в Асем, Ерус; 25 септември — Роман в Сав, св. Роман в Кох, Мир, мъч.Роман в Патм,св.мъч. Роман в Асем, Остр; 13 декември — Евстратий в Сав, мъч. Евстратий в Мир, св.мъч. Евстратий в Асем, Остр, Врач, Мст, Патм, Ерус; 28 декември — Теодор в Сав, св. отец наш Теодор в Мир, св. отец Теодор архиепископ в Кох, св. отец наш архиепископ в Остр, св. отец наш Теодор архиепископ на Цариград в Асем, Патм, Ерус; 29 декември — младенците в Сав, св. младенци в Остр, Кох, Мст, Мир, св.младенци, избити заради Христа във Витлеем от Ирод, в Асем, подобно в Патм

[18] По сведение на А. М. Пентковский, на когото изказвам своята благодарност за помощта.

[19] И. И. Срезневский. Цит. съч., с. 11.

[20] В. Н. Щепкин. Рассуждение о языке Саввиной книги. СПб., 1899, с. 66.

[21] Архиеп. Сергий. Цит. съч. Т. 2 за 21 декември.

и Ерус; 14 януари — отците в Сав, св. отци, избити на Синайската планина, във Врач, Мст, Мир, Ерус, св.отци наши и мъченици, избити на Синайската планина, в Асем, Остр, преп.отци, избити на Синайската планина, в Патм; 17 януари — Антоний в Сав, преп. Антоний в Остр, отец наш Антоний в Мир, св. отец наш Антоний във Врач, преп. отец наш Антоний в Ерус, преп. отец наш Антоний Велики в Мст, преп. отец наш Антоний египтянин, родом в Патм, св. отец наш преп. Антоний, наставник на пустинниците в Асем; 9 март — 40 мъченици в Сав, св. 40 мъченици в Асем, Остр, Врач, Мир, св. 40 мъченици в Севастия в Патм, св. 40 мъченици в гр. Севастия — мъчени в Мст, Ерус. Аналогични са случаите за 23 и 30 септември, 27 октомври — за Нестор и Капетолина, 1, 8, 13, 25 ноември, 4 декември, 1 и 10 януари, 6 април — за Евтихий и Методий, 12 май — за Епифаний и Герман.

Само в 3 случая тази черта се споделя от друг евангелски препис — съответно от Врач, Кох, Мир: 27 октомври — Капетолина в Сав и Врач, св. Капетолина в Мст, св. мъченица Капетолина и Еротида, нейна слугиня при Диоклетиян цар в Остр, Патм, Ерус; 1 ноември — Козма и Дамян в Сав и Кох, св. безмездници Козма и Дамян в Остр и Врач, св. врачи Козма и Дамян в Мир, св.чудотворци Козма и Дамян в Мст, св. чудотворци безмездници Козма и Дамян в Асем, св. чудотворци Козма и Дамян, синове на Теодоти в Ерус, св. безсребърници Козма и Дамян, чудотворци и лечители, синове на Теодоти в Патм; 6 април — Методий в Сав и Мир, преп. отец наш Методий, архиепископ на Горна Морава, брат на преп. Кирил Философ в Асем.

В останалите 26 случая титулуването в Сав е минимално. Тук Сав не е така уединена, както при първия случай, но неизменно е в групата с минимален брой определения. В 13 случая Сав е единственият препис с едно определение, напр.: 24 септември — мъченица Текла в Сав, св. мъченица Текла в Остр, Врач, Мир, св. първомъченица Текла в Кох, Мст, Патм, св. първомъченица апостолка Текла в Асем, св. мъченица апостолка Текла в Ерус; 1 октомври — ап. Ананий в Сав, св. ап. Ананий във Врач, Кох, Мст, Мир, Ерус, св. ап. Ананий епископ Дамаскув в Асем, Остр, Патм; 16 ноември — евангелист Матей в Сав, св. ап. Матей в Кох и Мир, св. ап. евангелист Матей в Асем, Остр, Врач, славния ап. евангелист Матей в Мст, св. и всепочитан ап. и евангелист Матей в Патм и Ерус; 27 декември — първомъч. Стефан в Сав, св. първомъч. Стефан в Остр, Кох, Мст, св. мъч. Стефан в Мир, св. първомъч. архидякон Стефан в Асем и Патм, св. ап. първомъч. Стефан в Ерус. Аналогични са случаите за 23 октомври, 17 и 30 ноември, 7 януари, 23 и 26 април, 1 и 8 май, 11 юни.

В 11 случая Сав е един от групата преписи с единично определение: за 9, 17, 20, 26 септември, за 3, 6, 18, 21, 26 октомври, за 14 и 21 ноември. В същата група Мир се оказва 7 пъти, Кох — 5, Остр — 4, Врач и Ерус — по 2, Асем и Мст — по 1, Патм — нито веднъж. Само в 2 случая Сав е с повече определения от Кох: 3 декември — мъч. Антим в Кох, св. еп. Антим в Сав, св. мъч. Антим в Мир, св. свещеномъченик Антим в Мст, св. светител (написано Атанасий) в Никомидия в Остр, св. светител мъч. Антим еп. Никомидийски в Асем, св. отец наш еп. Никомидийски и мъч. Антим в Ерус, св. свещеномъч. Антим еп. Никомидийски в областта на василевс Максимиан в Патм; 5 декември — отец Сава в Кох, св. отец Сава във Врач, св. отец наш Сава в Сав, св. наставник Сава в Остр, преп. отец наш Сава в Мст, Мир, Ерус, преп. отец наш чудотворец Сава в Патм, св. отец наш преп. наставник пустиннически богоносец Сава в Асем.

Краткостта в означаването на празника и паметта също се определя от архиеп. Сергий[22] като признак за древност на календара.

Следователно две от най-типичните особености на Сав са обусловени от гръцкия прототип на нейния Месецослов. Вероятно при въвеждането на гръцкото богослужение в България след покръстването ѝ през 864 г. гръцките свещеници са донесли със себе си гръцки апракоси с различен тип Месецослов. Месецословът, запазен в Сав, навярно се е опрял на архаичен по тип гръцки апракосен препис. Можем да предположим също по данни от направеното проучване, че той не е бил твърде разпространен, но едва ли е бил и напълно изолиран. За това свидетелствува например такъв сравнително късен препис на Изборното евангелие като Кох, което също се отличава със значителна оскъдност на определенията при формулировките.

[22] Пак там, с. 12, 118.

НОВООТКРИТ ЛЕКАРСТВЕНИК, НАПИСАН С ГЛАГОЛИЦА

БОРЯНА ВЕЛЧЕВА

Един от най-важните старинни ръкописи, които бяха открити през 1975 г. в синайския манастир „Света Екатерина", е т. нар. от Йоанис Тарнанидис Псалтир на Димитър Олтарник (*Tarnanidis* 1988; 91—100). Този ръкопис — номер 3/N — представлява обемист кодекс, състоящ се от 145 пергаментни листа, със запазена стара подвързия. За съжаление в Описа на Тарнанидис е включена само една снимка, която по погрешка е разменена със снимка от Синайския псалтир (вж. стр. 192—193). Тази снимка дава малка представа както за двата почерка в ръкописа, така и за многобройните приписки и вмъкнати части, чието разчитане намираме в Описа. Въз основа на непоследователност в правописа и наличие на кирилски букви — главно в заглавия — Тарнанидис смята паметника за по-късен от Синайския псалтир и го отнася към XII в. Доколкото може да се съди по снимката, смятам датирането за несигурно — паметникът би могъл да бъде по-ранен. Във всеки случай той показва характерен преход между класическа старобългарска и късна българска глаголица.

Ръкописът е дело на двама преписвачи, като първият е написал л. 1б—2а, 3а, 35б—141б, 142а—145б. Двамата писачи постоянно се редуват, а между частите с различен почерк има оставени празни страници или части от страници, които са запълнени с глаголически приписки — сами по себе си важен паметник на старата глаголическа писменост. Особено важни сред тях са две апокрифни молитви-заклинания — срещу диви зверове и „да не влиза вълк в кошара". След публикуването на снимки от тях ще може да се направи по-сигурно разчитане. Във всеки случай приписките в ръкописа представляват голям интерес както за историята на българската литература, така и за българската историческа лексикология. Така например в една от тях се среща думата капн 'ножница, калъфка за нож', която се оказва не турска дума (както сочи Български етимологически речник. Т. 2. С., БАН, 1979, с. 220), а вероятна прабългарска: и ножъ въ чрънѣ чрюноу вонѣзѫ въ капн своѭ: и доналѣже (мо)и ножъ изъмѫ ис капн. въ[л]къ да с(а и)е раздрѣшитъ[1].

Особено богат материал за древна народна лексика съдържат листовете, вмъкнати между л. 141 и 142. Това са три пергаментни листчета малък. формат, които представляват отделен важен езиково-исторически паметник.

[1] У Тарнанидис разчитането е: . . . и доне лѣже [. .] и ножъ изъ мѫи скапн въ[л]къ да с[. .]е раздрѣшитъ.

Изписани са с глаголица и съдържат рецепти, главно срещу различни болести. В правописа се срещат същите характерни смесвания на стари и нови черти, както в основния текст и в приписките на книгата. Старинните черти тук обаче са несъмнено повече: едноеров правопис с ѫ и редки примери с ъ, наред със стара дистрибуция на носовките и употребата на ѩ за йотувана и на ѥ за нейотувана назална гласна. Старинна е употребата и на буквите за *и* — в словно начало се среща ѳ, след съгласна — ѳ и ѵ, *ери* се бележи с ъѳ. Този новооткрит уникален текст има важно значение както за историята на българския език и славянското езикознание, така и за историята на средновековната медицина по нашите земи. Той съдържа редки и неизвестни думи, а също така и старинни конструкции, които са били присъщи на народния език от старобългарската епоха. Характерен локализиращ белег на текста е старинният съюз тн.

Пълното изследване на текста може да стане след публикуването на снимки от този древен лекарственик. Предварително предлагам разчитане на несъмнени пасажи, като поправям някои от тълкуванията на Тарнанидис и допускам ново четене по текста, който е включен в неговия Опис (Tarnanidis 1988:99). Скобите [ ] са според четенето на Тарнанидис, а с ( ) скоби са дадени пасажите, които в неговото четене са останали неясни или подлежат на проверка. Предварителното повторно разчитане се налага поради важността на текста по съдържание и език. Неговият произход несъмнено може да се отнесе към най-ранния период от съществуването на българската писменост.

141a/r

Врачъба козмнаа[1]:

Обърнъ на врачъбѫ[2].
трждовн: Iсоушъше
I: вь внѣ възваръ —[3]
ше Iспнтн: рѣпнѣ ве-
лнкаго лнствъе ото-
коу: сътлъкъше: а
кореннѣ его ѣзвѣ:
Рѣдоковъ сътлъкъше
ѣтромъ пітн:
(Лоугъ глава тоі): тра-
савнцн:
Єгда же (на отрочамь)
ходнтъ. то не поущае-
тъ са крьі: осъта вели-
каго: сѣма естъ въ гла-
ваХъ: да того: ѣ: сътлъ-
къше вь внѣ датн: Iспн-
тн:
Єгда песъ бѣсенъ оуѣстъ
лн влъкъ: (змні) него

141a/v

млѣчъѣ кореннє[4]:

Єгда бѫдетъ чл̄коу
тѫжъка[5] жтроба:
лн отокъ: лн проХо-
да не бѫдетъ: то ко-
реннето[6] варнтн
вь внѣ: того чашѫ
Iспнтн:
Н то вѣдѣтн:
Лще не бѫдетъ про-
Хода въскорѣ[7]. то
цѣлѫ солъ варн-
тн съ медомъ: то
же въложнтн въ
проХодъ:
I ащє са ѣзва запе-
четъ: то покрьівъ-
но лнствъе любо
коренъе сътеръше:
то же сьіпатї на ѣзвѫ:

141b/r

Аще ногѫ ізломітъ:
ан ізвнетъ
то рѫжанѫ[8] (мокѫ)
тн дрождъѫ прнв(а)затъ: (Отогѣ брънтѣнъ?): варневъше прнлагатн: рѫватвѣ:
Аще ліце начънъ болѣтн:
ан глава: то бѣлоі темъѣнъ:[9] тн жлъцъ: лікъ полѣпівъше плать до оушъю: прнложітн:[10]
А егда вino течетъ:
то зодъ істеръше:
тн ісѣтн: съ лоемъ[11]:
съмѣшъше: (тн сътнратн)[12]:
Дѣтнцю егда (бѫдетъ ве-)

141b/v

анка жтроба: ан растъ: то (рѫжнѫ)[13] мѫкѫ:
тн дрождъіа прнвѫзатн:
жтробѣ: чрѣмошь строупоу зълоумоу:
Коню егда бѫдетъ чръвъ: шевеі конъскоі корѫ его въложнтн
въ ѣзвѫ:
Егда дѣснъі гнѣжтъ: то чабръно коренъе сътеръ насіпаі:
Аще (срцѫ бъкн?) чръвле то пла-[14]

141c/r

тъ на чнста: плать оурѣзавъше: ті лъжнцѫ новѫ: положнтн
на тѣменн: пръво-е плать то же на немъ лъжнцѫ . то же
(ѣдітн):

Егда кашълетъ чл҃къ
то оманъ варневъше въ вннѣ: і: Чаі
волнѣтн: да еднѫ
нспъетъ:
Аще глава сн /ѣ/тнва[15]

141c/v

бѫдетъ: то овъча
мотъіла тн сало[16]
любн масъ о любо[17]
лоі: тѣмъ же помазатн: Егда бѫдетъ стоудennца: то залъчъ
м(ѣ)дѣѫдѫ: ті
лоі тн (коръі цехо?) въіжегъше тн[18]
медъ: (тн цѣлѫ)[19] солъ: а чнръі прнлагатн сѣрѫ медв. . . .

Бележки: [1] У Тарнанидис [Т.]* врачъ бакозмннаа. [2] У Т. Объ рнн на врачъ бж. [3] У Т. і соушъше і; въ вннѣвъ зваръше іспнтн. [4] У Т. млѣчъвкореннс. [5] У Т. тажъ ка. [6] У Т. то ко/бенне товарнтн ш или ь [7] У Т. проходавъ скорѣ. [8] У Т. торъжанѫ. [9] У Т. темъѣнътн. [10] У Т. прнлодітн — ѕѣ или ѕ. [11] У Т. тні сѣтн: съловемъ. [12] У Т. днса тнратн. [13] У Т. рѫлнѫ — ѕѣ или ѕ? [14] У Т. топла//тъ. [15] У Т. сн/./тнва. [16] У Т. мотъі/латнсало. [17] У Т. любнма съ олюбо. [18] У Т. коръіце/ховъі: жегъшетн. [19] У Т. тѣ чѣлѫ — ?

* Ioannis Tarnanidis. The Slavonic Manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988, 363 p.

ГЕОРГИ ПОЛАША (?) В ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

СТЕФАН СМЯДОВСКИ

Арабската (сарацинската) мисия[1] на Константин-Кирил отдавна е вълнувала изследвачите. Въпреки многобройните проучвания и тълкувания учените не са единодушни по отношение датата на мисията в Багдадския халифат[2] и особено по отношение състава на делегацията. Колебанието, несигурността, липсата на категоричност и различните тълкувания у различните учени не трябва никак да ни учудват. Те се дължат на един загадъчен пасаж, който в различните преписи и групи преписи гласи различно. Става дума за пасажа в гл. VI, където се съобщава за делегацията, заминала при Мутавакил от византийска страна.

Една група преписи, и то от южнославянски произход, предават пасажа така (цитирам по Загребския препис на Владислав Граматик): прнпослаше же съ нимь ассуг'крїта н гєwргїа полашоу[3]. Друга основна група преписи, руски по произход, съобщават пък друго: пристависа (или пристависе) же къ (или без предлог) немоу/емоу, ем8/ аснкрнта гєwргїа, н послаша а (послаша іа)[4]. По този начин в зависимост от възприетия вариант

[1] Вж. А. А. Васильев. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморейской династии. СПб., 1900, с. 161 сл.; Fr. Dvornik. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Byzantinoslavica supplementa. T. 1. Prague, 1933, 85—111; Преглед на библиографията и различните тълкувания на Хр. Кодов. — В: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, 146—148; Б. Н. Флоря. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, 112—113.

[2] Дворник например смята, че тя е станала през 851 г. (вж. Fr. Dvornik. Цит. съч., с. 91), срв. и Б. Флоря. Цит. съч., с. 112, бел. 3. В полза на 856 г. се изказва В. Ламански (Житие святого Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. — ЖМНП, 1903, март—апрель, с. 349). Ю. Трифонов (Константин Философ (Свети Кирил) като царски пратеник при сарацини и хазари. — В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич. За седемдесетгодишнината от рождението му. С., 1933, с. 307 сл.) и Й. Иванов. (Сарацинска /арабска/ мисия на Кирил Философ. — В: Й. Иванов. Избрани произведения. Т. 1. С., 1982, 34—36) смятат, че тя е била през 855—856 г.

[3] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3., с. 93, л. 725б; П. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, с. 45. Същото гласят и Владиславовият препис от 1479 г., преписът от манастира Хопово, първият Лвовски препис от XV—XVI в., Хилендарският препис от 1625—1626 г. и преписът от манастира Нямцу — в изброяването на пълните преписи (Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, 34—45) те стоят под номера 18, 12, 44 и 9. Някои от преписите, като например Хилендарският, заменят прнпослаше с пристависе.

[4] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 112; П. Лавров. Цит. съч., с. 8, 35; Вариантите са изброени и у Fr. Grivec, Fr. Tomšič. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. — Radovi Staroslavenskog Instituta, 4, Zagreb, 1960, p. 9, 106.

и преводът е двояк: „Изпратиха го и прочие, като му придадоха и асикрита Георгия Полаша“[5]; „. . . and attached to him Georgius Polasha the asycrite“[6]; „Et ils ont envoyé avec lui l'asecrète et Georges Polaša“[7] и, от друга страна, „Разом з ним виряджено Георгіа Асікріта“[8]; „Et, lui ayant adjoint l'asecrète Georges. ils l'envoyèrent“[9]; „Ils lui ont adjoint l'asecrète Georges et l'ont envoyé“[10]; „приставили к нему асикрета Георгия и послали его“[11]; „And they assigned the court secretary, George, to him and sent them“[12]; „присъединиха към него асикрита Георгия и ги изпратиха“[13].

Но какво е това полашоу, което се явява след името на Георги в южнославянските преписи? Ламански[14] смята името за славянско. Лавров[15] се досеща, че наличието на *ш* показва негръцки произход, и го смята за прозвище. Веднага след това обаче той добавя, че вероятно полашоу е останало недоразбрано от преписвачите, които са го заместили с послаша. От това никак не става ясно кое той приема като основно четене.

Плахи стъпки за осветляване на тази форма, и то извънредно остроумни, целенасочени, но за съжаление неподкрепени лингвистично, а исторически, прави Фр. Дворник. Той пише: „Ne pourrait-on faire un rapprochement entre ce Palata et le Polaša de la Légende de Constantin et ne pourrait-on pas voir dans le Georges de la Légende un personnage titulaire de la charge de παλατῖνος. En vieux slave le mot παλάτιον n'est-il pas traduit par полата, полача, ce qui se rapproche étrangement du полаша du manuscrit de Rylla, dont la leçon a été rejetée par la plupart des éditeurs de la Légende? Et Šafařik n'a-t-il pas vue juste en suivant dans son édition se manuscrit qui, à son avis, conserva la vieille tradition? La deformation du mot serait assez facile à expliquer: les copistes qui ne comprenaient plus ont éprouvé un réel embarras en le transcrivant et ont ainsi justifié eux-mêmes, pour ainsi dire, l'interprétation des éditeurs qui y ont vu le verbe послаше.“[16]

След продължителна и обстойна екскурзия из византийската книжнина Дворник допуска, че полата (полаша), може да се свърже с длъжността на παλατῖνος, която най-общо според него се дава „aux fonctionnaires de la cour impériale et qu'on ne désignait pas ainsi seulement les personnages subalternes mais des fonctionnaires supérieurs“[17]. За жалост Дворник не само че не задълбочава изследванията си в тази насока, но напротив — той почти веднага отхвърля тази хипотеза, призовава към предпазливост, тъй

---

[5] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 124, същото и в: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Кл. Иванова. С., 1986, с. 42.

[6] Cyril and Methodius, Founders of Slavonic Writing. A collection of sources and critical studies. Edited by Ivan Duichev. New York, 1985, p. 55.

[7] Fr. Dvorník. Цит. съч., с. 93.

[8] П. Лавров. Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві (Розвидка). Київ, 1928, с. 248.

[9] Fr. Dvorník. Цит. съч., с. 355.

[10] Пак там, с. 93.

[11] Б. Н. Флоря. Цит. съч., с. 75.

[12] The Vita of Constantine and the Vita of Methodius. Translated with commentaries by Marvin Kantor and Richard S. White. Introduction by A. Dostál. — Michigan Slavic Materials, No 13, University of Michigan, 1976, p. 15.

[13] Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, с. 476.

[14] В. Ламанский. Цит. съч., с. 352 сл.

[15] П. Лавров. Кирило то Методій в давньо-словянському письменстві, с. 14.

[16] Fr. Dvorník. Цит. съч., с. 94.

[17] Пак там, с. 96.

като не намира никаква езикова опора[18], и в по-късните си изследвания отдава предпочитания на тази фаза, която се среща в руските преписи: „I was tempted to follow another manuscript which seems to suggest that a personage with the title of *polata* (palatine) who was perhaps Photius, took part in this embassy. Such a reading however, is problematic. It is safer to read simply: „They attached to him the asecrete George and sent them (asicrita Georgia i poslaše ja).“[19]

Предпазливо изказаното мнение на Дворник среща сериозен отпор у Й. Иванов. В статията си от 1965 г. той е категоричен: „Обяснението на Дворник за някой си Георгий Полаша е неприемливо.“[20]

Мисля, че Дворник е бил на съвършено прав път. Отчетливата връзка, която той прави между полата и полаша, е ползотворна. Грешката му е, че той търси съществително име, а не прилагателно, свързано с полата. Предполагам, че в първичния текст е стояло *георгиѣ полацѣ. полаць е нерегистрирано в други източници прилагателно от полата[21], образувано с наставката -jь[22], т. е. *polatjь > полаць в значение на 'дворцов, палатски'. Такива форми не са странни дори при образуването им от лично име, срв. пилаць, прил. от пилатъ, личното име на римския] прокуратор — бгъ бнеⷩ пилатомь . . . веденъ вон пилацин — Синайски евхологий 49б 21—22, срв. и името на съпругата му, наречена в латинските източници Claudia Procula, гр. Πρόκλη, назована в Синайския евхологий пилацїаѣ, срв. помѧни пилацїѫ оубоѣвъшѫ сѧ праведьнка нс҃а 49б2.

Объркаността е настъпила, когато някой от по-късните преписвачи на архетипа, към който възхождат споменатите южнославянски преписи, е недовидял спуснатата хаста на ц (или съответно кръгчето, ако предполагаемият първообраз е глаголически), или лексемата вече му е била непозната (образуване от *polatjь е непознато и на речниците на другите славянски езици). Действително по-разпространените прилагателни от полата — полатьскъ и полатьнъ[23] показват както стара формация (срв. застъпника 0), тъй и активността на споменатите наставки -ьскъ и -ьнъ[24] и съответното преимущество на тези две прилагателни спрямо полаць (полашть)[25].

[18] „Mais soyons prudents. Cette hypothèse d'apparence si séduisante et susceptible de satisfaire un byzantiniste ne pourra probablement pas être acceptée par un philologue slave. C'est qu'en effet nous chercherions vainement dans les documents vieux-slaves connus l'équivalent slavon de παλατῖνος. Le mot полача n'est même pas vieux-slave et n'apparaît pour la première fois que dans les textes croates glagolitiques; полаша ne se trouve dans aucun document vieux-slave. On peut bien imaginer qu'il y ait eu déformation du fait de la transcription de l'écriture glagolitique en écriture cyrillique, mais comment le prouver? — Пак там, с. 96.

[19] Fr. Dvorník. The embassies of Constantine-Cyril and Photius. — In: To honour Roman Jakobson. Vol. 1. The Hague—Paris, 1967, p. 571; срв. същото у Fr. Dvorník. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, p. 287.

[20] Й. Иванов. Цит. съч., 29—30.

[21] B. Simeonov. Polata. — Балканско езикознание, 11, 1966, No 1, 117—118.

[22] Słownik prasłowiański. T. 1. Wroclaw, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1974, 80—81.

[23] Fr. Miklosich. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865, p. 613; И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. СПб., 1902, кол. 1124—1125.

[24] Срв. местното име Полатен, Полатна и др. у В. Миков. Произход и значение на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. С., 1943, с. 160; B. Simeonov. Цит. съч.

[25] Предположената от Дворник длъжност παλατῖνος (субст.) би могла да се преведе на старобългарски с полатьникъ, срв. неуточненото значение у И. И. Срезневский. Цит. съч. Т. 2, кол. 1124.

Тогава е редно да си зададем въпроса, как все пак се е получила очевидната несъгласуваност в гєѡргнїа полаѧшоу. Това всъщност е най-трудният въпрос. Едната възможност предполага появата на ѫ на мястото на ѧ в родителната форма полаща поради сходното звучене на неударените *а* и *ъ*[26]. От полащѫ преминаването в полащоу в текстове с чертите на югозападната българска безюсова редакция е лесно обяснимо. Че в текста е стояло полаща (и съответно криворазбраното полаша), свидетелстват и някои руски преписи. Именно в девет от тях се среща послаша, вероятно преосмислено по(с)лаша с характерното аористно окончание. Иначе още Й. Иванов обърна внимание на възможния преход послаша > послашѫ > по-(с)лашоу в ресавски или сръбски правопис[27], което се среща на също толкова междинни етапи, колкото и горната хипотеза.

Третият вариант в преписите, вън от посочените два, е отбелязан само във Ватиканския препис Vat. slavo 12 от XVII—XVIII в.[28] — пр҃ставн же емоу сѳнкднта гєѡргнїа нтн с ннмь. Както личи от текста, тук има замяна, която възхожда към руската версия послаше > нтн с ннмъ.

И така предполагам, че в първичния текст е стояло **ассугкрнта гєѡргнїа полаща*, което може да се преведе като 'дворцовия асикрит Георги'. Ако тази хипотеза се приема, то до известна степен се решава и въпросът за числото на Кириловите помощници при мисията му в халифата.

---

[26] Срв. в евангелието на Поп Йован вь день погребеныѫ Йо 12:7, нєхоннѫ им. ед. Мт 1:12, годнна мннѫ Мт 14:15; помышлѣѫте вм. помышлнаате Мк 2:8 в Търновското евангелие от 1273 г.; напльнат са гѳмна вашѫ пшенница в Хлудовия паремийник 145б и още многобройни примери там, срв. и цитата от Йона 2:7 в Земенските стенописи и да нзндет нзь нстлѣннѫ жнвот.

[27] Й. Иванов. Цит. съч., с. 30.

[28] Славянски ръкописи, документи и карти за българската история от Ватиканската апостолическа библиотека и Секретния архив на Ватикана (IX—XVII в.). С., 1978, № 8; H. Jaksche. Slavische Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek. — Römische Historische Mitteilungen, 5, 1961—1962, p. 227.

ОРОΣ ΤΩΝ ΒΟΥΛΓΑΡΩΝ

ИВАН БОЖИЛОВ

Последният документ (№ 30) в т. I на „Акти на Ивирон“ представлява извлечение (μετεγράφη) от данъчен регистър (ἰσοχώδικον), изготвено през втората половина на XI в.[1] В него са описани имотите на атонския манастир Ивирон в селата Подогорияни, Обилос и Добровикия. Според документа трите села са били разположени в Диойкезис (голяма данъчна единица — б. а., И. Б.) Волерон и Стримон, кастрон Хризополис (близо до античния град Амфиполис), архонтия Ликосхима, т. е. в Източна Македония, по левия бряг на Долна Струма[2]. Документ № 30 както по форма, така и по съдържание представлява определен интерес за специалистите по византийска дипломатика и изследователите на Света Гора и Източна Македония. Но моята цел тук е по-скромна, а именно: да разгледам само данните за село Обилос. Тъй като те са твърде кратки, ще ги приведа почти изцяло:

//[4] Χω(ρίον) Οβίλος κ(α)τὰ τ(ὸν) γενό(μενον) περιορισμώ(ν) καθὸ(ς) απάρχ-(ε)τ(αι) απο τ(ού) ρυ(ακος) τῆς Κνείζ(ας), κατέρχ(ε)τ(αι) (πρό)ς δυσμ(ὰς) αιο(ς) τοῦ εσφραγισμέ(νου) δρυος, (και) κάμπτ(ει) //[5] (πρὸ)ς μεσημβρί(αν), καὶ ἀπέρχετε εις τὸν δρόμον τ(ὸν) Κουνδούρω(ν), (καὶ) πα(ρα)τρ(έ)χ(ει) δ(ιὰ) τοῦ αουτοὺ δρόμου πρός ανατολ(ὰς) αίος του εισταμέ(νου) λίθου τοῦ //[6] γράφοντ(ος) „ὅρος τ(ῶν) [Β] ουλγ(ά) ρω(ν)“, (καὶ) εκνε(ύει) αρ(ιστ)ερ(ά), κατέρχετε (πρὸ)ς μεσημβρί(αν), εισερχ(ε)τ(αι) εις τὸ ρυ(άκιον) τῆν Κνειζά(ν), (και) πα(ρα)τρ(ὲ)χ-(ει) αυ [τὸ] ομύως (πρὸ)ς μεσ(ημβρίαν), (καὶ) //[7] αποδ(ί)δ(ει) ένθα (καὶ) ἤρξ [ατο][3].

В български превод това описание гласи: „Село Обилос според установената гранична линия: като започне от ручея Кнейза, слиза на запад до белязания дъб и свива на юг; излиза на пътя Кундурон и по същия този път стига на изток до стоящия там камък с надпис „граница на българите“; и се отклонява на ляво, слиза на юг, навлиза в ручея Кнейза и преминава същия по такъв начин на юг, и се връща откъдето е започнала.“

В този текст особено внимание заслужава изразът λίθου τοῦ γράφοντος „ὅρος τῶν Βουλγάρων“. Преди да се занимая по-подробно с него, трябва да се спра на едно, бих казал, техническо (?) недоразумение, което води до двусмислица. Става дума за понятието ὅρος. В бележките към този

[1] Actes d'Iviron. 1. Dès origines au milieu du XIe siècle. Edition diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou. Paris, 1985 (Archives de l'Athos XIV), № 30 (по-нататък: Actes d'Iviron 1). За типа документи μετεγράφη. — Пак там, с. 263.

[2] Пак там, No 30, ред 2. За локализацията: p. 267. Вж. също Actes de Lavra. 4. Etudes historiques, actes serbes, Index. Par P. Lemerle, N. Svoronos, A. Guillou, D. Papachryssanthou. Paris, 1982 (Archives de l'Athos XI), p. 119, № 400.

[3] Пак там, No 30, редове 4—7.

текст издателите схващат ὅρος като borne, т. с. „межда", „стълб", „камък", „разграничаваща линия" — borne des Bulgares[4]. При това положение съм принуден да приема, че или става дума за грешно изписване в документа, или имаме работа с печатна грешка и че трябва да се чете не ὅρος (планина, хълм, възвишение), а ὅρος (граница или граничен камък). За съжаление клишето (Pl. LXII) не може да ми бъде в полза, тъй като точно по 6-и ред документът е бил прегънат и разчитането по снимката е невъзможно. Трябва да отбележа още, че сред поправките на някои грешни изписвания, дадени след публикувания текст, ὅρος = ὅρος липсва. Следователно трябва да се приеме второто предположение, т. е. печатна грешка (?). Още повече, че в индекса към тома въпросното място от документа е отнесено към понятието ὅρος[5]. Следователно това е правилното четене и текстът гласи „граница на българите".

Сведението за този каменен надпис с текст „граница на българите", съществувал поне до средата на XI в. в с. Обилос, е твърде интересно и заслужава обстойно изследване. Според документ № 30 предназначението на камъка по времето, когато той е поставен, е ясно: това е камък, който е определял границата между два имота. Но тази констатация не решава изцяло въпроса, тъй като нас ни интересува един основен проблем, а именно дали камъкът с надписа е издялан и поставен на въпросното място тъкмо с тази цел, или е употребен с подобна цел, но вторично, т. е. бил е стар надпис, загубил вече своето значение, използуван като разделителен белег за имоти. Очевидно проблемът не е лек и затова ще разгледам двете възможности по-подробно.

I. Първична употреба. Споменаването на камък с надпис (в един неиздаден практикон от 1104 г. той е наречен λαβράτον ἐσφραγισμένου)[6] като граничен знак между два имота не е необичайно. Напротив, то е напълно естествено. Един дори съвсем бегъл поглед върху този тип документи (или други документи, но съдържащи този тип информация) от атонските манастири ще ни покаже, че подобен белег за разграничаване на два имота (наред с белязано или не дърво) е твърде често срещан. Най-повтарящи се форми са следните: τὸ ἱστάμενον πλησίον τῶν μεγάλων στεφανέων λίθων[7], τὸ λίθον λαβράτον τὸ ἔχον καὶ σταυρὸν[8], τὴν ὑπογεγραμμένην πλάκα[9], ἱσταμένου λιθίνου σύνορου[10], παλαιὸν λίθινον σύνορον[11].

В нашия случай необичайно явление е надписът върху камъка: ὅρος τῶν Βουλγάρων. Ще започна с понятието ὅρος. То има твърде широко съдържание, като различните значения биха могли да бъдат обособени в две основни групи: 1) „граница" от всякакъв характер, „ограничение", „правила" и т. н.: ὁ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου ὅρος[12] (ограничението [или определението] на четвъртия свят и икуменически събор), κατὰ τὸν

[4] Пак там, с. 268: Notes.
[5] Пак там, Index s. v. borne, limite. . . 30 not, 6 .
[6] Пак там, с. 268: Notes.
[7] Пак там, No 29.
[8] F. Dölger. Aus den Schatzkammern des Heiligen Bergers. München, 1948, № 65.
[9] Actes de Lavra. 1. Dès origines à 1204. Edition diplomatique par P. Lemerle, N. Svoronos, A. Guillou, D. Papachryssanthou. Paris, 1970 (Archives de l'Athos V), No 42, ред 44.
[10] Actes de Xénophon. Edition diplomatique par D. Papachryssanthou. Paris, 1986 (Archives de l'Athos XV), No 12, ред 65.
[11] Actes de Lavra. 2. De 1204 à 1328. Edition diplomatique par P. Lemerle, N. Svoronos, A. Guillou, D. Papachryssanthou. Paris, 1979 (Archives de l'Athos VIII), No 108, passim.
[12] Théodore Daphnopatès. Correspondance. Editée et traduite par J. Darrouzès et L. G. Westerink. Paris, 1978, No 10, p. 137$_{453}$.

ὅρου τῆς πρώτης ἡμέρας[12] (според правилата на първия ден), τοῦ τῆς πίστεως[14] (символ на вярата), τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων[15] (границите на църквата, т. е. на християнството, на вярата), дори ὅρους τε τῶν θείων ἔταξε[16] (определени часове [или време] за изпълнението на божествените химни); 2) граница в пространствен смисъл: а) държавна граница — ὅρος е едно от основните понятия за обозначаване на държавна граница — τῶν ἰδίων ὅρων, τῶν Ῥωμαίκων ὅρων и т. н. (едновременно с това понятие — в зависимост от предпочитанията се употребяват и ἄκραι[17], ὁροθεσία[18], πέραι); б) граници между имоти (на двама стопани, на две села, на село и манастир и т. н.). И тук не бих могъл да бъда изчерпателен (а това не е необходимо) и затова отбелязвайки мимоходом „Земеделския закон“ („Ἐὰν δύο χωρία μάχωνται περὶ ὅρου.“[19], т. е. „Ако две села спорят за граница“), ще се спра само на документи от Ивирон. Примерите са многобройни: καὶ ἀποδίδει μέχρι τοῦ ῥύακος ἐν ὁ καὶ ὅρος διὰ λίθου ἐπεπήγει[20], τοὺς ὅρους τῶν εἰρημένων τοπίων[21], τοὺς εἰρημένους ὅρους[22], Οἱ δὲ ἐν τῇ διαθήκῃ ἀπομνημονεύμενοι ὅροι καί διὰ τοῦ ἱσοκωδίκου βεβαιούμενοι[23], Εἰσὶν δὲ οἱ ὅροι καὶ οἱ συνοριασμοὶ τῶν αὐτῶν προαστείων[24], ὅι ὅροι ἀπὸ τὴν διαχώρισιν[25], Οὗτοι οἱ ὅροι οἱ ἐν τῇ διαθήκῃ[26].

Особен интерес представлява следният израз: τὸ τετράγονον λαβράτον τὸ υδρακόνιν το εχον γράμματα τὰ γράφοντα ” ὅρος Στελπίου[27].

Няма съмнение, че в нашия случай ще предпочетем второто значение на ὅρος, т. е. пространствена граница. Но дали това ще бъде *държавна граница или междуимотна граница*, ще зависи от тълкуването на τῶν Βουλγάρων. Въпросът е: може ли в този кратък текст изразът τῶν Βουλγάρων да се схваща като обозначение на една фамилия (или няколко, родствени помежду си), т. е. да се тълкува като прозвище или патроним. Във византийските извори има няколко десетки случая, над четиридесет по мои сведения[28], когато етнонимът Βούλγαρος се употребява като прозвище или дори като патроним (бащата е имал това прозвище). Но във всички случаи,

---

[13] Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte, traduction et commentaire par N. Oikonomidès. Paris, 1972, p. 181_{21} (Трактат на Филотей).

[14] Pseudo-Kodinos. Traité des Offices. Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux. Paris, 1966 (=reproduction par procédé photomécanique: 1976); p. 253_{7-8}.

[15] A. Failler. La déposition du patriarche Calliste Ier (1353). — REB, 31, 1973, 49_{427}, $63_{679-680}$, 67_{716}.

[16] Anne Comnène. Alexiade. I. Texte etabli et traduite par B. Leib. Paris, 1937 (Deuxième tirage: 1967), p. 125_{28}.

[17] G. Dagron, H. Mihaescu. Le traité sur la Guérilla (De Velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas. Paris, 1986, II 8, III 3, 44, VI 9, VII 12, 19 (граница на тема или държавна граница).

[18] Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Greek text edited by G. Moravcsik. English traduction by R. J. H. Jenkins. New, revised edition. Dumbarton Oaks—Washington D.C., 1967 (Second Impression: 1985), § 53, p. $266_{172, 175, 176, 182}$; p. $270_{225, 226, 227}$.

[19] Византийский земледельческий закон. Текст, исследование, комментарий подготовили Е. Э. Липшиц, И. П. Медведев, Е. К. Пиотровская. М., 1984, § 7, с. 99.

[20] Actes d'Iviron I, No 4, ред 50..

[21] Пак там, No 10, ред 34.

[22] Пак там, ред 33.

[23] Пак там, ред 43.

[24] Пак там, ред 47.

[25] Пак там, ред 50.

[26] Пак там, ред 59.

[27] Пак там, No 29, ред 19. Издателите на документа съвсем правилно отбелязват (с. 255: Notes): „on songe à un toponyme sur le slave stl'p=tour.“ Трябва да добавя, че **стълпъ** означава не само кула, но и колона.

[28] Вж. по-подробно у Ив. Божилов. Българите във Византийската империя (под печат), гл. 1, § 2, както и № 209—248 от просопографския каталог.

които са ми известни, формата Βούλγαρος се употребява в единствено число. Дори и тогава, когато с името на собственика се означава имотът: χωράφιον τὸ Βούλγαρι (полуостров Касандра)[29]. Може би най-добрите познавачи на българската средновековна история или по-точно на българската историопис ще ми възразят: има такова сведение. И наистина Й. Иванов, събирайки данни за българите в Македония, привежда сведение за τὰ σύνορα τῶν Βουλγαρίνων[30]. От него това известие е преминало у Ив. Дуйчев: „On connaît aussi un document daté du 1068 où sont mentionnés „les confins" des Bulgares (τῶν Βουλγαρίνων), descendants sans aucun doute des Slaves déjà nommés dans la presqu'île de Casandra."[31] За да изясним въпроса, трябва да стигнем до първоизвора на тези твърдения, а той е текст на В. Григорович. През 1844—1845 г. известният руски учен прави своето прочуто пътешествие из Европейска Турция. От септември 1844 до януари 1845 г. той пребивава в Света Гора, запознава се с библиотеките и архивите на тамошните манастири и описва всичко, което му се струва важно и интересно. Между 3 и 29 януари 1845 г. той е в Росикон (руския манастир „Св. Пантелеймон"); запознава се с архива на манастира и описва „. . .40 грамоть, все памятники X—XV столетия"[32]. Под № 7 той е описал следния документ: „6756 (1068) без подписи. Свидетельство о межах между областию монастыря τοῦ κῦρ λέοντος τοῦ σφρέντζι и селениями болгар (γινωσκῶντες ἀκριβῶς τὰ σύνορα τῶν Βουλγαρίνων), на полуострове Касандра. Четвертка пергамен."[33]

Това описание на В. Григорович е твърде интересно, но би трябвало да бъде проверено. Едно внимателно оглеждане на византийските актове от Росикон ще ни покаже, че сред тях липсва „грамота", подобна на описаната от Григорович; тя не може да бъде отъждествена с нито един известен документ — както по година на издаване (1068 според Григорович), така и по съдържание[34]: В цялото досие на „Св. Пантелеймон" не може да се открие изразът τὰ σύνορα τῶν Βουλγαρίνων, за който говори руският учен. От друга страна, част от съдържанието на описания акт № 7 не буди съмнение, че споменатият манастир τοῦ κῦρ λέοντος τοῦ σφρέντζι очевидно е „Св. Пантелеймон," който в определена епоха е носел епонима τοῦ Σφρεντζή. За това свидетелстват два акта: единият от самия „Св. Пантелеймон"[35], а другият от Дионисиу[36]. При това положение какъв ще бъде изводът? Не бих искал да допусна, че В. Григорович е измислил този документ. Тогава? Дали той е видял и описал документ, който по-късно е изчезнал? Едва ли! Струва ми се, че решението трябва да се търси другаде. Григорович е посетил повечето атонски манастири, работил е в библиотеките им, видял е много ръкописи и документи, взел си е много бележки. Съвсем естествена би била една грешка, по-точно вмъкване на документ от един манастир (или пасаж

[29] Aktes de Xénophon, No 22, ред 29; No 25, ред 57.

[30] Й. Иванов. Българите в Македония. С., 1917 (фототипно издание. С., 1986), с. 134.

[31] I. Duicev. Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Age. — In: I. Dujčev. Medioevo bizantino-slavo. 1. Roma, 1965, p. 490.

[32] В. Григорович. Очерк за пътешествие по Европейска Турция. С., 1978 (фототипно издание по второто руско издание от 1877 г.), с. 66. Бележките на В. Григорович относно византийските документи, които той е видял в атонските манастири, ще бъдат обект на специално проучване.

[33] Пак там, с. 67.

[34] Вж. Actes de Saint-Panteleemôn. Edition diplomatique par P. Lemerle, G. Dadgron, S. Čircović. Paris, 1982 (Archives de L'Athos XII). Вж. и бел. 32.

[35] Пак там, № 3, редове 8, 28—29.

[36] Actes de Dionisiou. Edition diplomatique par N. Oikonomidès. Paris, 1968 (Archives de L'Athos IV), No 1, ред 7, както и с. 36: Notes.

от него) сред описаните документи от друг манастир. Повод за това твърдение ми дава бележката на руския учен, че въпросното село се е намирало на полуостров Касандра. От два документа, произхождащи от манастира Ксенофон, познаваме χωράφιον τὸ Βούλγαρι[37], разположено на същия полуостров. Съществува вероятност (?) В. Григорович да е видял поне едния от тези документи, да си е взел бележки (макар и не съвсем точни!) и по-късно да ги е възпроизвел, вмъквайки ги сред описанието на „грамотите" от Росикон. Така би могло да се обясни присъствието на τῶν Βουλγαρίνων, или по-точно τὸ Βούλγαρι в грамота № 7. Може би ще отида далече в предположенията си, но съм принуден да допусна, че изразът τοῦ σφρέντζι произхожда от акт № 3 от Росикон (по новото издание). Или, казано с други думи, от два документа — първия от Росикон, а втория от Ксенофон — В. Григорович е съставил по невнимание (?) един нов документ, който фигурира, както вече казах, под № 7 в неговото описание.

И така, дали това разкриване на мистификацията около τὰ σύνορα τῶν Βουλγαρίνων ще се стори достатъчно убедително на всички, не зная. Но зная, че изразът τῶν Βουλγάρων не съществува в атонските документи, които са ми познати. А това е най-важното в случая, тъй като с него отпада последната възможност да се подкрепи тълкуването на ὅρος τῶν Βουλγάρων от надписа в с. Обилос като споменаване на фамилия (или няколко фамилии) с епоним Вулгарос. Следователно надписът ὅρος τῶν Βουλγάρων в своя първоначален вид не означава граница между имоти, камъкът не е издялан и поставен с тази цел, а е вторично употребен. Това вече ни подсказва, че става дума за надпис, съставен значително по-рано, със съвсем друга цел, използуван по-късно като разграничителен белег в с. Обилос.

II. Вторична употреба. Казаното по-горе ни насочва към български надпис от епохата на Първото царство. Тази възможност не е пропусната от издателите на документа. Ето какво е тяхното мнение: „C'était une borne semblable à celles que Syméon de Bulgarie avait dressés aux environs de Tessalonique: cf. *V. Beševliev.* Die Protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963, №[46a, 215—219; *I. Božilov.* A propos des rapports bulgaro-byzantines sous le tzar Syméon (893—912). — Byzantino-Bulgarica, 6, 1980, 73—81."[38]

Атрибуцията на надписа от Обилос е твърде важна и затова би трябвало да бъдат разгледани всички възможности. Ще започна с вече направеното предложение, т. е. камъкът с надпис „граница на (с) българите" е дело на цар Симеон и е поставен едновременно с Наръшкия надпис. Колкото и да е съблазнителна тази идея за българската историопис и лично за мен, тя би трябвало да бъде изоставена. Защо? 1) Текстът на Наръшкия надпис е добре познат, но се налага да го припомня: Ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ϛυιβ, ἰνδικτιῶνος ζ! Ὅρος Ῥωμαίων καὶ Βουλγάρων. Ἐπὶ Συμεὼν ἐκ θεοῦ ἄρχοντος Βουλγάρων, ἐπὶ Θεοδώρου ὄλγου τραχανοῦ, ἐπὶ Δρίστρου κομίτου[39]. Известно е, че в Наръш (дн. Неа Филаделфия — 20 км северно от Солун) е бил намерен втори, но по-зле запазен надпис със същото съдържание[40]. А по сведения на очевидци трети подобен надпис е бил видян някога при с. Аксиохорион (32 км северозападно от Солун), който, както и вторият Наръшки надпис, отдавна е загубен[41]. Независимо от това ние раз-

[37] Вж. тук бел. 29.

[38] Actes d'Iviron 1, p. 268: Notes.

[39] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1931² (фототипно издание. С., 1970), с. 18 (по-нататък: Й. Иванов. БСМ); В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. С., 1979, № 46, с. 171 (по-нататък: В. Бешевлиев. ПН).

[40] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 17; В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, № 46 б, с. 171.

[41] Й. Иванов. Български старини из Македония, с. 17; В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, с. 172.

полагаме с три еднакви по съдържание и по предназначение надписа, поставени по едно и също време, от един и същ български владетел — цар Симеон; 2) Може ли към тях да бъде прибавен и надписът от Обилос? Разликата между двата текста е такава (ако приемем, че надписът от Обилос е достигнал до нас или по-точно до съставителите на документа напълно запазен — нещо, в което нямаме основание да се съмняваме), че подобно сближение ми се вижда почти невъзможно; 3) Някогашното местоположение на надписа („. . .la pierre portant l'inscription "borne des Bulgares". . . se trouvait à 3 km au Sud-Ouest de Podogoriané/Podochôrion, sur l'ancienne route qui reliait Chrisoupolis à Obèlos. . ."[42]), на левия бряг на Струма, съвсем близо до морето (ако приемем, че той е намерен in situ — и в това нямаме основание да се съмняваме; но дори да допуснем, че е донесен или пренесен от другаде, той едва ли се е намирал извън близките околности на Обилос) не говори в полза на предположението, че той е обозначавал граничната линия от това време. Българо-византийската граница от самото начало на X в. (според съществуващото мнение) е пресичала междуречието Струма — Места, т. е. района, който ни интересува, на север от Филипи или най-малко на 40 км от някогашното село Обилос.

Отхвърлянето на тази възможност за датиране и обясняване на надписа от Обилос не означава, че той не може да намери своята естествена среда. Група от три надписа позволяват това да бъде сторено без колебание. Първият е известната мраморна колона, произхождаща от развалините на Голямата базилика в Плиска, с надпис Πόλεμος τῆς Σέρας[43]. Колкото и да е малък този текст, той все пак носи важна информация: поход на българска войска в Източна Македония и сражение при Сяр, без да знаем крайната цел на похода и мястото, до което са достигнали българите (едва ли трябва да се съмняваме, че посоката на движението е била юг — югоизток, вероятно по долината на Струма). Вторият надпис е също добре известен: това е прочутият надпис от Филипи[44]. Направените напоследък опити да се отрече историческата стойност, която му се придава почти единодушно са, неоснователни и несполучливи[45]. Няма никакво съмнение, че към 837 г. е регистрирано българско присъствие във Филипи. Казвам българско присъствие съвсем съзнателно, защото тук е излишно да се спори дали през Филипи, макар и за кратко време, е преминавала българо-византийската граница (надписът наистина не утвърждава пряко подобно положение) — на този важен въпрос ще се спра по-долу. Най-сетне наскоро стана известен още един надпис от същата епоха. Неговият произход е твърде интересен. През месеците април — май на 1914 г. Шарл Авезу, тогава член на "Ecole Française" в Атина, обходил Халкидическия полуостров (или част от него)[46]. По време на това научно пътуване младият френски учен, загинал през 1915 г. на българския фронт, посетил и с. Василика, разположено в западната част на Халкидики[47]. Там той видял надпис, от

---

[42] Actes d'Iviron 1, p. 268: Notes.

[43] В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, № 16, с. 141.

[44] Пак там, 14, 132—133; J. Karayanopoulos. L'inascription protobulgare de Direcler. Athènes, 1986, 13—14.

[45] Й. Караянопулос. Цит. съч. Подробно: моята рецензия в Byzantino-Bulgarica, 9 (под печат).

[46] D. Feissel, M. Seve. La Chalcidique vue par Charles Avezou (avril—mai 1914. Notes de voyage inscriptions), avec un appendice par D. Feissel et J.-P. Sodini. — BCH, 103, 1979, 229—326.

[47] За с. Василика вж. J. Lefort. Villages de Macédoine. 1. La Chalcique occidentale. Paris, 1982, 35-36; P. Bellier, R.-Cl. Bondoux, J.-Cl. Cheynet, B. Geuyer, J.-P. Grelais, V. Kravari. Paysages de Macédoine. Paris, 1986, p. 132 и картата Е 10.

който направил книжен естампаж. Лошото състояние на естампажа (и съответно лошото клише, което е публикувано)[48] не позволява надписът да бъде разчетен напълно. Но издателите на дневника на Ш. Авезу, част от който е и въпросният естампаж, все пак допускат, че става дума за първобългарски надпис. Според Д. Фейсел и М. Сев на ред 1 се чете: ἐκ θεο(ῦ) ἄρχοντα; на ред 2: ἐπὶ Μαδαφρα (sic). ιου ἄρχοντος; на ред 3: κουλουβρος; на ред 4: τὴν Σαλονίκ[ην][49]. В. Бешевлиев, който използува по-скоро прерисувания от френските учени текст, отколкото твърде неясното клише, направи някои поправки и допълнения, най-съществените от които са: вместо неясното и неразбираемо Μαδαφρα. ιου той предложи Μαλαμιρου, т. е. ἐπὶ Μαλαμιρου ἄρχοντος, а на 6-и ред прочете *Исвул*[50]. Аз приемам поправката, според която в надписа се чете името на българския кан Маламир (831—836), и подкрепям четенето на с. 6: Ι[Σ]ΒΥΛΥ(=Ισβουλου), т. е. капхан Ισβουλος. При това положение независимо от възможния скептицизъм съществуването (поне до 1914 г.) на първобългарски надпис в с. Василика е факт.

И така, разгледаните три надписа позволяват да се очертае един триъгълник, чиито върхове са разположени в Сяр — Филипи — Василика. Българското присъствие (във втория и третия случай сравнително точно датирано: между 831 и 836/837 г.) в тези три точки е безспорно. При това положение надписът от Обилос намира много добре своето място в рамките на споменатия регион, превръщайки триъгълника в четириъгълник и отбелязвайки четвъртата точка на българското присъствие в Източна Македония. Няма съмнение, че той се свързва естествено с надписите от Филипи и Василика. (Надписът със споменаването на сражение при Сяр не е датиран; най-често той се отнася към времето на кан Крум, по-точно към 808 г.[51], но без доказателства, по асоциация с други подобни надписи. Но няма да сгрешим, ако приемем, че и той произхожда най-късно от 30-те години на IX в.) Няма да бъде пресилено, ако допуснем, че надписът от Обилос е бил поставен по време на военна кампания — или на тази, отвела българите на Халкидическия полуостров, или на тази, която ги е изправила край стените на Филипи. Надписът от Обилос, както и наскоро въведеният в научно обръщение надпис от Василика, не само потвърждава сведенията ни за военни действия на български войски в Източна Македония през 30-те години на деветото столетие, но и значително разширява представите ни за тези действия — както във времето, така и в пространството. Вече основателно можем да говорим не за инцидентен военен поход, а за добре обмислени и планирани военни кампании, довели до изменения в българо-византийската граница в тази област. И това е последният въпрос, на който искам да се спра. Мненията за трайното българско присъствие в най-южната част на Източна Македония са неясни, колебливи и противоречиви. Някога П. Мутафчиев прие, че България е владеела Серско-Драмската област в продължение само на 27 г., а именно: 917—927, 1205—1206, 1236—1246[52]. Това мнение бе подкрепяно и от други български учени[53]. Преди петнадесетина години

[48] D. Feissel, M. Seve. Цит. съч., с. 289, фиг. 25.

[49] Пак там, с. 288.

[50] В. Бешевлиев: 1. Нов първобългарски надпис с името на кан Маламир. — ИНМ Варна, 19, 1983, 111—112; 2. Първобългари. С., 1984, с. 208, бел. 12; V. Beševliev. Zur Deutung der protobulgarischen Inschrift von Vassilika, Chalkidike. — JÖB, 1985, p. 147.

[51] В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, с. 141 (с по-старата литература).

[52] П. Мутафчиев. Книга за българите. С., 1987, с. 126.

[53] П. Ников. Кавхан Исбул. — В: Сборник в чест на В. Н. Златарски. С., 1925, с. 212; В. Бешевлиев. Първобългарски надписи, 137—139; Ив. Дуйчев. Нов

В. Гюзелев зададе риторичния въпрос: „Докога е траело българското владичество над Филипи и Беломорието?“[54] Като отбеляза важността на този въпрос, той изрази желанието си да се върне по-подробно на него, но и досега, доколкото ми е известно, не го е сторил. За разлика от Гюзелев П. Коледаров бе категоричен, но и в същото време прекалено декларативен: „Тогава (847 г.!) България достигнала за първи път брега на Бяло море между устията на тези две реки (Струма и Места — б. а., И. Б.). Прекъсната била и сухопътната връзка на Солун с Цариград. . .достигнали (българите — б. а, И. Б.) с армия, командувана от кавхан Исбул и ичиргубоила, град Филипи и беломорския бряг. По този начин сухопътната връзка между столицата и Солун била прекъсната.“[55] Съвсем наскоро Я. Караянопулос изрази противното становище: не само че тази област не е била присъединена, макар и за кратко време, към България, но и български войски не са достигали до Филипи[56].

Надписът от с. Обилос, достигнал до нас благодарение на вмъкването му в текста на документ № 30 от "Actes d'Iviron I“, не само опровергава мнението на Караянопулос, но и както се случва понякога, потвърди декларативното, неподкрепено от изворни данни становище на П. Коледаров: по всяка вероятност през 30-те години на IX в. българо-византийската граница е преминавала край с. Обилос (левия бряг на Долна Струма), може би съвсем близо до морето.

Съдбата на четирите надписа, за които говорих по-горе, е била различна. Надписът от с. Обилос е бил заплашен да изчезне, но благодарение на това, че е бил използуван вторично като разграничителен белег между два имота, се е появил в данъчния регистър и оттам — в цитираното вече извлечение, направено през втората половина на XI в. Така той е съхранил извънредно важна информация, която ни позволява да запълним някои празнини в познанията ни за българо-византийските отношения през първата половина на IX в.

исторически извор за българо-византийските отношения през първата половина на IX в.— В: Ив. Дуйчев. Българско средновековие. С., 1972, 134—145; История на България. Т. 2. С., 1981, с. 160.

[54] В. Гюзелев: 1. Ичиргу-боилите на първата българска държава (VII—XI в). — ГСУ ФИФ, 65, 1971, с. 142; 2. Функциите и ролята на кавхана в живота на първата българска държава. — ГСУ ФИФ, 60, 1966, 140—142.

[55] П. Коледаров: 1. Политическа география на средновековна България. 1.„С., 1979, с. 42: карта № 6. 2; 2. Името Македония в историческата география. С., 1985, с. 66. Пишейки за втори поход от 847 г., П. Коледаров препраща към В. Н. Златарски и В. Бешевлиев. Но у В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. С., 1918, с. 350, става дума за похода, засвидетелствуван от надписа при Филипи, т. е. за събитията от 837 г., а у В. Бешевлиев. ПН, 130—131, подобно твърдение липсва.

[56] Вж. тук по-горе, бел. 45. След окончателното редактиране на този текст (януари 1990 г.) имах възможност да се запозная с малката книжка на Й. Караянопулос (J. Karayannopoulos. Les Slaves en Macédoine. La prétendue interruption des communications entre Constantinople et Thessalonique du 7ème au 9ème siècle. Athènes, 1989). Тук не бих искал да се занимавам подробно с основната теза на автора, подсказана от подзаглавието на книжката. Но би трябвало да кажа няколко думи по темата, която разглеждам тук, а именно: групата от четирите надписа, които са пренебрегнати от Й. Караянопулос, особено надписът от Обилос, свидетелствуват убедително за *трайното българско присъствие* в междуречието Долна Струма — Долна Места.

ЗА ЕДНА ПРИПИСКА В БИТОЛСКИЯ ТРИОД

ИВАН ДОБРЕВ

Битолският триод, един от най-важните среднобългарски паметници, съдържа на л. 9а приписка, чийто смисъл и досега не е напълно изяснен. Според Й. Иванов[1] тя е следната: грѣшны гєѡргнє . вь стльпєнь блюдѫ. пишѧ. ѕ стыхъ врачєн л дньдє: помнѩнтє мє/нє братнє[2]/ моѧ . цю мн мрьзнєть рѫчницама. тѳ пишѧ. тѳ ѩдѣ. тѳ лежаѧ без огьн/ѩ/. Въз основа на друга приписка на л. 54а (простѣтє бра е . всє на н пѫа гєѡргнѩ ѡ вжпн) Й. Иванов заключава, че „преписвач на приписката е бил следователно граматикът поп Георги, родом от вжпа[3]. Той живял в стльпень и преписвал книгата в „Св. Врачи". Посочените места . . . се нахождат в Западна Македония. Горня и Долна Вапа са две села в горнодебърската покрайнина Джупа", „Св. Врач е село със запазени още старински

[1] Й. Иванов. Български старини из Македония. С., 1908, с. 89. Вж. и с. 453 от второто издание (1931).

[2] Й. Иванов и по-късните издатели и коментатори възстановяват братнѩ, но това не съответствува на старобългарската звателна форма братнє, неедноkратно употребявана от преписвача Георги, например на л. 28а, 54а, 63а, 90б — все в приписки.

[3] Всъщност зад ѡ вжпн се крие старо име от і-основа *вжпь. Учудващо е, че в „Български етимологичен речник" (т. 1. С., 1971, с. 118) се посочва само старобълг. вапа 'езеро, локва' от Супрасълския сборник (гръцкото съответствие е λίμνη), срв. с мн. ч. вапы в Екзарховия „Шестоднев", като за успоредици освен *вàпа* 'вдлъбнатина, котловина' (Момчиловци, Смолянско), *Вàпата* (Смолянско), *Горна* и *Долна Вапа* (Дебърско) се сочат още *вѣпа* 'трап, яма, вдлъбната местност, стара рудна яма' (Странджа), *Вѣпа* при Парил, Гоцеделчевско, и Голяма Желязна, Троянско, *Вѣпата* при Елешица, Разложко, *Вѣпето* при Ветрен дол, Пазарджишко, *Вòпа* при Яврово, Асеновградско, *Вòпите* при Либяхово, Гоцеделчевско, и при Вършило, Грудовско, *Вòпката* при Забърдо, Асеновградско, и при Стойките, Девинско, *Вòпите* при Левочево, Смоленско, и при Певелско, Асеновградско. Формите с *ъ-* и *о*-рефлекс на коренната гласна несъмнено предполагат стар корен **vǫp-*, успореден на **vąr-* и пряко засвидетелствуван в ѡ вжпн. Налице е фонетична вариация, подобна на вариацията в глѫбокъ : глъбокъ, въпнтн : среднобълг. вжпнтн (Охридски апостол). М. Karaś в „Macedońskie nazwy osobowe i miejscowe z XII wieku" (Македонски јазик, 25, 1974, с. 85) посочва още *Вапила* (Охридско) и сръб. *Вапа* (Чачак, Нови Пазар). За значението на вапа, вжпъ вж. още В. Миков. Произход и значение на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. С., 1943, с. 214. Предложената от Й. Иванов идентификация на **вжпь* от Битолския триод с горнодебърските села Горна и Долна Вапа не е безспорна — от вжпь в дебърския *о*-говор би следвало да се очаква *Воп, Вопа*; *а*-рефлексът свидетелствува по-скоро

църквища в Кичевската каза, недалече от него на пътя от Битоля за Кичево се намира и село Стълп (изговаря се Салп или Сап)"[4].

След тези пояснения възникват редица догадки и съмнения относно личността на преписвача, мястото, където той е работил, и характера на краткото съобщение, което ни е оставил. Преди всичко, както ни обръща внимание Хр. Кодов[5], поп Георги ѡ вжпн и преписвачът Георги не са едно и също лице. Навсякъде в следващите приписки преписвачът нарича себе си Георги Граматик или само Георги (азь гєѡргь грамматикь л. 52б, простете бра҃е мене гєѡргиа л. 63, помнѝте мѧ гєѡргиа граматика л 70б), той говори за поп Георги ѡ вжпн в трето лице (простѣте бра҃е всѣ҃ на҃ н ппа гєѡргиа ѡ вжпн л. 54 вместо н мене ппа гєѡргиа ѡ вжпн) — срв. с простѣте бра҃е мене гєѡргиа л. 63а, където Георги Граматик има предвид себе си, както и с ппѕ гєѡргневе н мнѣ гєѡргневе граматик л. 10а[6], от което става съвсем ясно, че поп Георги ѡ вжпн не е преписвачът Георги.

Какво е искал да ни каже „грешният Георги", когато ни съобщава пиша҃ ѕ сты҃ врачєн — че е работил в храма сватни врачи, посветен на светите безсребърници Козма и Дамян, или пък в село Свети Врачи (Свети Врач, Свети-Враче > Светораче у Йордан Иванов). Според Й. Иванов той живеел вь стльпень, а преписвал книгата си (триода) в черквата „Св. Врачи". Храмът се е намирал в едноименно село, средновековното название на което е всъщност врачьвьць, както узнаваме от една грамота на Стефан Душан, с която той надарява манастира Трескавец до Прилеп — врачьвьць н цркѣвь светын врачєве . . . поутемь оуз брьдо гангоровцн ѕ гангоровцєхь нивне[7] (Гласник, XIII, с. 370, 376). Но ако Георги преписва в черквата сватни врачи (сватни врачєве) в с. Врачевец (по-ново Свето-Враче > Светораче, източно от Кичево, както го локализира Й. Иванов)[8], той не може

за изходна форма вапа или вапнѣ, доколкото от последното може да се изведе горнодебърското *Вабе* вместо *Вапе* от нахията Жупа според един турски данъчен тефтер от 1583 г. Вж. М. Соколоски. Нахијата Жупа. Материјал извлечен од опширниот пописен дефтер бр. 25 от 1583 г. за Охридскиот санџак. — Македонски јазик, 25, 1974, с. 250, 260.

[4] Според Г. Поп-Атанасов. Каде и кога е пишуван Битолскиот триод и кој е неговиот пишувач. — Литературен збор, 1985, № 4, 21—28, село Слп не се намира в Кичевско, а между Скопие и Велес на десния бряг на Вардар.

[5] Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, с. 74.

[6] Със забележително дателно окончание -евє вместо -евн.

[7] гангоровьць (гангоровцн) е било недалеч от църквата, в която преписвал Георги — някаква тамошна жена, на име навярно Симона (чете се само . . . мона) — . . . мона ѡ гангоровца . к҃ . днь . гѣ҃ . помнѝте ѫ а вѧ бь, л. 77б.

[8] В Средна Македония освен в Свето-Враче > Светораче средновековни църкви сватни врачи (сватни врачєве) е имало и във Вароша край Прилеп, както и в кичевските села Стредци, Козичино и Речани. Вж. Ст. Новаковић. Законски споменици Српских држава Средњега века. Београд, 1912, с. 654; М. Пурковић. Попис цркава у старој Српској држави. Скопље, 1938, с. 19; Б. Бабик. Општ преглед на спомениците од миналото на Прилеп и Прилепскиот крај. — Споменици на средновековната и поновата историја на Македонија. Т. 4. Скопје, 1981, с, 33; В. Петковић. Преглед црквених споменика кроз по-

да бъде едновременно и вь стлъпень независимо от локализацията на предполагаемото селище (според Й. Иванов по-новото Стълп > Сълп е на юг от Кичево, по пътя за Битоля). Подобно допускане не е правдоподобно и от граматично гледище — в такъв случай вместо вин. п. вь стлъпень в текста би трябвало да стои мест. п. вь стлъпьнн или вь стлъпьнѣ. Ако ли пък, както смята Й. Иванов, Георги е живял вь стлъпень (падежът пак би трябвало да е местен), а е преписвал в Св. Врач (Свето-Враче), приписката щеше да е грѣшны гєѡргне ѡ стлъпьнн (стлъпьнѣ) блюдж пншᵡ 8 стыхь врачєн.

Очевидно в разчитането на приписката има някакво недоразумение, което по-късно Б. Цонев[9] се мъчи да преодолее. Като възпроизвежда текста ѝ, той пояснява: „Значи писал *въ стлъпъ* и на *блюдо* (синия). У Йорд. Иванова, Бълг. старини 87 погрешно е предадено: въ стлъпень блюдж; тук не се касае за село стлъпъ, а за кула камбанария." За да подкрепи предположението си, Б. Цонев прибягва до нова транскрипция грѣшны гєѡргне вь стлъпе нь блюдѧ пншᵡ 8 стыхь врачєн, т. е. въвежда форма за мест. п. ед. ч. стлъпе от стлъпъ (с окончание -е вм. -ѣ; през XII—XIII в. обаче подобна форма е невъзможна) и предполага, че вместо наставка -н- има предлог на, последван от мест. п. на съществителното блюдъ или блюдо с окончание -ѧ > -е вместо -ѣ. Преправката на Б. Цонев не се приема от Й. Иванов, който във второто издание на книгата си (с. 453) отбелязва: „Проф. Б. Цонев... оправя четенето вь стлъпень блюдж, което е много ясно в ръкописа, на въ стлъпе на блюдѧ и отбелязва какво паметникът бил писан в кула (стлъпъ) на блюдо (синия)."

Първоначалното разчитане на Й. Иванов, защитено от авторитета на големия ни учен, дълго време остава меродавно[10] независимо от някои опити за уточнения[11]. Съществено значение има предложеното от Г. Попатанасов ново четене: грѣшны гєѡргне вьстлъпень блюдж . пншᵡ . 8 стыхь врачєн ѧ днь дєᵡ, в което вь стлъпень (предлог и селищно име) е заменено с вьстлъпень — минало страдателно причастие от въстлъпнти

весницу српског народа. Београд, 1950, с. 149, 286, 294. Според Г. Попатанасов храмът е бил в Кичевско.

[9] Б. Цонев. История на български език. Т. I. С., 1919, с. 210. Вж. и бележката на К. Мирчев на с. 460 във второто издание (1940).

[10] Б. Цоневата хипотеза е намерила отражение у П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1974, с. 284, където преводът на съответната приписка е: „Аз, грешният Георги, в Стлъпен на синия писах [и] в Свети Врач." Срв. с превода у Ив. Дуйчев. Стара българска книжнина. Т. 2. С., 1943, с. 37: „Аз, грешният Георги, в стлъп върху блюдо писах в Светите врачове."

[11] Вж. Хр. Кодов. Цит. съч., с. 74: „Й. Иванов смята, че граматик Георги е писал в село Свети Врачи (Кичевско), обаче по-правилно би било да се разбира, че той е работил в село стлъпень (Сълп, Кичевско) в църквата „Свети Врачи" (т. е. „Свети Безсребърници Козма и Дамян"); J. Zaimov. The Kičevo Triodium (Cod. Sofia, BAN, 38). — Полата къ. ннгописьнаѧ . і . ѧі. 1985, p. 11: „It was copied by a *gramatik Georgi* from the village of *Stlăpen* (i. e. Sălp, S of Kičevo) during the months of December-February; he worked at *sveti vrači*, which may be either name of a church or the modern village of Sveti Vrači in Rabetin Dol (NE of Kičevo)."

сѧ[12]. Този глагол според Г. Попатанасов съответствува на гр. πραΰνειν и означава 'успокоявам се, смекчавам се, укротявам се' и затова преводът трябва да бъде: „Грешният Георги смирен внимавайки (внимателно) пишех в „Свети Врачи". Тук обаче е необходимо да бъдат направени някои бележки. Неправилно е блюдж, форма за 1 л. ед. ч. сег. вр., да се смята за сегашно деятелно причастие (глаголът е от I спрежение и съответната причастна форма следва да окончава на -ы). Въстлъпенъ означава 'станал на стълп, превърнат на стълп', срв. с *вкаменен, вдървен, вкочанен*. В превода на XIII слова от Григорий Богослов гръцкото съответствие е ἑστηλωμένον от στηλοῦν: непрѣклонена и тѣломъ и дꙋшеⷢ и ꙋмомь ἀκλινῇ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὄψιν καὶ τὴν διάνοιαν ꙗкоже нн кдномоу же новⷢ бывъшю. нъ акы въстлъпленъ бѣ ἀλλ' ἑστηλωμένον (л. 66б — л. 67). Значението на гръцкия глагол е 'поставям като надгробен стълп'. Смисълът на приписката е: „Грешният Георги вцепенен стоях съсредоточен. Пишех в „Свети Врачи" на 31 декември. Поминувайте ме, братя, че ми мръзне на ръцете. Тук пишех, тук ядях, тук лежах без огън."

Георги Граматик е бил от друго селище. В студените декемврийски и януарски дни той е бързал да препише постния триод, чийто извод (протограф) се е намирал в църквата „Свети Врачи" — наближавали са Неделята на митаря и фарисея и подготвителните празници преди Велики пости и Георги се е страхувал, че няма да успее да свърши работата си — а ꙗзь ꙗгонисаˣ пнсати . догдѣ мн не возьмⷢть трⷩ, л. 54а.

Г. Попатанасов предполага, че протографът на Битолския триод е бил представен на храма „Свети Врачи" от поп Георги ѡ вжпн, чието име граматик Георги споменава двукратно. Изглежда, че на преписвача не му е достигнал пергамент; на 3 януари е отбелязано, че Пиросовият син Никола му е донесъл два листа от заешка кожа — нн/колж пиросова сна еже мн донесе ѡ заⷢца в листьк8[13] . г. днь гѣ л. 21а. Между 16 и 18 януари Петър и Иван ковач също му донесли пергамент (харьтїе) и Георги побързал да навакса пропуснатото време: . . . харьтїе сїе петрь. нвань ковачь . а ꙗзь ꙗгоннсаˣ пнсати . догдѣ мн не возьмⷢть трⷩˆл. 54а. На 16 януари, празника на честните вериги на апостол Петър, към когото се обръща за помощ той, е на л. 52 от оцелялата част. Бележката за донесения от Петър и ковача Иван пергамент е на л. 54а, а на 18 януари, Атанасовден, Георги е вече на л. 63 (около 10 листа за два дни или около пет листа на ден). Като се има предвид, че от 31 декември до 16 януари Георги Граматик успял да препише около 43 листа, т. е. около два листа и две трети средно на ден, става ясно, че той е работил неравномерно и че поради липса на кожа му се е налагало да бездейства. В края на приписката от л. 9а според разчитането на Й. Заимов стои недовършената дума апрагм. . . .: тⷭ ꙗдѣˣ . тⷭ лежаˣ без огн(ꙗ) апрагм (у Й. Иванов апра. . .), което е част от апрагмонъ, т. е. заемка от гр. ἀπράγμων 'празен, бездеятелен'. Георги е страдал не само от студ, недоимък и телесни нес-

[12] Минало страдателно причастие въстлъпень при разчитането на приписката вж. и в Христоматия по история на българския език. С., 1987, с. 20. В речника към христоматията то е преведено с 'вкаменен, вкочанен'.

[13] С необичайна употреба на род. п. дв. ч. вместо вин. п. дв. ч.

годи, от което неведнъж се оплаква на полетата на преписа си (а цо сн патнхь ѡ мраза весь ѕ фе'. цо ан ѡ зжв(а) л. 70б), на л. 90 той благодари на Иван, зет на Емноста, че му давал пресол и млечице — помнинанте бр҃е ивана емностина зѧтѣ. wтн мї даваше пр҃есоль н млѣчнце). Измъчвало го е и принудителното безделие, неспазеният срок, който, когато имал пергамент, го подтиквал да работи и нощем — (помина)нте мѧ бр҃е. по много сн како патнса^х ноцнж пншѫще аще н грѣбо непльнѣ л. 28а.

Неяснота има и в приписката на л. 52б: почї рабь бжен. станько ѕі. ге: бѣлевь снь младеxень помнинанте на 16 януари. Трудността е в тълкуването на младеxень, за изписването на което Й. Иванов казва: „Буквата x прилича отчасти на л, та думата може да се прочете и млад. еленъ. Може би писачът е искал да напише името младень" (срв. с младелень в изданието на Й. Заимов, но младехень у Хр. Кодов). Според К. Мирчев[14] тук трябва да се търси народното „млад зелен", но подобно предположение се натъква на много големи спънки от палеографско и правописно естество. Ще трябва да се съгласим, че граматик Георги е искал да каже младеxенъ, и да изтълкуваме тази дума като прилагателно, съдържащо рядката и архаична наставка -ех- (срв. с наставката -ош- от -oh- в юноша от *junoh-, а също и наставката -ех-/ -ох- в *лемеш, мащеха, пройдоха, пустош*, в топоними като *Гòлеш, Òстреш, Òрлеш, Окòлеш* (вж. и производните *Върбѐшница, Дражѐшница* и под.)[15], в лични имена като *Милош, Милеша, Радоша*, нѣгошь (срв. със селищното име *Негошево*). Най-близка успоредица на младехень е севернорус. *молодехàнный* (Ладога) 'очен молодой' от *молодѐха*, вж. и *молодѐшник* (Воронеж) 'в свадебных обрядах — вечер перед сватьбой в доме жениха, мальчишник', във Велики Устюг, Солвичегодск, Вологда — 'празничное торжество в доме тестя в первое воскресение после свадьбы'[16]. Трябва да се отбележи липсата на палатализация пред *е*, свидетелствуваща за механично съчетание на *-ен/-на* с основи, завършващи на *-х-* още в среднобългарски. Срв. с *техен, тяхна; нихен, нихна; врѣхен, врѣхна*. Вж. и *чохен, чохена; пухен, пухена* (прилагателни, образувани с наставка -ѣн-). Младехенъ произлиза от *младеха 'невръстен момък'. Смисълът на приписката на л. 52б е: „Починa раб божи Станко на 15 януари, Белев син невръстен, споменавайте го."

[14] К. Мирчев. Към българската историческа лексикология. 6. „Млад зелен". — Български език, 12, 1962, № 3.

[15] Й. Заимов. Български топонимични наставки. — Onomastica, 7, 1961, с. 217.

[16] Словарь русских народных говоров. Вып. 18. Л., 1982, 222—223.

ЗА БЪЛГАРСКИЯ ТЕКСТ НА ПОВЕСТТА „СТЕФАНИТ И ИХНИЛАТ“

СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

Старобългарската преводна повест „Стефанит и Ихнилат“ е генетически свързана с индийския сборник „Панчатантра“ (от „панча“ — пет, и „тантра“ — основно положение, раздел, в който се излага едно от основните положения; буквално — пет раздела, пет назидателни книги), написан на староиндийски език — санскрит — около III—IV в. (а според някои изследователи още през I—II в.) и съдържащ пет части (някои учени обаче смятат, че първоначално сборникът се е състоял от 12 части, а други — дори от 13 или 14)[1]. Оригиналът на „Панчатантра“ не е запазен; днес за него се съди по десетината съхранени до наши дни санскритски версии, най-ранната от които — „Тантракхяика“ — е възникнала в Кашмир вероятно през V в. и включва разделите за разединяването на приятели, за спечелването на приятели, за войната на гарваните и кукумявките, за загубването на придобитото и за безразсъдните постъпки. През VI в. по нареждане на високообразования персийски цар от династията на Сасанидите Хосров I Ануширван (управлявал през 531—579 г.), чието име е било символ на справедливост сред източните народи, придворният лекар Бурзое превежда в Индия „Панчатантра“ на средноперсийски език — пехлеви, след което пренася превода си в Персия. Този превод не е запазен до днес, но именно в Персия около 570 г. е направен познатият сега в многобройни преписи точен превод от него на старосирийски език в десет части, считан за много близък до санскритския оригинал, който е дело на християнския свещеник Буд — един от изгонените от Византия по религиозно-политически съображения сирийци-несториани, намерили убежище в сасанидски Иран. Две столетия по-късно, в епохата на най-големия културен разцвет на Арабския халифат (VIII—XI в.), пехлевийският текст е преведен на арабски език под заглавие „Калила ва Димна“ (по имената на главните герои на два от разделите на книгата).

[1] За „Панчатантра“ и нейните версии по-подробно вж. Ф. Булгаков. Стефанит и Ихнилат. Изд. ОЛДП, вып. XVI, 1877, вып. 1, 1—36; J. Hertel. Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig—Berlin, 1914; Панчатантра. Перевод с санскрита и примечания А. Я. Сыркина. Статья В. В. Иванова. М., 1958, 307—323; П. А. Гринцер. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963; W. Ruben. Das Pañcatantra und seine Morallehre. Berlin, 1959; А. В. Пайкова. Древнесирийская версия сборника „Калила и Димна“ и её значение. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1967; П. А. Гринцер. Индийская обрамленная повесть как массовая литература средневековья. — В: Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении). М., 1985, 31—48.

Арабският превод, съдържащ 20 глави, всъщност представлява коренна преработка на пехлевийския си оригинал и обикновено се смята за съвършено ново съчинение, за самостоятелна, самобитна и дълбоко оригинална книга[2].

„Калила и Димна" е едно от най-забележителните произведения на арабската средновековна литература. То е написано от основоположника на арабската художествена проза Абдалах ибн ал-Мукаффа (720/721 или 723/724 г. — 756/757 или 759/760 г.), роден в селището Джур (дн. гр. Фирузабад, на юг от гр. Шираз, провинция Фарс в Южен Иран) в персийско семейство, принадлежащо към знатен род, заемал важни държавни длъжности още по времето на Сасанидите и възвърнал положението си наскоро след завладяването на Иран от арабите. Неговата най-интересна творба е именно „Калила и Димна". Арабският автор разширява индийския сборник, превръща го в монотеистично произведение с някои аскетични моменти, като обаче запазва противоречивия, прагматичен характер на моралните норми и идеята за решаващата роля на съдбата, защитавани в оригинала, а същевременно — прокарва мисълта за голямото значение на разума и образоваността, доближаваща го до мюсюлманските рационалисти. „Калила и Димна" оказва голямо въздействие върху развитието на средновековната арабска художествена проза и същевременно става онзи посредник, чрез който е осъществена по-голямата част от познатите днес над 200 превода на „Панчатантра" на повече от 60 езика.

Именно произведението на Ибн ал-Мукаффа става известно във Византия през XI в. под заглавието „Стефанит и Ихнилат". То е преведено на гръцки език от Симеон Сит вероятно през 80-те години по нареждане на император Алексей I Комнин (1081—1118)[3]. По съдържание „Стефанит и Ихнилат" се вписва много добре в панорамата на византийската култура от епохата. Разбира се, за да стане това, преводачът не се задоволява с адекватния превод на арабския текст, а го преработва, без обаче да го превръща в ново произведение. Промените се състоят главно в значителното съкращаване на творбата, привеждането на религиозните понятия в съответствие с терминологията на християнството и добавянето на няколко цитата от библейските книги и античните автори. Днес е трудно да се каже със сигурност, какъв е точният обем на превода на Симеон Сит. Изследователите от XIX в. смятат, че той е съдържал 15 глави и по-късно е подложен на съкращаване, а сред съвременните учени преобладава схващането, че от известните 44 гръцки ръкописа от XII до XIX в., представящи 6 отделни редакции, на Симеон Сит принадлежи кратката редакция, която се състои от 8 глави и която по късно е била разширена с още 2 глави, като едва през XV в. се е явил пълният гръцки текст на творбата в 15 глави.

Тъкмо „Калила и Димна" в нейния гръцки вариант е позната в българската книжнина със заглавие **Ѡ прⷪча сѫпнсанне. сїда Антнохꙗ. дрⷭвⷭ н же мнѣшⷢ ꙗко сѫтъ Ꙇѡана. Дамаскнна ⷣѣло пѣсѫнотворца. еже ѡ ⷣвѣрехъ нарнцаемыⷯ Стефаннта н Нхнилата** и се означава в старобългаристиката с названието „Стефанит и Ихнилат".

Съществуването на средновековния български текст на „Стефанит и Ихнилат" е открито преди повече от 150 години. Това е заслуга на бележи-

[2] За „Калила и Димна" и нейния автор по-подробно вж. И. М. Фильштинский. История арабской литературы V — начало X века. М., 1985, 341—359.

[3] За гръцкия превод на „Калила и Димна" и неговия автор вж. по-подробно L.-O. Sjöberg. Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text. Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1962 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia, No 2).

тия чешки славист Павел Йозеф Шафарик, описал накратко през 1831 г. един български ръкопис от митрополитската библиотека в Карловци, според него датиращ от XIV—началото на XV в., в който на л. 157—196 са поместени „басни и притчи" „на Сит Антиох или Йоан Дамаскин, както се казва в ръкописа"[4]. Всъщност идентифицирането на този текст с бележитата източна повест е извършено от Александър Пипин през 1858 г. при изследването на няколко нейни руски средновековни текста. Без да се аргументира обаче, позовавайки се на Шафарик, изследователят отнася Карловацкия препис към сръбската традиция[5]. В същото време, като се обосновава със съществуването именно на този препис, руският учен заключава: „Русский перевод Стефанита должен быть отнесен к числу тех произведений, которые перешли к нам из литератур южнославянских, хотя по русским известным спискам он восходит не далее XVII-го столетия."[6] Грешката на Пипин по отношение на произхода на Карловацкия препис изрично е опровергана още през 1870 г. от Джура Даничич, който пръв публикува научно издание на славянски текст на повестта по открития от него сръбски препис от XVII в., съхраняван в сбирката на Сръбското научно дружество в Белград под № 25 (дн. Сръбска академия на науките). Той съдържа непълни десет глави, прекъсвайки в началото на притчата за царя на мишките и двамата му съветници[7]. Освен това сръбският учен привежда малобройни варианти по Карловацкия препис, отделни свои наблюдения върху текста му, който завършва с глава седма, прекъсната по средата на притчата за двете любими жени на царя, и подчертава изрично, че ръкописът не може да е писан преди XVI в. От този момент нататък с Карловацкия препис не е работил нито един изследовател и за неговата съдба не се знае нищо.

Позовавайки се на А. В. Горски и К. И. Новоструев, Дж. Даничич сочи и втори български препис от края на XV в. в ръкопис № 203[8] от сбирката на Московската синодална библиотека. Всъщност двамата руски изследователи, описвайки този ръкопис (под № 367 ръкописът се съхранява сега в Синодалната сбирка на Държавния исторически музей в Москва), никъде не определят поместения тук препис на „Стефанит и Ихнилат" като български, а само уточняват, че правописът на тази част от ръкописа не съдържа влияние на полския език, както в предходните тетради, писани от същата ръка, но влизащи в състава на някакъв друг ръкопис[9]. Вероятно Дж. Даничич е подведен от посочения от авторите факт, че в други части на ръкописа, който по същество е един конволют, има следи от български правопис (някъде дори ѫ)[10]. Сравнително бързо се изяснява със сигурност, че този препис е руски, макар и „с ясни белези на български произход". През 1880—1881 г. това е установено от Алексей Викторов в неговия забележителен труд

[4] P. J. Šafařík. Übericht der vorzüglichsten schriftlichen Denkmäler alterer Zeiten bei den Serben und anderen Südslaven. — Jahrbücher der Literatur, 8, 1831, Anzeiger-Blatt Wissenschaft und Kunst, No 53, p. 79, No 79. Това кратко описание се намира и в: P. J. Šafařík. Geschichte der Südslawischen Literatur. V. Serbische Literatur. Prag, 1864 p. 207.

[5] А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. — Ученые записки второго отделения императорской академии наук, IV. СПб., 1858, с. 158. Същото твърдение е повторено и в: А. Пыпин, В. Д. Спасович. Обзор истории славянских литератур. СПб., 1865, с. 106.

[6] А. Н. Пыпин. Очерк. . . , с. 158.

[7] D. Daničić. Indijske priče prozvane Stefanit i Ihnilat. — Starine, 2, 1870, 261—304.

[8] Пак там, с. 262.

[9] А. В. Горский. К. И. Новоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Отд. 2. Ч. 2. М., 1859, с. 641.

[10] Пак там, с. 631, 633, 635.

върху повестта, запазил голямата си стойност и до днес[11]. В този труд Викторов посочва и още един руски препис с белези на български произход на текста в ръкопис № 765 от библиотеката на Троицко-Сергиевата лавра от XV в., който сега се намира в Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва[12]. Оттогава не е открит нито един друг български препис на „Стефанит и Ихнилат". Ето защо практически българският текст на повестта досега остава непознат и изследователският интерес към него прогресивно намалява.

Въпреки това обаче въз основа на публикацията на Дж. Даничич и на проучването на руската и сръбската ръкописна традиция на произведението са изразени редица становища за българския текст на „Стефанит и Ихнилат" както от Дж. Даничич и от А. Викторов, така по-късно от А. Ристенко[13], Й. Иванов[14], Л.-У. Шоберг[15], Я. С. Лурье и О. П. Лихачова[16], А. Шоберг[17], Св. Николова[18], Д. Петканова[19]. Но при липсата на каквито и да било документални свидетелства за българския текст на повестта, едва ли в бъдеще биха могли да се очакват някакви по-определени и категорични изводи по въпросите, свързани с времето и мястото на превеждането ѝ от гръцки език, съотношението между превода и гръцкия оригинал, историята на текста в българската книжнина и характера на връзките на българския текст със сръбските и руските текстове, мястото на „Стефанит и Ихнилат" в книжнината на българския народ през епохата на Средновековието. Без съмнение, за да могат да бъдат решени по-точно поне някои от тези въпроси, крайно необходимо е да се издирят всички запазени до днес български преписи на повестта. Ръководена от това убеждение, от началото на 70-те години се заех с издирването на Карловацкия препис, както и с търсенето на неизвестни български преписи в книгохранилищата на България, СССР, Румъния и Югославия, в които имах възможност да работя по различно време. В резултат можах да намеря както Карловацкия ръкопис, така и 3 други ръкописа, в които е съхранен среднобългарският текст на „Стефанит и Ихнилат". Така вече са налице 4 среднобългарски преписа на повестта, които представ-

---

[11] А. Викторов. Стефанит и Ихнилат. Изд. ОЛДП, вып. LXXVIII. СПб., с. VI.

[12] Ръкописът е описан от Иларий и Арсений. Описание славянских рукописей Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 3. М., 1879, 175—180. Макар че на с. II от изследването на А. Викторов Синодалният препис № 367 е наречен „българо-руски", от цялото по-нататъшно изложение на автора е ясно: за него това не означава, че преписът не е руски, а само подсказва произхода на неговия текст; това се вижда ясно от с. XVII, където той говори за „сръбски и българо-руски текстове" на повестта. Тази констатация се отнася и за Троицкия препис 765. За съжаление тази разлика по-късно понякога се игнорира и Синодалният препис се нарича българо-руски (Й. Иванов, А. Шоберг) или пък се правят специални усилия да се докаже, че тези преписи са написани в Русия (Я. С. Лурье), което не се оспорва от никого.

[13] А. В. Рыстенко. К истории повести „Стефанит и Ихнилат" в византийской и славяно-русской литературах. — Летопись Историко-филологического общества при имп. Новороссийском университете, X. Византийско-славянское отделение, VII, 1902, 237—280.

[14] Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 134, 289.

[15] L.-O. Sjöberg. Stefanites und Ichnelates.

[16] Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII веков. Издание подготовили О. П. Лихачева и Я. С. Лурье. Перевод греческого текста Е. Э. Грантстрем и В. С. Шандровская. Л., 1969.

[17] A. Sjöberg. Das Wort mačka in einem serb.-kirchenslawischen Stefanites-Text. — In: Studia Palaeoslovenica. Praha, 1971, 309—312.

[18] С. Николова. Переводная беллетристика в древнеболгарской литературе. — В: Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, с. 110.

[19] Д. Петканова. Старобългарска литература. Ч. I (IX—XII в.). С., 1986, 361—362.

ляват добра основа за анализиране на всички проблеми, свързани с нея[20].

Първият среднобългарски текст, на който попаднах през 1971 г., беше в ръкопис № 13. 5. 15 от XVI в., л. 201 а — 225 б от сбирката на П. А. Сирку в Ленинград. Той съдържа първите три глави на „Стефанит и Ихнилат", като третата е недовършена. През 1974 г., проучвайки ръкописната сбирка на Румънската академия на науките в Клуж, открих втория среднобългарски текст на „Стефанит и Ихнилат", който се намира в ръкопис № 25 от втората половина на XVI в., на л. 57а — 131 а. В него повестта достига до гл. VII и завършва както Карловация препис с думите **и аще не бн тако сътворн^, то живот свои погыбн^ бн**, като на това място няма механична повреда в ръкописа. Няколко години по-късно, през 1980 г., по време на работа в сбирките от средновековни славянски ръкописи в Белград успях да идентифицирам Карловацкия препис на повестта, който се намира в ръкописната сбирка на Сръбската патриаршия, в ръкопис № 163 от последното десетилетие на XV в., на л. 157а — 197а. Последният препис на „Стефанит и Ихнилат", който успях да издиря през 1983 г., се намира в Централния държавен архив за древни актове в Москва, в колекцията на Ф. Ф. Мазурин, №1700 от втората половина на XIV в., на л. 78а—110а, 16а—16б. Той е идентичен по обема на текста си с Клужкия и Карловацкия ръкопис, но за съжаление от него липсват много листове.

Не е възможно тук да бъдат изложени подробно резултатите от сравнителното проучване на текстовете на българската ръкописна традиция на знаменитата източна повест, нито на отношенията им със сръбската и руската традиция, изясняването на които стана възможно благодарение на новооткритите среднобългарски преписи[21]. Ще обобщя накратко само най-важните изводи[22].

На първо място, среднобългарските преписи потвърждават заключението, че всички източноправославни средновековни преписи на „Стефанит и Ихнилат" съдържат само един превод на текста. Едва ли е оправдано обаче да се говори за три негови редакции — сръбска, българска и българо-руска. Всъщност по характера на текста си преписите могат да се разделят на две големи групи, които бихме могли да означим като редакции: първата обхваща всички познати досега преписи с изключение на сръбския Григоровичев препис № 1736 и е по-близка до оригинала на превода, а втората включва само Григоровичевия препис, който по текст вероятно произхожда от препис, принадлежащ към първата група. В същото време, ако се вземе предвид обемът на текста, действително българските, сръбските и руските преписи се различават помежду си: всички сръбски преписи съдържат девет глави и част от десетата глава; българските преписи включват шест глави и част от седмата глава, като един от тях има дефектен текст в първата глава, контаминирайки две притчи в една; руската традиция обхваща също шест глави и част от седмата глава, но за всички преписи е характерно сливането на същите две притчи в гл. I, както в един от среднобългарските преписи, а в

---

[20] Тук няма да навлизам във всички въпроси, свързани с тези преписи, тъй като това ще бъде направено на друго място. Ще представя само крайните резултати от проучванията си върху тях.

[21] Освен с българските, непосредствено съм работила само с един от сръбските преписи на „Стефанит и Ихнилат". Това е преписът от сбирката на Университетската библиотека в Белград, Ћор. 31, л. 80а—146а от около 1520 г. Текстовете на останалите сръбски и руски ръкописи използувам по посочените трудове на Дж. Даничич, А. Викторов, Я. С. Лурье и О. П. Лихачова.

[22] Подробно изследване на тези проблеми ще бъде публикувано отделно заедно с издание на българския текст на повестта.

някои от тях са включени нравоучителни тълкувания към текста. Не всички от тези различия биха могли да се разглеждат като резултат от съзнателна работа на сръбските, българските и руските книжовници. Очевидно е, че недовършеността и на сръбските, и на българските, и на руските преписи, както и свързването на двете притчи в една в гл. I са следствие от механична повреда в архетипа. Съзнателно са прибавени само нравоучителните тълкувания към текста и няма основания да се съмняваме, че те са добавени от руски книжовник, както обикновено се смята, а не от преводача, тъй като не са налице в нито един от българските и сръбските преписи. При това състояние на текстовете явно е, че може да се говори за три вида, в които е съхранена първата редакция на превода — български, сръбски и руски, като само по отношение на руските ръкописи благодарение на нравоучителните тълкувания може да става дума за възникването на нова редакция на повестта.

След изследването на А. Ристенко едва ли може да има съмнение, че преводът на „Стефанит и Ихнилат" е дело на български книжовник. Откритите нови среднобългарски преписи, принадлежащи към първата редакция на превода, сред които е и най-ранният в хронологическо отношение представител на тази редакция — Мазуринският 1700 от втората половина на XIV в., отново потвърждават този извод.

За съжаление до нас не е достигнал нито един препис, в който да е запазен пълният текст, преведен от българския книжовник. Не може да има съмнение обаче, че преводът е обхващал не по-малко от десет глави. Най-голяма част от него е съхранена в сръбските преписи, но те също представят дефектен текст, тъй като от последната, десета глава, е налице само началото. При това единствено във втората редакция на превода, засвидетелствувана в Григоровичевия препис 1736 от края на XIV в., е съхранено последното изречение от известния днес текст: **тѣм же wставн сна свѣтоватн w цр҃ю, немощно бо ѥ҆ намь w то҃м**. Всички останали сръбски преписи завършват с предходната фраза на текста: **вѣждь вбо w цр҃ю ꙗко дѣло сїе теготно ѥсть, и за тежестн его нн дѣды наша нн прѣродителїе начеше, ꙗко бо немощно бытн прѣзрѣше** (цитирам по най-стария от тях — ръкопис Ћор. 31 от около 1520 г., л. 146 а, който се намира в Университетската библиотека в Белград).

Среднобългарските преписи пазят следите от различни етапи в развитието на текста на превода. Най-старото му състояние е отразено в Мазуринския препис 1700, в който творбата вече съществено е пострадала по отношение на обема си — прекъсва в средата на изречението към края на гл. VII. Именно към дефектен текст, подобен на Мазуринския препис, възхождат другите два среднобългарски преписа, познати в пълния си обем. Нова стъпка в развитието на българския текст представят Карловацкият и Клужкият препис, в чийто протограф на текста е бил придаден завършен вид, като е било отстранено недовършеното изречение. Друга посока в развитието на българския текст на „Стефанит и Ихнилат" е засвидетелствувана в Ленинградския препис 13. 5. 15, в който са слети притчата за маймуните и притчата за лукавия и простодушния човек от гл. I. Именно някакъв незапазен до днес български препис, съчетал в себе си текстовите особености на Мазуринския и на Ленинградския препис, е използуван от руския книжовник, който пръв е преписал повестта. Очевидно е, че проследените дотук етапи от историята на текста са се развили най-късно до средата на XIV в.

От този момент нататък българският превод продължава да битува в

българската, руската, сръбската и славяно-румънската книжнина. Днес разполагаме с документални свидетелства още от втората половина на XIV в. за наличието на първата редакция в българската книжнина от предевтимиевия период (Мазуринския препис 1700) и на втората редакция в сръбската книжнина (Григоровичевия препис 1736). Особено внимание заслужава историята на текста на „Стефанит и Ихнилат" през XV в. От края на столетието притежаваме български препис на творбата (Карловацкия 163), свързан с търновската книжнина, но съдържащ и някои западнобългарски черти. Именно тогава, но не по-късно от 1479 г., неизвестен руски редактор се опитва чрез добавянето на многобройни тълкувания в исихастки дух да приведе съдържанието на произведението в пълно съответствие с жанровата система и идейните критерии на средновековните православни славянски литератури. Този опит обаче не успява и „Стефанит и Ихнилат" продължава да се разпространява без тълкуванията в идейния и жанровия облик, фиксиран в българския превод, като през XVI в. изчезва от руската ръкописна традиция, за да се яви отново с извънредно интензивно разпространение през XVII в. В замяна на липсата на българския превод в руската книжнина през XVI в. тъкмо по това време той се разпространява в сръбската и влашката ръкописна традиция. Вероятно от първата половина на столетието е влашкият препис, от който са запазени само първите три глави (Ленинградски 13. 5. 15), от втората половина на века датира вторият препис, възникнал във Влахия (Клужки 25), зает от търновски протограф и тясно свързан по текст с Карловацкия препис.

Сръбската книжнина от XVI в. също е съхранила два преписа от българския превод на „Стефанит и Ихнилат", в които има ясни следи от български протограф и които съдържат най-голяма част от превода: споменатия вече Ћор. 31 и № 1472 от сбирката на П. Севастиянов в Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва от третата четвърт на XVI в. Несъмнено техните текстове са свързани с някакъв български протограф, който е бил по-стар в хронологическо отношение от Мазуринския препис и вероятно е съдържал пълния текст поне на десет глави от повестта. Същият текст се разпространява в сръбската ръкописна традиция и през XVII в., откогато датира последният известен днес сръбски препис (Белградският 25).

Среднобългарските преписи на „Стефанит и Ихнилат" дават възможност и за известно уточняване на времето, когато е бил извършен преводът. Като се има предвид, че в тях са съхранени резултатите от едно извънредно продължително развитие на текста на първата му редакция до края на XIV в., а по това време вече е налице и сръбски препис от втората редакция, смятам, че е невъзможно той да е осъществен след края на XIII в. В същото време, като се знае, че гръцкият превод е направен по нареждане на император Алексей I Комнин, макар повечето учени да сочат за време на превеждането на гръцки език началото на управлението му или края на XI в., струва ми се неправомерно да се допуска възможността за поява на българския превод още по времето на този византийски император (т. е. преди 1118 г.). Не трябва да се забравя също обстоятелството, че времето на византийското владичество в България е крайно неблагоприятно за книжовна дейност и непродуктивно, ако съдим по известните досега преводни и оригинални произведения от тази епоха, в които при това е представено главно историческото повествование. Едва след възстановяването на българската държава през 1185 г. и особено през първата половина на XIII в., когато започва постепенното възраждане на българския книжовен живот и се очертава известно съсредоточаване на най-важните му прояви в столицата Търново, се появяват благоприятни условия за разностранна книжовна дейност и се

забелязва значително разширяване на жанровия обсег на българската литература. Като прибавим към всичко това факта, че в преписите са съхранени редица езикови и правописни особености, характерни за българската книжнина от XIII в., с голяма степен на сигурност можем да смятаме, че преводът е възникнал през XIII в.

По-труден е въпросът за мястото на превеждане на повестта. Нито едно от двете сега съществуващи мнения — първото, че преводът е осъществен в България, а второто — на Атон, не може да бъде подкрепено с никакви преки доказателства. Все пак, като се има предвид пряката връзка на всички среднобългарски преписи с търновската книжовна практика, по-вероятно е преводът да е бил направен в България. Безспорното присъствие на българския превод на „Стефанит и Ихнилат" в атонските манастири (Григоровичевият 1736 е намерен в Хилендар, а Севастияновият 1472 — в „Св. Павел") не е доказателство за мястото, където е преведено произведението.

Днес не може да се отговори точно и на въпроса за характера на гръцкия оригинал, използуван от българския преводач. Според Л.-У. Шоберг българският превод е най-близък до т. нар. δ-редакция, която представлява разширен вариант на кратката редакция А и обхваща 10 глави. Тя е представена от три гръцки ръкописа: Codex medicus gr. 29 от Националната библиотека във Виена от края на XIV в.; cod. 178 (C 46 Sup.) от Biblioteca Ambrosiana в Милано от XV в. и cod. Y.—III-6 от Real Biblioteca-Escorial в Мадрид от XVI в. Според Л.-У. Шоберг най-близо до нашия превод стои Виенският ръкопис. За съжаление тези ръкописи не са публикувани, а и едва ли може да се смята, че именно те дават представа за използувания от българския книжовник гръцки оригинал. Още изследването на А. Ристенко обаче показва, че преводачът се е придържал доста точно до неизвестния днес оригинал и допуснатите отклонения — пропуски, добавки и промени — не са значителни. И макар днес да не може с пълна сигурност да се определят отклоненията на българския превод от оригинала, най-общо може да се каже, че те представляват преди всичко някои промени в действуващите лица и обяснения на гръцки думи, понякога съхранени в превода.

В този си вид българският превод на „Стефанит и Ихнилат" представлява уникално произведение не само на старобългарската белетристика, но и на старобългарската литература изобщо. На първо място — поради отстояваните в него идеи, които въпреки всички трансформации в арабския и гръцкия текст си остават свързани с идейното звучене на индийския оригинал, построен с оглед на илюстрирането на приетото в староиндийската дидактика учение за постигане на уравновесено съчетание между три основни жизнени цели: дхарма — добродетел, дълг; артха — практическа полза, изгода; кама — чувствено удовлетворение. В българския превод, както и в гръцкия му оригинал, липсват всички текстове, отнасящи се за начините на постигане на третата цел като очевидно противоречащи на християнския морал. Непокътнат остава смисълът на текстовете, които засягат втората цел и също са в пълна дисхармония с нравствения идеал на християнството. Така от страниците на повестта практически се проповядват не само противоречиви, но понякога изглеждащи дори аморални в очите на българския читател нравствени норми; въздига се в основен принцип моралът на случая, на конкретната ситуация и се принизява ролята на последователната и цялостна нравствена доктрина, присъствието на каквато е характерна черта на старобългарските литературни произведения. Нещо повече — в гръцкия, а оттам и в българския текст срещаме новопоявили

се подобни моменти. Особено показателен в това отношение е епизодът с осъждането на лукавия клеветник Ихнилат — специално добавената от Ибн ал-Мукаффа глава за наказанието на Ихнилат, с цел да представи тържеството на справедливостта. В гръцкия и в българския текст вече не се изобразява справедливото възмездие, а осъждане по недоказано обвинение поради настояването на близките на владетеля. Възприемането на терминологията на християнството, където има възможност за това, и присъствието на няколко библейски цитата съвсем не са в състояние да променят духа на творбата; те свидетелствуват също и за това, че както гръцкият редактор, така и българският преводач не са имали особено желание да направят това.

Повестта е уникална и по художествената си форма: тя е единственото произведение на старобългарската литература, съставено от отделни фолклорни разкази за животни (но не басни, тъй като в тях липсва алегорията, без която баснята е немислима), обединени от обща рамка. Тук трябва да отбележим, че колкото и слаба да е връзката между общата рамка и отделните разкази, очевидно в съзнанието на българските книжовници повестта винаги е била схващана само като едно цяло, тъй като никога не са били преписвани отделно части от нея.

Изолираното положение на „Стефанит и Ихнилат" в системата на идейните и художествените ценности на старобългарската литература обяснява слабото разпространение на повестта в средновековната ни ръкописна традиция. В същото време обаче забележително е, че въпреки това си положение тя не само е била преведена, но и се преписва от българските книжовници: това е несъмнено свидетелство за стремежа им към по-широки хоризонти от тези, които им е предоставяла господствуващата в средновековна България мирогледна система на християнството.

НОВОИЗВОДНИТЕ ТЪРНОВСКИ СБОРНИЦИ И ВЪПРОСЪТ ЗА РОЛЯТА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ В ТЕХНИЯ ПРЕВОД

КЛИМЕНТИНА ИВАНОВА

Ролята на Патриарх Евтимий в превода и налагането в църковната практика на календарни сборници с ораторски и наративни творби вече е приета за установена в палеославистиката. Във всеки случай от момента, когато преводното дело на българския първопрестолник бе свързано с появата на въведените в обръщение нови по съдържание сборници[1], тази теза не е предизвикала нито възражения, нито съмнения. Оспорена бе — и то почти единодушно — само идеята на Й. Юфу, че окончателното оформяне на „новоизводните" сборници[2] е станало в рамките на 1397—1424 г. в Студитския манастир и на Атон. Въз основа на логически разсъждения[3], тълкуване на историческите податки[4] или чрез изучаване на конкретни ръко-

[1] Заслуга за това има преди всичко румънският учен Й. Юфу, който изхожда от описанията на ръкописите в книгохранилищата на манастирите в Молдавия (Молдовица, Драгомирна, Путна). Там той открива сборници за подвижните и неподвижните празници на годината, търновски по правопис, молдавски по произход, отразяващи нови преводи, които свързва с дейността на Патриарх Евтимий. Румънският учен проучва група ръкописи от манастира Драгомирна и въз основа на тях изгражда хипотезата си за създаването на т. нар. колекция Студион, започната в България по времето на Патриарх Евтимий и завършена от румънски книжовници в манастира на св. Теодор Студит в Цариград. Срв.: I. Jufu. Mănăstirea Moldovița — centru cultural important din perioda culturii românești în limba slavonă (sec. XV—XVIII). — Mitropolia Moldovei și Sucevei, 39, 1963, 7—8, 428—455; Despre prototipulire literaturii slavo-române din secolul al XV-lea.—Mitropolia Olteniei 15, 1963, 7—8, 511—535, а също и Зл. Юфу. За десеттомната колекция Студион (Из архива на румънския изследвач Йон Юфу). — Studia balcanica, 2. Проучвания по случай Втория международен конгрес по балканистика. С., 1970, 299—343.

[2] Терминът „новоизводен" се използува условно поради ясно очертания през XIV в. „вододел" между употребата на текстове, възхождащи към стари преводи, и навлизането на новопреведени произведения или сборници от произведения. Терминът фиксира основния белег на широк кръг сборници — тяхната уставна зависимост от Йерусалимския типик и новите или обновените преводи на текстовете. В този смисъл „новоизводни" са както търновските, така и светогорските паметници. Употребата на този твърде общ термин е възможна поради рязката промяна на състава и съдържанието на календарните сборници и е удобна поради невъзможността на този етап да се предложи по-диференцирана класификация. В същия смисъл терминът „новоизводен" (като противоположност на „староизводен") е използван от Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии, № 2, 1985, с. 63, 115, 119.

[3] П. Русев, А. Давидов. Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература. С., 1966, 30—32; П. Русев. Школата на Евтимий Търновски в манастира „Св. Троица". — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. Т. 1. С., 1974, с. 36.

[4] Г. Петков. За десеттомното ръкописно издание на българската литература от времето на Евтимий Търновски. — В: Славистични проучвания. Великотърновски университет „Кирил и Методий". С., 1978, 307—313.

писи и на типологията на сборниците[5] изследователите стигнаха до сходни изводи — новоизводните календарни сборници са завършени и включени в книжовния репертоар на балканските православни славяни преди 1393 г. Този извод, наложен върху съществуващото убеждение, че Патриарх Евтимий е организатор на новите явления в литературата на Търновската школа (преобладаващото число изследователи го наричат „родоначалник" на Търновската школа[6]), утвърди хронологията за поява на новоизводните сборници — началото им се свързва със създаването на манастира „Света Троица" (от 1371 г.), а завършването им — с работата в Търновската патриаршия между 1375 и 1393 г. Оттук пътищата на литературната история и на археографската практика се разделиха. В литературната история или се повтаря посочената хронология (с някои плахи опити за подчертаване на „търновското" за сметка на „евтимиевското" начало в създаването на сборниците)[7], или се отива към хиперболизация (чрез идеята на Д. Замфиреску за „Големите чети-минеи на Патриарх Евтимий[8]). В археографията интересът към проблематиката, очертана от Й. Юфу и от други учени, се изразява в повишеното внимание към всеки конкретен сборник, особено към българските от XIV в. — на първо място в стремеж към прецизна датировка[9], към опити за типологична класификация[10], към идентифициране на запазените ръкописни фрагменти от сборници и т. н.

За съжаление засега липсва едно много важно свързващо звено между литературната история и археографското проучване — изданието на текстовете, придружено с лингвистичен анализ. А именно такова издание би осветлило комплексно въпросите около новоизводните сборници. Огромният обем на материала обаче прави обнародването му проблематично, така както и езиковото му проучване надхвърля възможностите на отделен изследователски труд[11]. При липсата на издания и конкретни изследвания редица от въпросите, поставени още от Й. Юфу, остават без отговор. Все пак натрупаните в последно време данни от ръкописните сбирки в СССР, Румъния и

---

[5] Кл. Иванова. Зографският сборник, паметник от края на XIV в.—Изв. Инст. бълг. ез., 17, 105—147; Кл. Иванова. Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция. — В: Търновска книжовна школа. Т. 2. С., 1980, 193—214.

[6] Вж. напр. материалите от Международния симпозиум „Търновска книжовна школа", 1971, поместени в: Търновска книжовна школа. Т. 1.

[7] Вж. Кл. Иванова. Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа, с. 195.

[8] Д. Замфиреску. Световното значение на Търновската книжовна школа. — В: Търновска книжовна школа. Т. 3. С., 1984, 188—190. Според автора „в Търново е бил осъществен първият велик чети-миней сред славяните 200 години преди известния Велик московски чети-миней на митрополит Макарий. . . огромна византийско-славянска библиотека, систематизирана според църковния календар. . ." (с. 190).

[9] Извънредно важни в това отношение са уточненията на датировките, които се внасят в обнародваните в последно време описи и каталози на славянски ръкописи у нас и в чужбина, а също и специалните изследвания по филигранология. Ще посоча за пример уточните от Н. Атанасова, научен сътрудник при Археографската комисия към НБКМ, София, датировки на ръкопис № 4/7 от Рилския манастир (70-те — 80-те години на XIV в), на ръкопис № 307 от сбирката на НБКМ (40-те — 50-те години на XIV в.); сборник № 1045 от същата сбирка (90-те години на XIV в.) и др. Вж. Н. Атанасова. Филигранологични проблеми на българските ръкописи от XIV и XV век. (Запазени в България). Дисертация за присъждане на научната степен „Кандидат на филологическите науки". С., 1985 (машинопис).

[10] Кл. Иванова. Агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури. — Cyrillomethodianum, 5. Thessaloniki, 1981, 11—21.

[11] Идеята за фототипно издание на най-старите и по възможност български по произход новоизводни сборници все още си остава в рамките на добрите пожелания. Не е издаден дори Зографският сборник, чийто текст е първокласен материал както за историята на преводната ни литература, така и за историята на българския език през XIV в.

Югославия, както и наблюденията върху календарните сборници в книжовния живот на XIV в. налагат известни корекции в представите ни за възникването и разпространението на календарните сборници от новоизводен тип в България през втората половина на XIV в. Така че тази работа е продължение и в известен смисъл уточнение на предшествуващите я наблюдения върху тях; тук ще бъдат включени само началните моменти от литературната история на новоизводните сборници по данни от български ръкописи.

За да се избегнат терминологичните недоразумения, ще напомня, че по отношение на сборниците се привличат само кодексите с устойчив състав, организирани в календарен ред според изискванията на действуващия църковен устав; текстовете в тях са предназначени за богослужебна проповед, за колективен прочит в монашеското общежитие и за самостоятелно четиво на монаси и миряни. Става дума за т. нар. панигирици[12]: триодни — за подвижните празници (главно за неделите) от Неделята на митаря и фарисея до Неделята на всички светии, и минейни — за неподвижните празници от 1 септември до 31 август. Както е известно, в панигириците се поместват проповеди от различен тип (свещено-исторически, догматични, екзегетични, панигирични, нравоучителни, покайно-умилителни и т. н.), а също и някои риторични образци на житийната литература — т. е. текстове, които функционално заместват ораторската проза (проповедта) в богослужебния ритуал на празничните дни[13]. И двата типа панигирици — триодните и минейните — се появяват в старобългарската литература от самото начало на нейното развитие; и двата типа през XIV в. променят своя състав и подобно на новоизводните триоди бележат нов етап в историята на календарните сборници. Свидетелства за тази „радикална" промяна са най-ранните преписи на новоизводните панигирици, които се датират от втората половина на XIV в. Триодните панигирици са запазени в пълния си вид в няколко екземпляра. Известните ни засега най-ранни пълни минейни панигирици съдържат творби за първата половина на църковната година (м. септември—февруари). От лятното полугодие намираме само отделни фрагменти и извлечения, достатъчни по обем, за да докажат съществуването на установен състав за лятното полугодие[14].

Съдържанието на новоизводните минейни панигирици в общи линии е известно[15]. Изследователите отбелязват, че в тях са включени и някои пространни жития от метафрастов тип, които по принцип не спадат към панигириците; това е една от особеностите на новоизводните минейни панигирици.

[12] Тук искам да подчертая, че приемам термина „панигирик" вместо употребявания по-рано „панегирик", като се водя от източноправославната традиция и самоназванието на някои кодекси (панигирик или панагирик). Като синоним на панигирика в медиевистиката се употребява често и „хомилиар", а според руската практика — „тържественик". Подробно върху класификацията на сборниците вж. Кл. Иванова. Класификация, типология и каталогизация на някои типове сборници в балканската славянска ръкописна традиция. — В: Славянска палеография и дипломатика. Т. 2. С., 1985, 173—182.

[13] За обема и характера на църковната проповед вж. Т. Поптодоров. Омилетика. 4. 1 и 2. С., 1957.

[14] Подробно за отделните ръкописи вж. в статията „Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа".

[15] В много важната и изключително добросъвестна книга на К. Ханик е направен опит да се събере репертоарът на новоизводните минейни панигирици. Наистина авторът поддържа тезата на Й. Юфу за окончателното оформяне на панигиричните състави в манастира Студит, но това не се отразява върху пълнотата на използувания (по описи и в единични случаи de visu) материал. Срв. C. Hannick. Maximos Horobolos in der kirchenslavischen Homiletischen Literatur. Wien, 1981 (Wiener byzantinistische Studien, XIV); трудът е особено ценен с указанието за гръцките оригинали и с някои лингвистични наблюдения. Книгата представя „скелета" на една бъдеща Библиотека на славянската агиография.

Докато при панигириците нещата изглеждат терминологично ясни, по-сложен е проблемът с другия тип устойчив календарен сборник — четиминея. Той би могъл да се определи като наративен аналог на месечните минеи. В чети-минея се поместват жития и повести, включени в денонощното богослужение, съпътствуващи обществения живот в манастирите или служещи за индивидуално благочестиво четиво. Литературната история на чети-минея е по-дълга; тя се преплита с историята на минейния панигирик[16]. В пълния си вид чети-минеят предполага огромен обем — пространно житие или четиво за всеки ден от годината, включително и за месеците март, април и май, когато по уставни съображения не се четат редовно жития, а тяхното място се заема от подходящи за постните дни автори — Йоан Лествичник, Ефрем Сирин и др. Пълни чети-минеи във Византия се появяват едва от X в.[17] и дори и в него зимното полугодие има превес над лятното, което нерядко се ограничава само с ядрото на панигирика и с подборки на жития за по-почитаните светци. А в южнославянските литератури това, което в науката се обозначава с термина „чети-миней", си остава един разширен вариант на панигирика[18]. За чети-миней говорим тогава, когато в сборника преобладават наративни произведения (главно пространни жития) за светци и празници вън от кръга на първостепенните уставни дни. Като всеки условен термин „чети-минеят" не е общоприет, особено в археографията — един и същ по състав кодекс може да се определи като хомилиар (равно на панигирик), панигирик и дори „Златоуст".

Неясните параметри на чети-минея усложняват картината на неговия превод в България през XIV в. Първата трудност за нас идва от факта, че няма запазен нито един препис от новоизводен чети-миней с български правопис от XIV в., въпреки че през XV и XVI в. не са малко преписите с търновски правопис (молдавски и влашки), а и с различни варианти на безюсов правопис (сръбски и западнобългарски). При съпоставка на съдържанието на преписите се вижда, че в тях най-устойчиви са панигиричното ядро и включените в него жития. Второстепенните празници са представени вариативно, застъпени са и по-късни автори (например Григорий Цамблак). Така нито един запазен ръкопис не може да се приеме като меродавен за възстановяване на архетипа[19]. Обемистите жития, естествена част от чети-

[16] Във византийската традиция чети-минеите (μηνολόγιον) са представени значително по-богато. Репертоарът им е анализиран у A. Ehrhard. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Leipzig—Berlin, 1937—1952, и е систематизиран в изданията на боландистите и на първо място у F. Halkin. Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1957³ (Subsidia Hagiographica 8ª). Самото определение „чети-миней" възниква сравнително късно и е характерно за руската книжовна традиция.

[17] Те са свързани с реформата на Симеон Метафраст. За съдържанието и структурата им вж. посоченото капитално изследване на А. Ерхард, 2, където Метафрастовите сборници са систематизирани по месеци.

[18] Това ясно се вижда например от сравнението между Зографския сборник, панигирика на дяк Андрей (от 1425 г.) и съответния сборник от манастира Драгомирна, описан от Й. Юфу. Срв. Зл. Юфу. Цит. съч., 311—325, и Кл. Иванова. Зографският сборник, 111—146.

[19] В това отношение малко могат да ни помогнат сборниците от Драгомирна, които Й. Юфу считаше за „копия от последното издание" на Евтимиевите сборници. В тях има пропуски, характерни за изборност на статиите по посока на панигиричен, а не на чети-минеен състав. В сборник № 684 от Драгомирна например след 17 януари в края на ръкописа са прибавени няколко творби за празника на Сретение (2 февруари) и за 9 март. Структурата подсказва, че съставителите на ръкописа Драгомирна № 684 са спазвали типикарските указания през Великия пост да се честват само господските и богородичните празници, както и особено важни дни, към които спада и 9 март (св. Чегиридесет мъченици). В по-късните сборници „празнината" вече е попълнена от обемистите пространни

минея, носят белезите на български преводи, но далеч не за всички със сигурност може да се твърди, че са преведени в процеса на съставяне на четиминея. В отделни ръкописи от XIV в. те се срещат и като допълнение към друг вид сборници (монашески, патерици). Изглежда, че кодификацията на чети-минея се е извършвала въз основа на вече преведени материали и в много по-тясна зависимост от „староизводните" чети-минеи. Факт е, че голяма част от пространните жития в новоизводните чети-минеи, доколкото съдим от частичните проучвания, възхожда не само към дометафрастови текстове, но и към по-стари преводи, подложени на някакъв вид редакция. Следователно, без да можем да го докажем с конкретни преписи от XIV в., предполагаме, че търновските чети-минеи в техния първоначален вид са редуцирани. Редукцията се отразява най-вече във втората им част (за лятното полугодие) и в разпределението им по томове. Оттук и изводът, че макар необходимостта от чети-минеите да отговаря на потребностите на големите общежителни манастири в България през XIV в., това е необходимост, все още подчертано свързана с Устава, а не със стремеж да се направи свод от всички подходящи за душеспасително четиво агиографски текстове. По тази причина и след XIV в. се очертава тенденция да се обогатяват търновските състави с още наративни творби; тя е толкова по-отчетлива, колкото повече се изживява „хомилитичният" диктат. Такава тенденция се наблюдава например в структурирането на Владиславовия панигирик[20], чиято втора част включва повече пространни жития, обединени тема-

жития на Атанасий Велики (18 януари), Макарий Египетски (19 януари) и Евтимий Велики (20 януари). В други преписи на чети-минеи за януари (от XVI и XVII в.) съставът е обогатен от Пространното житие на Григорий Богослов (25 януари), а в единичен случай — и с Пространното житие на императрица Ирина-Ксения (24 януари). Друг пример. В сборник № 700 от Драгомирна последните две запазени статии са за 11 и 15 ноември, а в ръкопис № Муз. 3170 от Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва (молдавски с търновски правопис от XVII в.) между тези две дати са вмъкнати още няколко пространни жития — на Виктор и Стефанида от Киликия (11 ноември), на Йоан Милостиви (12 ноември), на Йоан Златоуст от Георги епископ (13 ноември). Житието на Йоан Златоуст от Георги епископ е познато на българския читател още от X в., а търновският превод (или редакция?) закономерно влиза в чети-минейния състав за ноември. От друга страна обаче, във фрагмент от търновски сборник от първата половина на XIV в. откриваме нов, също търновски превод на друго произведение за Йоан Златоуст — Пространно житие, приписвано на Симеон Метафраст (срв. Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981, 350—354). Тогава кое от двете жития е било предназначено за новоизводния чети-миней? Кое е било преведено специално за него? На Георги епископ съгласно старата традиция? На Метафраст? Или нито едно от тях?

[20] Първата част на Владиславовия панигирик е значително по-малка от втората и съдържа слова и някои жития за месеците февруари — август; тя се покрива с аналогичните минейни панигирици, запазени в други преписи. Втората част обаче е уникална — отчасти структурирана също в календарен ред, тя обема произведения, които най-често се срещат в монашески сборници или в сборници с нетрадиционен състав. Във всеки случай втората част е различна от познатата ни традиция на търновските кодекси, възникнали през XIV в. Преди всичко тя съдържа значителен брой славянски творби — 10 от общо 43 статии. Към тях спадат и произведения, създадени през XIV в., но неизвестни в преписи преди Владиславовите, а в отделни случаи — познати само по този ръкопис (Похвалното слово за Филотея от Йоасаф Бдински). Към това число трябва да се прибавят и двете жития от патриарх Калист — на Григорий Синаит и на Теодосий Търновски, и двете тясно свързани с българската литература. Подборът свидетелствува за подчертан интерес към славянската и по-общо — към балканската агиографска традиция в най-широки хронологически граници — от Кирил и Методий до Стефан Дечански, от произведенията на Патриарх Евтимий до Кантакузиновото „Житие с малка похвала" за Иван Рилски. Без да се впускам в подробности, ще отбележа, че наличието на всички тези нехарактерни за устойчивите календарни сборници статии ни дават известно основание да предположим съществуването на сборници с избрани четива за индивидуална употреба; подобни сборници на знатни поръчители в единични екземпляри са могли да бъдат съставяни за двореца и за Патриаршията и са съдържали произведения за светци, не-

тично, а не календарно, докато първата отразява разширения панигиричен състав, характерен за търновските панигирици от XIV в. В руската книжнина тази тенденция довежда през домакариевите чети-минеи до естествения си завършек — Великите чети-минеи на Митрополит Макарий — тържество на обединените усилия на църквата и държавната централизирана власт[21].

От всичко казано дотук става ясно, че изучаването на новоизводните чети-минеи е възможно само като последен етап от анализа на панигириците и че на първо време нашето внимание трябва да се съсредоточи само върху тях.

В оскъдните по брой изследвания върху новоизводните панигирици те се анализират като едно цяло, като акт на една воля и един замисъл, свързан с школата на Патриарх Евтимий[22]. Основания за това се търсят в общата им уставна зададеност, в подбора на статиите, в кръга на предпочитаните автори. Отбелязва се и впечатлението за единна стилистика на преводите. Подчертава се, че те са възникнали в среда с еднаква устременост към промяна на съществуващия репертоар, с единен литературен вкус и с обща традиция в книжовните изяви[23]. Всички тези характеристики може да са верни, но засега не са подкрепени с конкретни лингвистични анализи (особено при съпоставка с гръцките оригинали), които да докажат категорично оценките, изказани с известна предварителна нагласа към Евтимиевата ръководна роля в съставянето на новоизводните сборници[24]. Но дали Патриарх Евтимий е единственият и първият по време *инициатор* на подобно наистина забележително книжовно дело? Съмнението в това, което на нас самите дълго ни изглеждаше безспорно, налага ново връщане към пресечната точка на тезата с археографския ѝ корелат. И така, потвърждава ли се връзката Евтимий Търновски — новоизводните панигирици в рамките

включени в месецослова на Йерусалимския устав, следователно незадължителни за устойчивите календарни сборници (такъв е случаят с паметта на Кирил и Методий), а също и творби, възникнали в царската или патриаршеската канцелария (посланията на Патриарх Евтимий). Ясно е, че Владислав Граматик, а най-вероятно и Димитър Кантакузин, който, струва ми се, е участвувал в съставянето и подбора на статиите, са имали под ръка поне един такъв кодекс.

[21] Сравнително изчерпателна библиография за Макариевите чети-минеи, както и синтезирана характеристика за тях вж. в: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI вв. Ч. 1. А—К. Л., 1988, 126—133.

[22] Тази мисъл, изказана за пръв път от Й. Юфу, е обоснована от него изключително въз основа на намиращите се в молдавските панигирици и чети-минеи произведения на Патриарх Евтимий: „Имайки предвид съдържанието на колекцията, времето, в което е писана, правописа ѝ, както и по някои други доказателства, Й. Юфу е убеден, че тя е преди всичко дело на Патриарх Евтимий като организатор на колекцията" — пише Зл. Юфу (с. 304). В издадените изследвания на Й. Юфу освен анализ на Евтимиевото „присъствие" в сборниците от Драгомирна и други славяно-румънски кодекси и изтъкване на връзката между това присъствие и правописа на ръкописите няма други доказателства за прякото участие на Търновския патриарх в преводите и съставянето на съвкупността от календарните сборници.

[23] Срв. Кл. Иванова. Житийно-панегиричното наследство. . ., с. 195.

[24] Срв. напр. труда на К. Ханик, в който има частични съпоставки между гръцките текстове и новите славянски преводи: по-голяма, ако не и първостепенна, доказателствена сила, струва ми се, има сходството в лексиката и в синтактичния строеж между българските преводи на византийски произведения, влизащи в търновските панигирици (чети-минеи), и отделни пасажи от произведения на Патриарх Евтимий. Това сходство — „поразителна близост", както го определих в статията си „Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий Търновски" (Старобългарска литература, 12, 1982, с. 39), може да бъде сигнал за принадлежност и на превода, и на оригиналния текст към перото на един и същ книжовник. Все пак въпросът за прякото участие на Патриарх Евтимий в цялостния процес на създаване на триодния и на минейния панигирик остава открит. Не е изключена възможността „поразителната близост" да се дължи на общата школовка на група преводачи, сред които е и Евтимий Търновски.

на 1371—1393 г.? По отношение на горната граница — да (притежаваме редица запазени преписи отпреди края на XIV в.). По отношение на долната граница обаче най-старите преписи (от триодния панигирик) вече се датират не по-късно от 70—80-те години[25]. И не се отнася до единичен препис, който може да бъде случайно оцелял протограф на превода, а за няколко екземпляра, показващи вече утвърдена традиция. А тъй като преводът, а да не говорим за „тиражирането"[26] на толкова обемист състав, изисква значително време, възникването на панигирика не може да се вмести в 70-те години и трябва да бъде отнесено към по-ранна дата. Можем ли приблизително да уточним кога? И тук отговорът е положителен. В състава на триодните панигирици са поместени шест слова с името на патриарх Калист I (1350—1353 и 1355—1363/4). Както е установено, шестте слова са част от византийски сборник с проповеди за неделните дни и за неподвижните празници за цяла година. Сборникът е известен в науката като „Цариградски патриаршески хомилиар" (или Хомилиар II)[27]. Неговото съставяне, както и литературната му история се свързват с дейността на цариградските патриарси в продължение на повече от два века. Най-вероятно изглежда, че в основата на Хомилиар II е залегнал цикъл творби от патриарх Йоан IX Агапитос (1111—1134), а по-късно текстът е разширяван с проповеди и от други цариградски първопрестолници. Хомилиар II последователно е приписван още на патриарх Герман II (1222—1240), на патриарх Йоан XIII Глика (1315—1319), на патриарх Йоан Калека (1334—1347) и на патриарх Филотей Кокин (1353—1354 и 1364—1376); в някои ръкописи се среща и без име на автора. В Хомилиар II няма произведения от патриарх Калист и нито един гръцки кодекс не го сочи за автор на този паметник или на части от него. Непричастността на патриарх Калист към авторството на Хомилиар II е доказана в науката[28]. Новоизводните панигирици обаче са единни в псевдоепиграфите на шестте слова — няма преписи, в които те да са приписани на друг византийски автор; в ранните български преписи именно наличието на тези слова с името на патриарх Калист е сигурен белег, че съставът им принадлежи към новоизводните панигирици. В скоби ще отбележа, че Хомилиар II влиза в славянската книжнина с наслов Учително евангелие чрез един цялостен превод, чиято литературна история все още не е изучена достатъчно[29]. В приписка към редица преписи на това Учително евангелие се казва, че преводът е извършен от гръцки на руски език, като различните кодекси посочват две години — 1343 и 1407 г. Някои изследователи са склонни да приемат една от двете датировки, а други предполагат, че става въпрос за два превода[30].

---

[25] Например Постен триоден панигирик (ръкопис от сбирката на Гилфердинг № 34) от 70-те—80-те години на XIV в., Цветен триоден панигирик от сбирката на Рилския манастир — от 70-те—80-те години и хронологически следващите ги кодекси до края на XIV в., както български, така и сръбски по произход.

[26] С „тиражиране" означавам закономерното и задължително въвеждане в обръщение на новите състави в църквите и манастирите, намиращи се под юрисдикцията на Търновската църква.

[27] За Патриаршеския хомилиар вж.: A. Ehrhard. Цит. съч., 3, 559—631; C. Hannick. Цит. съч., 269—276; най-подробно за атрибуцията, за славянския превод и за отношението към гръцкия текст вж. у: Δ. Γουνῆ: 1. Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄. Αθῆναι. 1980, 296—309; 2. Цариградският патриарх Калист I и „Учителното евангелие". — Старобългаристика. 6, 1982, № 2, 41—55.

[28] Д. Гонис. Τὸ συγγραφικὸν ἔργον. . ., 45—48.

[29] Подробно описание на един от преписите на Учителното евангелие вж. у А. Горский, К. Новоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. II, 2. М., 1859, № 209.

[30] Така твърди например Д. Гонис в: Цариградският патриарх Калист I. . ., с. 47.

Изказано е и мнение, че преводачът на Учителното евангелие е Константин Костенечки[31]. В цитираната вече статия на Д. Гонис, която е единственият в последно време опит да се осветлят въпросите около т. нар. „Учително евангелие“ и участието на патриарх Калист в него, гръцкият изследовател пръв изказва мисълта, че „преводът на среднобългарски или уводите на славянските сборници са направени по времето, когато Калист е бил патриарх. . . “[32] Но тъй като в центъра на вниманието на Д. Гонис са само словата и тяхната атрибуция, той не ги свързва с проблема за превода на панигириците, а е склонен да ги разглежда като извлечение от Учителното евангелие: „Следователно, понеже са били взети от патриаршеския хомилиар и понеже това е ставало по всяка вероятност по времето на патриаршествуването на Калист, неговите преводачи (преводачите на Хомилиар II — б. а., К. И.) или онези, които са ги включвали в сборниците, са го приписвали на тогавашния патриарх Калист I.“ Впрочем Д. Гонис не изключва и възможността да е направен нов превод на шестте слова „с далечната цел включването им в славянските сборници за неделни или годишни празници или включването им в такива сборници по времето на патриарх Калист“[33]. Хипотезата на Д. Гонис за непосредствената връзка между превода на шестте слова и превода на Учителното евангелие като цялостен паметник лесно подлежи на проверка — сравнението показва, че текстът на шестте слова от триодните панигирици е различен по превод от текста им в състава на Учителното евангелие[34]. Шестте слова са преведени едновременно с останалите части на триодния панигирик, но приписването им на патриарх Калист е показателно. Калист заема цариградската катедра от 1350 до 1353 г.; след това той е временно отстранен в полза на патриарх Филотей Кокин и от 1355 г. до смъртта си отново е патриарх. Д. Гонис е напълно прав, когато свързва насловите на шестте слова с патриаршествуването на Калист. И все пак псевдоепиграфът тук не е от обикновения тип, отнасящ безименна творба към произведенията на някой от отците на църквата. Написаните с името на Калист творби влизат в противоречие със засвидетелствуваната от целия състав на панигирика тясна зависимост от гръцките оригинали и посочените в тях автори. Името на Калист е внесено не само по силата на неговото патриаршеско достойнство, а като признание за авторитет, с лично и идейно пристрастие. Така възможностите за създаване на преводите, сочещи за автор патриарх Калист, се ограничават в рамките на 1350—1363 г. А тези рамки могат да се стеснят и чрез още едно уточнение. Триодният панигирик не би могъл да бъде окончателно завършен преди 1354—1355 г., тъй като последната творба в неговата „цветна“ част е „Словото за Неделята на всички светии“, принадлежащо на Филотей Кокин[35]; в наслова Филотей вече е титулуван като патриарх и това най-вероятно е отражение на неговото първо, едногодишно пребиваване като архипастир на византийската църква.

Датировката за завършването и „пускането в обръщение“ на панигирика (поне що се отнася до триодния) следователно се движи в промеждутъка

---

[31] В. М. Ундолски, А. Попов. Мненията са посочени у Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2. С., 1967, с. 163.

[32] Д. Гонис. Цит. съч., с. 47.

[33] Пак там.

[34] Основавам се на конкретни, макар и непълни, текстови съпоставки между отделни пасажи от панигиричните текстове и съответните им от достъпните ми преписи на Учителното евангелие от сбирката на М. П. Погодин.

[35] Ще отбележа, че във всички известни ми славянски преписи Словото за всички светии е придружено с обяснителни глоси, които не са изучени, но които по тип са подобни на глосите, намиращи се срещу някои топоними в Повестта за светите икони, поместена за Неделя православна в Постния триоден панигирик.

между 1355 и 1363 г., което съвпада с датировката на протографа, приблизително изчислена въз основа на запазените преписи[36]. Но такава датировка изключва локализирането на превода в манастира „Света Троица", а още повече — в Търновската патриаршия по времето на Евтимий. Кой е тогава центърът, където би могло да се започне такова дело? Света гора? Или Търново от по-ранно време?

На Атон през първата половина на XIV в. работят отлично подготвени книжовници. Понятието „българска светогорска школа" включва дейността на преводачите стареца Йоан, стареца Йосиф, техните ученици Методий и Гавриил и несъмнено анонимни редактори и преписвачи. На Атон възниква и оттам се разпространява преводът на новоизводния триод, а преводът на новия синаксар към триода (направен от Закхей Философ в Цариград) е включен в състава му и се разпространява с него[37]. Както личи от известната приписка на Методий, старецът Йоан превежда и сборници с ораторска проза[38]. Почти сигурно е, че същият Закхей е преводач и на сбирка слова от Исак Сирин. Така че светогорци не са чужди на преводи, близки по характер на панигирика. И все пак, без да се изключва категорично, светогорският произход на новоизводните панигирици е съмнителен. В пълния си обем панигириците са предназначени за амвонна проповед в големи средища, за четене в средата на миряни, в общежителни манастири и за храмове, където миряните имат всекидневен достъп; в тях не се наблюдава превес на творби за светогорски анахорети и за местни атонски празници. Псевдоепиграфите на Калист се отличават от атонската гръцка традиция, която точно разграничава истинските слова на Калист от онези, които не му принадлежат. Най-сетне сред ранните (до края на XIV в.) преписи няма нито един, който твърдо да се свързва с почерците на познатите ни светогорци. Изследователите са склонни да локализират тези кодекси като източнобългарски по езикови и правописни особености. Разбира се, последното съображение няма особена доказателствена стойност, тъй като в атонските обители работят книжовници от всички краища на България, но съчетано с останалите им придава по-голяма степен на вероятност.

Най-вероятно е все пак панигириците да са преведени в престолния град, богат със скриптории и — по времето на цар Иван Александър — с вече въведен Йерусалимски устав; бързото и широко налагане на новите състави не би могло да се извърши без намесата на крупен църковен авторитет, какъвто е Търновската патриаршия по времето на патриарх Теодосий. Естествено е също именно в Търновската патриаршия проповедническият репертоар да се приведе в съответствие с естетическите и литературните потребности на образованите монаси и миряни. Патриаршията е естественият „генератор" на толкова значими книжовни изяви. Но веднага бихме се запитали, възможно ли е в нейния скрипторий да се появят наслови, приписващи на патриарх Калист творби, които не му принадлежат. За конфронта-

[36] Тук изчисленията са повече или по-малко условни. Ако приемем, че възможността за запазване на един паметник през вековете е в пропорционална зависимост от продължителността на неговото разпространение, от „тиражирането" му и от авторитета на средата, въвела го в обръщение, трябва да признаем, че по количество на преписите до края на XIV—началото на XV в. преписите на Триодния панигирик от новоизводен тип се нареждат непосредствено след литургическите книги и преди такива важни и популярни сборници като Стишния пролог.

[37] Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски, 114—119.

[38] Приписката се намира в Октоих № 19 от библиотеката на Синайския манастир „Св. Екатерина". Между книгите, преведени от стареца Йоан, Методий сочи Лествицата, слова на Григорий Богослов, на Исак Сирин, на авва Доротей и „ина многа".

цията на патриарх Теодосий с Калист имаме конкретни исторически данни[39]. От друга страна, между 1355 и 1363 г. има един център, който е свързан тясно с Търново и все пак се различава от него, толериран от двореца и от владетеля — Килифаревският манастир. Теодосий Търновски, неговият основател, е не само съмишленик, но и близък на патриарх Калист. Известната грамота на Калист, довела до изостряне на отношенията между него и Търновската патриаршия, е изпратена до Теодосий Търновски и Роман като знак на дълбоко доверие и приятелство. Килифарево заема особено място сред другите обители около Търново. Като крепост на исихазма манастирът наследява популярността и традициите на Парория и на Григорий Синаит. Тук се стичат иноци от близо и далече, за да се обучават и да практикуват исихасткото безмълвие. Но Килифарево не е „скитска обител", а общежителен манастир с голямо стопанство, защитни съоръжения и църковни строежи. Царското ктиторство го поставя в привилегировано положение. За това свидетелствуват както патриарх Калист, така и Григорий Цамблак. Несъмнено в Килифарево функционират преводаческо и преписваческо „ателие". Когато патриарх Калист разказва за отшелническите и духовните подвизи на тамошните иноци, той говори за преводаческия труд на един от тях — кир Дионисий — не като изключение, а като за правило, по което пребивават и останалите килифаревци[40]. Засега познаваме само един сигурен превод, извършен от Дионисий не по-късно от 1360 г. — сборника „Маргарит" от Йоан Златоуст[41]. „Маргаритът" по същество е също сборник с уставни четива, които се четат в определено време, макар и да не са разположени в календарен ред. Важен е фактът, че едно от словата от „Маргарита" в превода на кир Дионисий е влязло в състава на минейния панигирик под дата 8 ноември[42].

Ориентирането към Килифарево като към място, където са замислени и осъществени преводите поне на част от новоизводните сборници, не противоречи на идеята за участието на Патриарх Евтимий в тяхното превеждане. Напротив, може да се предполага, че той е започнал книжовните си занимания с такъв труд и това обяснява приемствеността между литературните усилия на кръга около Теодосий и бъдещата дейност на търновския патриарх Евтимий. Инициативата обаче не е на Евтимий, а на неговите предшественици и учители. На приемствеността също трябва да се обърне внимание, защото тя е отразена в състава на новоизводните панигирици, в които намират място Евтимиевите жития. Ако приемем, че намесата на Патриарх Евтимий в окончателното оформяне на минейния панигирик не се състои само във вмъкването на трите жития — на Петка Търновска, Иларион Мъгленски и на Иван Рилски, — ще трябва да отнесем окончателното завършване на паметника към една по-късна фаза, докато „тиражирането" на триодния панигирик бележи първата и най-сигурно свързана с Килифарево фаза. Не е изключено впрочем минейният панигирик да е възникнал наред с триодния, а да е допълнен на определен етап от литературната му история — данни за това намираме в известни разлики между съдържанието на преписите — например между Зографския сборник и Панигирика на дяк Андрей от 1424

[39] П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1899, 278—292; В. Златарски. Бил ли е св. Теодосий Търновски доносчик пред Цариградската патриаршия. — Библиотека приложение на Църковен вестник, 1903, 7—8.

[40] Срв. Стара българска литература. Житиеписни творби. Т. 4. С., 1986, с. 451: „И достатъчно ще е само един от тях да бъде изтъкнат, та от него да се разбере житието и отшелничеството на всички."

[41] Срв. Б. Ст. Ангелов. Търновският книжовник кир Дионисий Дивни. — Старобългарска литература, № 7, 1980, 54—62.

[42] Кл. Иванова. Житийно-панегиричното наследство. . . , с. 207.

г.[43] Любопитен е и един наскоро установен факт на вариативност дори при творба на Патриарх Евтимий — Житието на Петка Търновска. Житието е познато в две редакции, но с минейния панигирик се свързва само пространната. Но в един ранен фрагмент от български ръкопис (минеен панигирик, писан не по-късно от 80-те години на XIV в.) вместо пространната е поместена т. нар. кратка (основна според Е. Калужняцки) редакция[44]. Същевременно сравнението със Зографския сборник, най-близък по състав и по време на възникване до фрагмента, показва както значителни правописни отлики, така и различия в съдържанието. И отново липсата на повече преписи ни пречи да възстановим приблизително последователността във възникването на паметника.

Най-сетне наблюденията върху ранните текстове от търновския панигирик поставят пред нас въпроса за отношението на техния правопис към правописната реформа на Патриарх Евтимий. Съществува мнение, изказано още от К. Радченко и П. Сирку и възприето от повечето изследователи, че Евтимиевата реформа засяга синхронно съдържанието, езика и правописа. По повод на ръкописите от Драгомирна Й. Юфу също отбелязва ревизията на материала от гледище на езика и преписването му с новия правопис. Й. Юфу е прав в смисъл, че молдавските кодекси ни представят нормативен и твърдо установен търновски правопис, точно според нашата представа за правилата на Евтимиевата ортография. Но нещата изглеждат различни, ако се обърнем не към молдавските, а към българските панигирици от XIV в. От частичните (и непретендиращи за абсолютна вярност) проучвания се вижда високата степен на неустойчивост и непоследователност в употребата на специфичните букви (ж, ѧ, ъ, ь, ѣ и др.), както и на алограмите за *о, и* и гръцките букви[45]. Не можем да игнорираме „разминаването" между представата ни за унифициран правопис през последната четвърт на XV в. и действителното състояние на текстовете. Изглежда, панигиричите, разпространявани с традиционния доевтимиевски източнобългарски правопис, не се подлага т специално *само* на правописна редакция. Това още веднъж ни убеждава в неотделимостта на Патриарх-Евтимиевата школа от предшестващите я книжовни явления, една идея, която акад. П. Динеков настойчиво застъпва в своите изследвания[46].

---

[43] Сравнението между Зографския сборник и Панигирика на дяк Андрей е направено в статията ми: Зографският сборник. . .

[44] Този фрагмент е забележителен с това, че ни поднася много ранно доказателство за състава на минейния панигирик и неговите варианти през XIV в. Сигниран е с № 85 и принадлежи към колекцията на Гилфердинг. Запазени са цели 5 листа и няколко малки парчета от листове. Листовете са толкова пострадали от влага, че се четат само под определен ъгъл като едва видими очертания. Водният знак (лък) ни позволява да отнесем фрагмента към 80-те години на XIV в., по-вероятно към или около 1380 г. Съдържанието е аналогично на Зографския сборник, но по запазената номерация кодексът, от който са фрагментите, изглежда разширен спрямо Зографския сборник и малко редуциран спрямо съответния ръкопис от Драгомирна (№ 700). Подробно за фрагмента вж. у Кл. Иванова. За един ранен препис от Евтимиевото житие на св. Петка Търновска. — Старобългаристика (под печат). Външният вид на фрагмента свидетелствува, че той е писан в среда, различна от средата, в която е възникнал Зографският сборник. Големият формат, дребното и изящно уставно писмо в две колони говорят в полза на по-представителното предназначение на кодекса. Фактът, че във фрагмента е представена т. нар. кратка редакция на Евтимиевото житие на св. Петка (докато почти във всички панигирици задължително се помества обширният текст), показва, че твърде рано новите панигирични състави вече са били не само въведени в обръщение, но и подложени на промяна, или пък са били в процес на развитие по посока към чети-минеи.

[45] Пример за такава разлика при два оригинални текста на Патриарх Евтимий възникнали по едно и също време, ни представя сравнението между споменатия фрагмент от Гилф. 85 и Зограф. сборник. Двата преписа се отличават по някои алограми и правописни особености.

[46] П. Динеков. Из историята на българската литература. С., 1969, с. 99; Проблеми на старата българска литература. С., 1989, с. 106.

ЦИКЪЛЪТ ОТ ИСТОРИКО-АПОКАЛИПТИЧНИ ТВОРБИ В ДРАГОЛОВИЯ СБОРНИК — ПРОИЗХОД, ИЗТОЧНИЦИ, КОМПОЗИЦИЯ

АНИСАВА МИЛТЕНОВА

Пергаментният Драголов сборник, съхраняван под сигнатура № 651 (632) в Народната библиотека — Белград, многократно е привличал вниманието на специалистите[1]. Предмет на дискусии са били палеографското му описание, езиково-правописните особености и най-вече — забележителното му съдържание. Ръкописът е открит през 1873 г. в с. Скутари (Шкодра), Албания, в семейството на свещеник. Названието си получава от името на преписвача — поп Драгол, нарекъл се още презвитер Василий (приписка на л. 45б). Оживени спорове предизвиква датировката на паметника. Без да привеждам тук различните мнения, ще отбележа, че днес без колебание се приема, че сборникът е съставен в третата четвърт на XIII в.[2] Разнообразни становища са изказвани и по отношение произхода на творбите, съставящи сборника, а също така — за неговата локализация. В. Ягич, Дж. Радойчич и др.[3] изказват мнението, че по-голямата част от произведенията произхождат от западнобългарска област; Й. Иванов подчертава, че паметникът е препис от „по-стар български извод“[4], но аргументацията му бива оспорена от Д. Богданович, В. Антич и др., които смятат, че трябва да се говори за „особености на македонската редакция“[5]. В най-новите проучвания се налага схващането, че Драголовият сборник, запазил езиково-правописни черти на ранните сръбски ръкописи, е писан в Рашката държава

[1] Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Грозданович-Пајић, Л. Черний. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986, 355—361, където е посочена изчерпателна библиография на изследванията върху ръкописа.

[2] Г. С. Радойчич. Пандехово сказание 1259 г. (О Византии, татарах, куманах, русских, венграх, сербах, болгарах). — ТОДРЛ, 16, 1960, 161—166; Ю. К. Бегунов. Сербская компиляция первой половины XIII в. против богумилов. — В: Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, 135—136 датират ръкописа в началото на XIV в. Тук възприемам датировката на Л. Щавлянин-Джорджевич (Цит. съч., с. 355).

[3] В. Ягич, М. Соколова. „Материалы и заметки по старинной славянской литературе“ (рец.). — Отчет о 33-м присуждении наград графа Уварова. М., 1888; Дж. Радойчич. Цит. съч., 161—166; Е. Георгиев. Литературата на Втората българска държава. Литературата на XIII в. С., 1977, 254—281.

[4] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925 (фот. изд. 1970), 191—200.

[5] Д. Богдановић. Српска прерада Козмине беседе у Зборнику попа Драгоља. — Balcanica, VII, Београд, 1976, 61—90; В. Антик. Првиот анонимен антологичар од Македонија. — В: Пораки од дамнина. Скопје, 1988, 207—214.

(Сърбия) и принадлежи към традицията на Светосавската книжовна школа.[6] Повечето от изследователите са склонни да приемат единодушно възгледа, че съдържанието на сборника се е оформило от творби на старата българска, руска и сръбска литература, при което преобладават старобългарските по произход съчинения.

Известна светлина върху проблемите на произхода на състава може да хвърли едно по-детайлно проучване на цикъла от историко-апокалиптични творби в сборника[7], както и да разкрие някои от индивидуалните особености при композирането му. Цикълът обхваща последните пет тетради от ръкописа, като от най-крайната липсва един лист, а предишните два са повредени и трудно се четат. Листът преди началото на цикъла не е запълнен (с изключение на един ред); по-късно — вероятно през XV в. — тук е записана една молитва. Това показва, че книжовникът е искал да отдели текстовете на историко-апокалиптичните творби от останалия състав, смятайки ги за нещо самостоятелно. Цикълът съдържа:

1. Л. 234а: Вндѣнніе Данила пророка ⁘ w цр҃ѣхъ ⁘ и послѣднихъ дн҃ехъ ⁘ и w коньчинѣ вѣка ~ Нач.: Пр҃ишь а҃гль Гаврилъ къ Данилоу прркоу рече. г҃ле тако. . . Завършва на л. 240а; следва празно място от 7 реда.

2. Л. 240б: Стихъ ⁘ Вндѣнніе ⁘ Данила пррка ⁘ Нач.: О горе тебѣ сед҃моврьше Вавилоне. . .

3. Л. 242а: А се тлькованіе Даниилово ⁘ Нач.: Ꙗко же нарече w начела. до конца. до пришьствиа Антихва. . . (на л. 242б).

4. Л. 247б: Слово стго Полоута Римьскаго ⁘ W тлькованіи Данилове ⁘ ~ Нач.: Гъ оубо w Антикр҃тѣ р҃е. кга вндите мрьзость запоустѣниа. . .

5. Л. 248б: Слово стго ⁘ Оупатиа Ефескаго ⁘ w томь кога скончанніе вѣка сего боудеть ⁘ ~ Нач.: Сы Петрь велнкы w нѣкыхъ блоудещихъ р҃е. г҃ѣ есть wбещанніе пришьствиа его. . .

6. Л. 250б: Паньдехово прроческое сказанне ⁘ Нач.: Рим. зрѣль. и зрѣніе его паденіе немоу. . .

7. Л. 252а: Вндѣнніе Исане пррка. ⟨w⟩ послѣднемь времени ⁘ что хощеть бытн родоу чловѣчю послѣднемоу колѣноу ⁘ Нач.: Се азь Исаиа бмь нзбранны. въ прроцѣхъ нзбраньны гмь Іс Хомь. . .

8. Л. 257б: Стаго Методиа епископа ⁘ Патрьскаго ⁘ Оуказанніе нстое ⁘ w цр҃ѣхъ и w послѣднихъ дн҃ехъ и л҃ѣхъ. Нач.: Послоушан же

---

[6] А. Белић. Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика. — Светосавски зборник, 1. Посебна издања СКА, 114, 1936, 245—276. Л. Щавлянин-Джорджевич споделя мнението за сръбски произход на паметника въз основа на езиков анализ и съпоставка с ранни сръбски ръкописи и грамоти, по-специално грамотата на крал Урош I от 1253 г.

[7] Настоящото съобщение е част от по-голямо изследване: В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България (под печат).

вельми ннѣ бывающаго како снндоше се четыри царьства вь ѥдинѡ. . . .
(без край).

Изброените произведения са публикувани от П. С. Сречкович[8] още през 1890 г. с някои неправилно разчетени места, пропуски и грешки. Това издание служи като единствен извор за изследователите до 1974 г., тъй като Драголовият сборник дотогава се смята за изчезнал по време на Втората световна война. Днес не само разполагаме с автентичния текст от ръкописа, но и с редица новооткрити преписи, които дават възможност за сравнителен анализ и по-сигурни заключения за това, как е възникнал цикълът. Важно значение за проучването на текстовете е установяването на техните гръцки първообрази или на гръцките творби, използувани като източници.

Първото и третото съчинение, известни в научната литература като *Видение и Тълкувание Даниилово,* обикновено се разглеждат като едно цяло. Специалистите по средновековна история през последните две десетилетия установиха, че те съдържат важни сведения за историческата действителност в българските земи през XI в. Пръв П. Александър[9], а малко по-късно М. Каймакамова[10] направиха сполучлив опит да идентифицират лицата, които се визират в текстовете, както и да определят тяхната хронология. Двамата учени се различават в изводите си: П. Александър посочва като вероятен период на създаването им последните две десетилетия на XI в., а М. Каймакамова конкретизира възникването им непосредствено след въстанието на Петър Делян през 1040—1041 г., около средата на XI в. Последното мнение бива възприето в най-новите обобщителни трудове по българска история и литература[11], а двете съчинения заемат полагаемото им се място в христоматиите по история и антологиите като съществена част от развитието на старобългарското летописание[12]. Наред с това текстологическото проучване на Видението и Тълкуването не можеше да се смята за задоволително. В резултат на издирванията ми в наши и чуждестранни ръкописни сбирки досега са известни още три преписа на текстовете:

— в сборник-конволют от XV—XVII в., № 56, сбирката на САНУ — Белград[13], безюсов правопис със сръбски езикови особености. Видението е поместено на л. 185а—188а, 189а—189б, а Тълкуването — на л. 189б, 188а—188б, 190а—191б (поради механично разместване на листовете). Водният знак (котва в кръг със звезда отгоре) съвпада по тип с подобни знаци от средата на XV в.

— в сборник от втората половина на XVI в., № 309 (Беляковски), НБКМ — София, непоследователен ресавски правопис, български по произход. Видението е запазено фрагментарно на л. 154а—155б, 90а—90б. Не е отбелязано в описанието на ръкописа[14].

---

[8] П. С. Срећковић. Зборник попа Драгоља. Садржина и пророштва. — Споменик СКА, 5, 1890, 3—20.

[9] П. Alexander. Historical Interpolations in the Zbornik popa Dragolia. — In: Actes du XIVe congrès international des études byzantines. Bucuresti, 1976,23—38.

[10] М. Каймакамова. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. — Исторически преглед, 1976, № 5, 86—96.

[11] История на България. Т. 3. С., 1982, 102—105; Д. Петканова. Старобългарска литература. Ч. 1 (IX—XII в). С., 1986, 400—401, 404—405.

[12] П. Петров, В. Гюзелев. Христоматия по история на България. 1. С., 1978, 443—449; Стара българска литература. 3. Исторически съчинения. Съст. и ред. Ив. Божилов. С., 1983, 28—29, 65—71, 362—363.

[13] Љ. Стојановић. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске Краљевске Академије. Београд, 1901, № 111.

[14] Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 1. С., 1910, 254—257.

— в сборник от първата половина на XVIII в., № 17 от сбирката на Центъра за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев" — София, ресавски непоследователен правопис, български по произход. Видението е на л. 15а—110б. Ръкописът представлява точно копие на Беляковския сборник[15].

Новонамерените преписи имат важно значение в следните насоки:

1. Окончателно се утвърждава мнението, че Видението и Тълкуването са взаимно свързани текстове, макар че в Драголовия сборник те не са поместени едно след друго.

2. Преписите убедително показват, че Видението е преводно съчинение с известни интерполации, докато Тълкуването най-вероятно е оригинална творба, при която са използувани различни извори. Видението възхожда към най-ранния по хронология превод на византийско историко-апокалиптично произведение, съставено около 827—828 г. в Сицилия, чийто текст не е достигнал до нас в гръцки преписи[16]. Този най-ранен превод, български по произход, вероятно е извършен още през X в. в кръга книжовници около цар Симеон (893—927) или малко по-късно; запазен е в препис от края на XIII в. в сборник от манастира Хилендар, сръбски по произход със следи от български оригинал (№ 382/453 или № 24 по Сава Хилендарец)[17].

3. Напълно се изяснява, че Драголовият препис съдържа редица индивидуални особености и стават обясними причините за това. Нито един от изброените преписи (подобно на първоначалния превод в Хил. 24) не съдържа интерполациите-топоними, свързани с българската история, вмъкнати в текста на Видението от Драголовия сборник: Средец, Главиница, Перник, Дунав, Мрака, Велбъжд, Солун, Струмица. Това потвърждава хипотезата[18], че топонимите първоначално са били под формата на глоси, добавени от анонимен книжовник, а по-късно интерполирани в текста. Сравнителният анализ показа, че те са станали органическа част от Видение Даниилово едва след като е било създадено Тълкуването, което се е разпространявало в ръкописната традиция под формата на продължение към текста на преводното Видение. Съдържанието на Тълкуването и неговата структура не оставят място за съмнение, че именно то като оригинално българско съчинение е послужило за книжовен източник на преработката на Видението. В преводния текст са били добавени отделни имена—например на Гаврил Радомир (1014—1015), на Иван Владислав (1015—1018), както и цели пасажи, отнасящи се до легендарния цар Михаил[19], запазени в преобладаващата част от преписите. Наред с това в тях липсват няколко имена, отбелязани с тайнопис в Драголовия препис; изясняват се редица погрешни и съв-

[15] А. Милтенова. Новооткрит „близнак" на Беляковския апокрифен сборник. — Palaeobulgarica, XIII, 1989, 3, 61—73.

[16] P. Alexander. Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique Byzantino-Slave. — In: Religious and Political History and Thought in Byzantine Empire. London, 1978, 5—35.

[17] В. М. Истрин. Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 г. — ЖМНП, 304, апрель, 1896, 48—63; Sava Chiendarec. Rukopisy a starotisky Chilandarské. — Věstnik královské české společnosti nauk, 1896, Praha, 1897, 20—21; M. Mateić. Hilandar Slavik Codices. Columbus, Ohio, 1976, p. 32; Д. Богдановић. Каталог ћирилских рукописа манастира Хилендара. Београд, 1978, 150—151 (№ 382); Кл. Иванова. За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник. — Старобългарска литература, 5, 1979, 57—96.

[18] P. Alexander. Historical Interpolations. . ., p. 27.

[19] А. Н. Веселовский. Опыты по истории развития християнской легенды. — ЖМНП, 178, 1875, 283—331; A. H. Vasiliev. The Emperor Michael III in apocriphal literature. — Byzantina metabyzantina, 1, 1946, 237—248; P. Alexander. The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Mesianic Origin. — Journal of the Warburg and Cortland Institutes, 41, 1978, 1—15.

сем произволно предадени места от текста, които очевидно са останали неразбрани от поп Драгол. Към индивидуалните особености се отнасят и лексемите Седмохльмь, седмохльме Вавилоне (заменя Седмоврьхь, з врьхь в другите преписи), скнпетрь (заменя рогь) и др.

Непосредствено след Тълкуването в цикъла от Драголовия сборник са поместени още два текста, сметнати от книжовника също за вид „тълкувания" — *Слово на Иполит Римски и на Ипатий Ефески* (тук № 4 и № 5 в описанието), чийто произход досега не бе установен. Първият текст насочва към съпоставка с известното Слово (Сказание) на св. Иполит Римски за Антихриста, едно от най-популярните есхатологически съчинения в славянската ръкописна традиция. Допуска се, че преводът на една от гръцките му редакции възхожда към най-ранния период в старобългарската литература. Четири откъса от произведения на Иполит Римски се съдържат в Изборника от 1073 г.: Нполутово от того еже о песнѣхъ песнѣмъ (л. 155а), Нполутово чьто ѥ моудрость съзавшнѧ себѣ домь (л. 155б), Нполутово ѡ того еже ѡ Даннлн (л. 163а), Нполутово ѡ в҃і аплоу къде кынжьдо нхь проповѣда нлн къде ѹмрѣша (л. 261а)[20]. Краткото Слово в Драголовия сборник обаче не се покрива с нито един от тях, а представлява самостоятелен превод от неизвестен гръцки източник. То, както и следващото тълкуване, носещо името на Ипатий Ефески, са поместени отново в Хилендарския сборник № 24, XIII в.: л. 35б—36а: Ѵпатнѧ Ѥфесьскааго. ѡ невѣдомнхь. ѡ томь кога скончанне боудеть҃ рз҃; л. 36а—36б: Сло Полнта Рнмъскааго. ѡ тълкованнѧ. Даннлева҃ рн. Разликите между Драголовия и Хилендарския препис са съвсем незначителни. М. Соколов при описанието си на Драголовия сборник обръща внимание, че в съдържанието на съчиненията приблизително е посочено времето на появата (или превода) им: подобаѥть чаѧти пришьствнѧ г҃на вь прѣполовленне седьмыѥ тнсоуще (л. 257б), т. е. в 992 г. Подобни очаквания се възобновяват в последните десетилетия на XI в., както показват пророческите пасхалии за 1092 г.[21], а някои от тях се отнасят значително по-рано — към 1042 г.[22]

Към състава на Хилендарския сборник насочва още едно от съчиненията в историко-апокалиптичния цикъл в Драголовия сборник — *Откровението на Псевдо-Методий Патарски* (тук № 8 в описанието). Това произведение, известно още като Псевдо-Методиев летопис или апокалипсис, е преводна византийска есхатологична творба, възникнала на сирийски език през VII в. Запазените гръцки преписи, които се групират в четири редакции, са добре проучени и издадени[23]. В старобългарската литература Откровението е превеждано няколко пъти — в съвременните изследвания се установяват

[20] Изборник Святослава 1073 г. I. Факсимильное издание. М., 1983, л. 155а — 155б, 163а, 261а.

[21] А. А. Турилов. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — „семитысячников". — В: Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988, 37—38.

[22] И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876, ч. 65, 506—514; М. Н. Сперанский. Библиографические материалы А. Н. Попова. М., 1889, Ч. 15—19, 31—32; І. Франко. Апокрїфи і легенди з украïнських рукописів. Львов, 1906, IV, 356—357.

[23] A. Lolos. Die Apokalypse des Ps.-Methodios. — Beiträge zur klass. Phil., 83, Meisenheim am Glan, 1976; Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios. — Beiträge zur klass. Phil., 94, Meisenheim am Glan, 1978.

два превода от X—XI в. и един превод от XIV в.; предполага се, че от най-ранна епоха се е разпространявала интерполираната редакция на произведението[24]. Първият превод на съчинението вероятно е създаден от книжовници, принадлежащи към Симеоновия кръг, свидетелство за което е преписът му във вече споменатия сборник № 24 от Хилендарския манастир[25]. Към този превод възхожда текстът в Драголовия сборник. Сред всички известни южнославянски и руски преписи на Откровението Драголовият препис се откроява с такива специфични особености на текста, че можем да го определим като самостоятелна преработка на произведението. П. Александър посочи и разтълкува тясната връзка между Видение Даниилово и Откровението на Псевдо-Методий, като предположи, че редакторската намеса в текста на двете творби е извършена едновременно. Тъй като след коментара на В. М. Истрин, който отделя известно място за характеристика на Драголовия препис[26], и отбелязаното изследване на П. Александър текстът не е бил предмет на разглеждане от филологическа гледна точка, тук ще очертая някои от най-съществените му черти в светлината на нови факти от ръкописната традиция.

1. Преписът в Драголовия сборник представлява съкратена редакция на произведението. На първо място, както отбелязва и В. М. Истрин, е съкратена значителна част от началото на Откровението: „. . . Выпущена след. вся историческая часть; для редактора не было нужно представить историю мира в семи тысячах лет, как это было в первой редакции, но все его внимание было обращено на изображение последней тысячи. Такое желание — представить конец мира — было вполне естественно; оно наблюдается как у славян, так и у греков: последние также пользовались Откровением только с целью изобразить последнее время."[27] Като паралел авторът посочва гръцки препис, публикуван от А. Василиев под № 5α[28]. Наред с това се набелязват две по-значителни съкращения на цели пасажи — на текста за основаването на Византия и силата на гръцкото царство, където освен това се привеждат редица примери и библейски цитати в подкрепа на идеята, че то е последното царство в световната история (В. М. Истрин, с. 90—92, гл. VI—VIII), и част от описанието на позорните дела на измаилтяните заедно с два обширни библейски цитата (Римляни 9, 6—7 и 1 Тимотяни 4, 1) (В. М. Истрин, с. 95—96, гл. IX—X). Ако в първия случай може да се предполага напълно целенасочено съкращение, в съответствие със замисъла на преработката, то във втория е трудно да се определи дали текстът не е изпуснат механично, или е резултат на съзнателно предактиране. Тук не привеждам случаите на изпускане на отделни фрази и словосъчетания, които са многобройни.

2. Драголовият препис съдържа достатъчно примери за преработен текст, който представлява преразказ на части от творбата. Личи тенденция към опростяване на езика и стила, което от своя страна говори за изискванията на аудиторията, за която е бил предназначен текстът.

3. Свидетелства за хронологията на преработката и за средата, в която тя е възникнала, черпим предимно от добавките в текста на Драголовия пре-

[24] F. J. Thomson. The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olympu Apocalypsis. — В: Търновска книжовна школа. 4. С., 1985, 143—173, с изчерпателна библиография.

[25] П. А. Лавров. Апокрифические тексты. — СОРЯС, 67, 1899, № 3, XIII—XIV; Кл. Иванова. Цит. съч., с. 50, 67, 69—70.

[26] В. М. Истрин. Откровение Мефодия Патарского и апокрифическия Видения Даниила. М., 1897, 139—141.

[27] В. М. Истрин. Цит. съч., 139—140.

[28] A. Vassiliev. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893, 33—38.

пис. Тук се забелязва същият подход на интерполиране — както на отделни думи, така и на по-обширни изрази с пояснителен характер. В. М. Истрин, а след него и П. Александър обръщат специално внимание на единствения по-обширен пасаж с оригинален произход в текста на Откровението в Драголовия сборник, в който се съдържат топонимите Средец, Солун и Ветрен. Докато В. М. Истрин смята, че пасажът е заимствуван от Видение Даниилово[29], въпреки че не е открил подобно съответствие сред известните гръцки текстове, П. Александър придава историческа стойност на съдържанието на този откъс. Той подчертава, че в текста се визира отново — както и във Видение Даниилово от разглеждания ръкопис — познатият регион между София и Солун във връзка с исторически събития от втората половина на XI в. Като допълнително доказателство се привежда фактът, че в творбата централно място заема картината на нашествието на „измаилтяните" в „последните времена", както във Видение и Тълкувание Даниилово. Въз основа на съпоставка между интерполациите в произведенията П. Александър достига до извода, че те са възникнали в една и съща епоха, отразяват идентични исторически реалии, и даже допуска, че са излезли изпод перото на един и същи автор[30].

4. Възхождайки към ранния превод, поместен в Хил. 24, текстът на Откровението в Драголовия сборник показва редица лексикални различия спрямо него: **погнѣлынын** (Хил. 24 **пагоубнын**), **заклоплени** (**заключенин**), **нзтлеть** (**нзьтаеть**), **вьспитѣнь** (**вьскрьмлень**), **наглн** (**дрьзнн**). **непразныхь женахь** (**бражахь женахь**), **понестн** (**подьнетн**), **оукрасивше се** (**оутворившесе**), **оуѧдатн** (**хапатн**) и др. Те показват, че преработката е била опосредствувана спрямо известния днес текст от други преписи. Лексикалните различия биха могли да бъдат също така показател за особеностите на говора, отразен в преписа от Драголовия сборник.

Разгледаните дотук съчинения — Видение и Тълкувание Даниилово, Слово на Иполит Римски, Слово на Ипатий Ефески и Откровението на Псевдо-Методий, представляват част от цяла поредица творби, възникнали през втората половина на XI в. в българските земи на югозапад от София. Тази поредица се допълва от неотдавна откритото Сказание Исаево[31], както и от известния Български апокрифен летопис. Преди да попаднат в състава на Драголовия сборник, петте текста вероятно са били поместени в ръкопис, сходен по съдържание с Хилендарския сборник № 24. Този извод има важно значение, тъй като Хил. 24 съдържа част от Изборника от 1073 г. и от Златоструя в пълната му редакция — съществени компоненти на преводната литература от Златния век.

Останалите три историко-апокалиптични произведения в цикъла, съставен от поп Драгол, също тясно свързани с българската историческа действителност, са възникнали след началото на XIII в. Между разгледаното Видение Даниилово и Тълкуването е вмъкнато още едно „видение" с името на пророк Даниил. Това е компилация, композирана от превод на част от т. нар. *Последно видение на пророк Даниил,* създадено под непосредственото впечатление на падането на Константинопол във властта на латините през 1204 г.[32], и оригинална част, изградена от заемки из Пророчествата на Лъв

[29] В. М. Истрин. Цит. съч., с. 141.

[30] P. Alexander. Historical Interpolations. . . , 27—28.

[31] А. Милтенова, М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. — Palaeobulgarica, VII, 1983, 4, 52—73.

[32] H. Schmoldt. Die Schrift „Vom Jungen Daniel" und „Daniels Letzte Vision". Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte. Hamburg, 1972.

Мъдри[33]. Текстът е известен по единствен препис в Драголовия сборник. В преводната част са направени редица изменения спрямо гръцкия оригинал — преосмислени са редица отделни места и топоними. Най-важно сред промените е вмъкването на името на Балдуин (Бодуен I, коронован на 16. V. 1204 г. за император) вместо името на Филип Македонски. Този факт, съпоставен със смисъла на оригиналната част, съсредоточен върху някаква предстояща битка с латините, която ще реши съдбата на Константинопол („остриганите бради бягат", а „господният престол чака"), насочва към времето на успешните действия на цар Калоян срещу Латинската империя. Може да се предположи, че творбата е възникнала около 1204—1207 г. като реминисценция от непосредствената историческа действителност[34].

Пандеховото пророческо сказание, неведнъж издавано и тълкувано от специалистите, днес също е известно само по преписа в Драголовия сборник. Другият ръкопис, в който е било поместено — № 149 НБ — Белград, от XVII в., е бил унищожен по време на Втората световна война. Изследователите са единодушни в локализацията на текста — според тях той е възникнал в югозападните български краища. Дж. Радойчич предполага, че името Пандех има български произход, като привежда някои паралели: имената на българския хан Винех (756—762), на Георги Войтех, който ръководи въстание против византийската власт през 1073 г.[35] Е. Георгиев даже допуска, че авторът на Сказанието е принадлежал към болярски род и е притежавал висока образованост и широка осведоменост[36]. Докато Дж. Радойчич датира творбата към 1259 г., основавайки се на исторически събития на Балканите от 40-те и 50-те години на XIII в., намерили отражение в текста, то в изследването на Ив. Лазаров се защитава хипотезата, че той е възникнал значително по-рано — веднага след смъртта на цар Калоян под стените на Солун (1207)[37]. Поради метафоричния език на пророчеството, иносказателните формули и стремежа към обобщен изказ на „предсказанията" за събития, които всъщност вече са станали, възможно е нееднозначно съвременно разбиране на творбата. В този смисъл заслужава внимание анализът на Т. Йованович, приложен към най-новото издание на Сказанието[38], който обхваща синтактичното разчленение на текста, граматическите му особености, стилистичния и структурно-семантичния строеж. Авторът отбелязва близостта му до едно пророчество, приписвано на Стефан Лазаревич[39]. Безусловно това наблюдение насочва към един от изворите на творбата — Пророчествата (или „Хризми") на Лъв Мъдри. При издирванията на сходен текст се установи ранен превод на това произведение, поместен в ръкопис от XV в., № 43 от сбирката на П. И. Севастиянов, сръбски по произход, ГБЛ — Москва; той се отличава с буквални текстуални паралели с Пандеховото сказание (напр. израза, с който започва пророчеството за българите: **Двѣма бнюдама се трѣтн прѣвiн**). Друг непроучен източник на съчинението вероятно е текст, изграден от афористични по форма предсказания за градове и наро-

[33] C. Mango. The Legend of Leo The Wise. — Зборник радова Српске академије наука, 65, Византолошки институт, 6, 1960, 59—93.

[34] Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987, 158—159, 259—263 (превод с коментар).

[35] Г. С. Радойчич. Пандехово сказание. . . , с. 163.

[36] Е. Георгиев. Цит. съч., с. 245.

[37] Ив. Лазаров. „Пророческото сказание" на българския книжовник Пандех като исторически извор. — В: Търновска книжовна школа. IV. С., 1985, 310—317.

[38] Т. Јовановић. Пандехово пророчанско сказаније. — Књижевна историја, VII, 1974, 25, 139—149.

[39] Д. Данићић. Пророштво деспота Стефана Лазаревића. — Starine, IV, 1872, 83—85.

ди, близък до гръко-римските оракули. Откъс, наподобяващ такова съдържание, се намира в кратката латинска редакция на Откровението на Псевдо-Методий Патарски[40].

Видението на пророк Исая в цикъла от Драголовия сборник (№ 7 в описанието) също представлява политическо пророчество за съдбата на балканските народи и отразява исторически събития от падането на Константинопол (1204) до 60-те години на XIII в. Днес текстът е известен още по два преписа:

— в сборник № 43 (1472) от сбирката на П. И. Севастиянов, от XV в., ГБЛ — Москва, сръбски по произход[41].

— в сборник № 1161 от сбирката на ЦИАИ — София, от XVI в., сръскби правопис със следи от български оригинал[42].

Взаимоотношенията между Драголовия препис и по-късните преписи показват, че последните представляват съкратена стилистична редакция на съчинението. До момента не е намерен гръцки текст, който да се смята за възможен извор на Видението. Ако се съди по съдържанието, такъв извор е съществувал. Показателно в това отношение е почти пълното съвпадение между уводната част на Български апокрифен летопис и Видението на пророк Исая от Драголовия сборник, отбелязано още от Й. Иванов[43]. Съвпадението вероятно се дължи на общ първоизточник, което от своя страна насочва към заключението, че историко-апокалиптичните съчинения от XIII в. представляват продължение на ръкописната традиция от XI—XII в. Без да се спирам подробно на историческото съдържание на творбата, предмет на друго изследване[44], ще обърна внимание, че във Видението е включена популярната легенда за последния цар Михаил, позната в старобългарски превод още през XI в. Текстът съвпада с по-късни гръцки редакции на Видение Даниилово, които също са били известни на старобългарските книжовници. Характерно за включената тук модификация на легендата е, че се говори за император с името Михаил, който бива увенчан с царска корона в „Света София" във византийската столица. Очевидно тук, както и в редакциите на Видение Даниилово от XIII в., става дума за Михаил VIII Палеолог. Това уточнява времето на поява на творбата — а оттук и съставянето на цикъла в Драголовия сборник. Без съмнение Видение Исаево е компилирано въз основа на гръцки и домашни извори не по-рано от 1261 г., когато е възстановена имперската власт в Константинопол; преди тази година не е възможно да е възникнал и разглежданият цикъл.

В заключение могат да се направят следните изводи за произхода, източниците и композицията на цикъла от историко-апокалиптични съчинения в ръкописа на поп Драгол:

1. Цикълът е изграден от преводни, компилативни и оригинални текстове, български по произход, в които централно място заема интересът към българската, а след това и към балканската историческа действителност.

2. При съставянето му са били използувани най-малко два книжовни източника. Първият е включвал поредица от творби, съставени и преработе-

---

[40] В. М. Истрин. Цит. съч., с. 79.

[41] Н. С. Тихонравов. Апокрифические тексты. — СОРЯС, 58, 1895, 29—31.

[42] Преписът е неизвестен досега. За датировката и съдържанието на ръкописа вж. Ст. Кожухаров. Неизвестен препис на Солунската легенда. — Български език, 16, 1966, 491—494.

[43] Й. Иванов. Цит. съч., 276—278.

[44] А. Милтенова. Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. — В: Търновска книжовна школа. IV. С., 1985, 108—110.

ни през втората половина на XI в. Те са възникнали въз основа на ранни преводи от X в., поместени в ръкопис, сходен по състав с Хилендарския сборник № 24. Вторият (един или повече) възхожда към по-късен период — първата половина на XIII в. и по-точно края на 50-те и началото на 60-те години на века. Съчиненията от този извор съдържат реминисценции от историята на Втората българска държава.

3. Хронологията на преписите в Драголовия сборник не може да се отнесе по-рано от 1261 г., като най-вероятно те са осъществени около 70-те години на XIII в.

4. Всички текстове от разглеждания цикъл се отличават с многобройни индивидуални особености. Намесата на преписвача обаче е от такъв характер, че не може да се твърди, че поп Драгол е автор на преработката или на целенасочената редакция на творбите (Видение Даниилово, Откровение на Методий Патарски). Книжовникът е следвал своя първообраз, при което инициативата му се е свеждала до изменения във формата, но не и в съдържанието на текста (напр. внасяне на глосите-топоними вътре в текста на Видение Даниилово). От редица неточности и грешки особено при предаване на гръцки думи и изрази личи, че той не е могъл да изпълнява и задачата на преводач или да сверява текстовете с гръцки източници. Независимо от това поп Драгол е проявил активно отношение в работата си, което особено се отнася до композирането на цикъла. Издирените от него творби той е подредил тематично: видения с името на пророк Даниил (№ 1 и 2), тълкувания към тях (№ 3, 4 и 5), Пандеховото сказание (№ 6), Видение на пророк Исая (№ 7) и най-авторитетното съчинение — Откровението на Псевдо-Методий (№ 8). Благодарение на този своеобразен „антологичен" подход днес притежаваме един уникален по съдържание ръкопис, в който са събрани ценни паметници на низовата литература.

Бегло засегнатите тук, а и редица други съществени черти на цикъла от историко-апокалиптични творби в Драголовия сборник са предмет на едно бъдещо критично издание, отговарящо на съвременните научни изисквания.

ЗА ЕДИН КОМПИЛАТИВЕН ПРЕПИС НА ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ „ФИЗИОЛОГ“

АНА СТОЙКОВА

Въпросът за компилацията като основен метод за създаване на средновековни литературни произведения е поставян неведнъж в научната литература. Посочва се, че се компилират както отделни творби, така и големи литературни цялости, каквито са сборниците в многобройните им разновидности. Очевидно е обаче, че процесът на създаване на отделното произведение не може да се приравни напълно с процеса на формиране на един сборник. Рикардо Пикио дори е потърсил различни термини, за да прецизира разликата в подхода при двата вида творчество[1]. Той разграничава „композицията“ на отделния текст от по-общото понятие „компилация“, с което характеризира главно дейността на съставителите на сборниците. „Компилация и композиция могат да се разглеждат като две нива на авторство“, обобщава той. „Това, което е общо помежду им, е общата техника на комбиниране на лексикални единици, за да се предадат нови съобщения. В действителност целият текст на едно слово може да действува като еквивалент на лексикалната единица в структурния контекст на целия сборник.“[2] Последната констатация показва, че и двата подхода съдържат в себе си съзнателно отношение към структурно-композиционното единство, присъщо както на отделните творби, така и на сборниците, в чийто състав те се поместват. Не се изяснява обаче напълно въпросът, в какво се състои принципната разлика, която води до търсенето на различни термини за означаване на еквивалентни понятия.

Уилям Федер например[3] разглежда като типична черта на най-ранните фази от развитието на славянската книжовна дейност „елементарната компилация“, която според него „се проявява и в текстове, дълги колкото цяла книга (сборници), и в такива, кратки колкото отделните съставящи ги произведения (слова)“. В тези разсъждения също се изяснява, че става дума за творчески процеси, които се проявяват по сходен начин на различните равнища на творчество. Изследователят обаче ги назовава с един и същ термин — „елементарна компилация“, или „манипулация“ на текстовете. И така, за да покажем дали се касае за един и същ творчески процес, протичащ на различни нива — при създаването на отделни произведения и на сборници, съставени от тях, или за два подхода, сходни по своите средства, е необхо-

[1] R. Picchio. Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition. — Cyrillomethodianum, 5, 1981, с. 1.

[2] Пак там, с. 2.

[3] W. Veder. Elementary Compilation in Slavic. — Cyrillomethodianum, 5, 1981, 49—54.

.А. ДЕЛО ЛЬВОВО. ЕГА РАЖАЕТЬ ЕГО ЛЬВИЦА МАЛА ЕГО РАЖАЕТЬ ВЕЛМИ Н МРЬТВА. Н ЛЕЖНТЬ МРЬТВЬ ДОНЕЖЕ ПРНДЕТЬ ЛЬВЬ Н ДОУНЕТЬ ВЬ НОЗДРН ЕГО Н ЖНВЕТЬ. ЯКО БЬ ДОУНОУВЬ АДАМА Н ВСН WЖНВНХОМЬ.

·В. ДЕЛО. ЛЬВОВО. ЕГА СПНТЬ ВНЖН ЕГО ЗРЕТЬ.

W .З. СТРАНЬА. Н РАЗОУМЕЕТЬ W ЛОВАЦЬ Н ОУТВРЬЖАЕТ СЕ

ДА ЕГО ЛОВЦН НА СНЕ НЕ WБРЕЩЕТЬ.

ТАКО Н ГЬ НШЬ ЇУ ХС РАСПЕТ СЕ ДА ДЇАВОЛА ПОПЕРЕТЬ. ТОГА ГЛА ЗА ПРРКН СЕДЕЩЕ WЧНМА ЗРЕХОУ.

ТАКО Н ТН ЧЛЧЕ АЩЕ СПНЦН НЛН ЯСЇН НЛН ПНЕШЬ ВСЕ ОУМЬ ТВОН ДА ЕСТЬ W БЗЕ Н СТРАЖОУ ДА НМАШН W ДЇАВОЛА. ДА НЕ WБРЕЩЕТЬ ТЕБЕ БЕЗ МОЛНТВЕ Н ПРНМЕТА ТЕ.

ЧЛЧЕ. ТВОРН МЛТНОУ А НЕ ХВАЛН СЕ. НЬ АЩЕ ДАЕШН ДЕСНОЮ РОУКОЮ ДА НЕ ЗНАЕТЬ ЛЕВА РОУК ТВОЯ. ДА НЕ ПРЕБЛАЗННТЬ ТЕ ДЇАВОЛЬ. ПОНЕЖЕ Е ЛОВАЦЬ ДЇАВОЛЬ. WП[Л]АШ ЛАВОВЬ ТВОЇА ДОБРА ДЕЛА. ПОУТЬ ЛЬВОВЬ ЧЛЧЬ МЛТНА. ВЬ ЦРКОВЬ ПРНХОДН ЧЛЧЕ. ДА НЕ ПРЕБЛАЗНН ТЕБЕ ДЇАВОЛЬ. РЕ БО ПРРКЬ ДДЬ: НЕ ОУМРОУ НА ЖНВЬ БОУДЯ. ДА АЩЕ ТЇН ДШН ДОБРО СТВОРНШН НЕ ОУМРЕШН ННКОЛНЖЕ. ПОНЕЖЕ ПРАВЕННКЬ НЕ ОУМНРАЕТЬ НА ПРЕБНВАЕТЬ ВЬ ВЕКН.

.Г. ДЕЛО ЛАВОВО. ЕГА ЯСТЬ ЧЛКА WБРАЗЬ ЕМОУ НЕ ЯСТЬ НН ПОГЛЕДВЕТЬ. ДА ЕГА НЗЕСТЬ ЧЛКА Н ПОНМЕТЬ ЧЛЧЮ ГЛАВОУ. ГЛЕДАЮЩЇН НА WБРАЗЬ ПЛАЧЕТЬ МНОГО. Н ПОЕМ[.] ПОГРЕБЕТА Ю. ТАКО Н ТЫ. ДЕЛО ДОБРО ЕГА ХОЩЕШН.

Във втората и по-голяма част от преписа книжовникът е преписал цели слова и от двата протографа, с които е разполагал, с цел да създаде възможно най-пълен по състав препис без повторения[13]. Начинът на компилиране се вижда от сравнението на състава и поредността на словата в двете изходни редакции на текста и Загребския препис. Трябва да се отбележи, че в сравнително по-големите откъси, които пазят реда на словата в редакциите, се наблюдава и запазване на текстологическите им особености.

Загребският препис на „Физиолога" оставя впечатлението, че книжовникът, който го е създал, в началото на работата си е имал стремеж да обогати *съдържанието* на самите слова, като обедини информацията, която носят двата изходни текста, и като спазва логиката на повествование, за да не се получат противоречия. По-късно той като че ли се е отказал от първоначалното си намерение и просто е преписал останалите слова и от двата текста, воден от желание да разшири *състава* на своя препис, като се е старал да не допусне повторения. Тази пълнота, постигната от създателя на Загребския препис, е станала причина за грешката, в която изпадат видни изследователи, като Ягич и Гечев, приемайки преписа за „родоначалник" и „първообраз" на всички южнославянски текстове.

В Загребския препис на „Физиолога" могат да се открият следите на творческите процеси, прилагани през Късното средновековие при компилирането на литературните произведения. Ясно се разграничава работата на книжовника на двете равнища — при създаването на отделно слово и при създаване на „сборник" от слова. В светлината на теоретичните постановки на Р. Пикио и У. Федер, за които споменахме в началото, тази дейност трябва да се разглежда в два аспекта: 1. Що се отнася до средствата, чрез които се осъществява компилацията, и на двете равнища те отразяват един и същ процес. Това са посочените от У. Федер средства на „елементарната компилация" — ексцерпция и наслагване[14], т. е. подбор и прегрупиране на литературния материал. Съществено е, че на двете равнища се борави с различни по големина и съдържание словесни цялости. 2. От гледна точка на целта, която си поставя книжовникът при компилацията, на двете равнища се наблюдават два различни процеса, които биха могли да се означат с приетите от Р. Пикио термини „композиция" и „компилация". Става дума, че авторската намеса на нивото на отделното слово има за цел да внесе промяна в *съдържанието* му (композиция). На нивото на сборника стремежът на книжовника е да промени *състава* му (компилация). Това може да бъде разширяване или редуциране, както и промяна в последователността на отделните произведения, включени в него.

Без съмнение, както в повечето случаи, когато средновековният книжовник се е опитвал да създаде нов текст от няколко, които е имал на разположение, стремежът му е бил да го усъвършенствува според своите цели и представи. Примитивният вид на ръкописа, в който е поместен Загребският препис на „Физиолога", неравният, некрасив почерк на книжовника говорят за неособено висока степен на образование, но показват старание да се сътвори един „по-хубав" текст. Това убеждава в правотата на У. Федер, който пише: „Простотата на средствата на елементарната компилация и относителният недостиг на изисканост на резултатите й показват не толкова липса на култура у писачите, колкото техния пионерски дух, тяхното старание да изнамерят нови начини за предаване на вече съществуващи текстове, различни от прякото копиране. . ."

[13] Все пак едно повторение е направено, при това съвсем съзнателно, както сочи текстът в началото на Слово за лястовицата: Слово еже о ластовице. Имат ластовица и другы чины и шига (!). напрѣдь. Причина за това е, може би, че главите за лястовицата в двете редакции са твърде различни по съдържание и това е изкушило книжовника да помести и двете, нещо, което е избягвал старателно при другите слова.

[14] W. Veder. Цит. съч., с. 49 — „excerption and justaposition".

ДОБРОДЕТЕЛИТЕ НА ВЛАДЕТЕЛЯ СПОРЕД ЖИТИЕТО НА СТЕФАН ЛАЗАРЕВИЧ ОТ КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ

ЕЛЕНА КОЦЕВА

Животописът на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки[1] представя сръбския владетел като реална историческа личност, подвизавала се в реална историческа обстановка. Богатството от събития и случки, описания на природата и на битки отдавна са определили тази творба като ценен исторически извор. В наслова на своето произведение Константин Костенечки определя много точно какъв вид литературна творба ще създаде за своя герой — той ще пише **жнтїє н жнзнь**, т. е. βίος καὶ πολιτεία. Именно житието (βίος) разкрива добродетелите на владетеля в една словесна схема, осмислена от тълковно прообразно начало.

Качествата (attribution) на царствената особа чрез поредица от типологически сравнения, представени в образи, засега са по-известни, а може би само по-ясно „четливи" в произведенията на средновековната живопис[2], но тази иконична типология без съмнение присъствува и в средновековната литература. Метафората и аналогията в изкуството на словото бележат чертите на непреходното и особеното в царствената личност, сравнявайки я със старозаветни и антични християнизирани герои. Още в увода[3] на Житие на деспот Стефан Лазаревич Константин Костенечки определя богоизбраната личност на автократора. С цитата от Изх. 3: 4, 14 е посочено предопределението на Стефан Лазаревич от сравнението с Мойсей. Добродетелите на вожда, който ще изведе народа си през Египет и пустинята, са подчертани с цитат от „казните Египетски" по Изх. 12:31. Посмъртното възвеличаване, когато душата на владетеля е изправена пред последния си съд, наново е предадено от Константин Костенечки с казаното в Посланието на ап. Иуда, 1:14. Средновековните читатели и слушатели лесно са се ориентирали от този цитат в целия епизод от Посланието, описващ спора на архангел Михаил с дявола за тялото на Мойсей (Иуда, 1:9, 10—14). Следващите три абзаца в житието по слог и възвеличаване могат да се определят като стихири, въвеждащи в патетичния пети абзац, в който се съобщава датата на смъртта на деспот Стефан — 1427 г. Градът, честите трусове и смъртоно-

[1] К. Куев, Г. Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., 1986, 361—426.

[2] A. Grabar. L'empereur dans l'art byzantin, Paris, 1936, 93—97; K. Wessel. Kaiserbild. — In: Reallexikon zür Byzantinischen Kunst. Bd. 3. Stuttgart, 1978, 722—853.

[3] К. Куев, Г. Петков. Цит. съч., 361—366.

сието, нашествието по суша и море са реални факти[4], но тяхната художествена интерпретация е направена пак като алюзия на Мойсеевата смърт (вж. по-горе, Иуда, 1:9—14). Художествената форма пък, която допуща изказаното предположение, че 2,3 и 4 абзац могат да се схващат като стихири, е определена от самия Константин Костенечки в абз. 7 като „ридателни вещания", т. е. като „надгробен плач" — позната тема в изкуството на XIV в.

В същия 7 абз. много важно е указанието към кой „лик" е причислен Стефан Лазаревич: **въ пameты бlгочтнваго(!) вьсе о гн храбровавшее(!)**[5] Изразът очертава втората лента от рамката-плетеница, обрамчваща образа на владетеля — едната е от пурпура на автократора, която очертава „житието" на богопомазания, а другата е от свилата на „храбрите" во Христе.

Двете следващи сравнения в абз. 8 са традиционни за царската иконография от епохата на Палеолозите. Цитатът по Ис. Нав. 4:19 има предвид епизода с излизането от р. Йордан след 10-дневна обсада и стануването при Галгала, на югоизток от Ерихон. Въвеждането на тази аналогия с Исус Навин е много важна; защото този цар победител от библейския разказ фокусира воинските добродетели на античните герои и техните триумфи. Същевременно неговото име и случката при Галгала подкрепят следващото име на герой — Самсон, по Съд. 16, аналогичен в много случаи на средновековното изкуство с античния Херкулес.

Следващите три цитата (абз. 9) разкриват нови елементи от царската иконография, сравняваща старозаветните Илия (I Цар. 2—4) и Самуил (I Цар. 11 и 15) със справедливия и най-висш земен съдия — владетеля. Неговата мъдрост и велико царство (абз. 11, III Цар. 2:12) са алегорията, която ще ни въведе в мъдрото управление на сръбската земя.

Подготовката за славните деяния и род на деспот Стефан Лазаревич се съдържат в Деян. 13:21—22 и Пс. 88:21 (абз. 10). Тъй като не само в житието, но и в известните сръбски родословни дървета[6] тези мотиви на царската иконография са специално застъпени, нека приведем тук пълния им текст: „21. После поискаха цар и Бог им даде Саула, Кисов син, мъж от Вениаминово коляно, за през четирийсет години. 22. Като отхвърли тогова, въздигна им за цар Давида, за когото и каза, свидетелствувайки: „Намерих мъж по сърцето си, Давида, сина Йесеев, който ще изпълни всичките ми искания." И пс. 88:21: „Намерих моя раб Давида; със светия елей го помазах." Така Константин Костенечки представя царското венчание на деспот Стефан Лазаревич.

Наново библейска и със същия йерархичен смисъл е мотивацията за бъдещите бранни подвизи на деспота. Библейските и елинистическите земи и персонажи подчертават величието на една личност с монументализма[7] на поетичните хронографи от типа на Манасиевата летопис, абз. 12 от Увода към житието.

---

[4] М. Пурковић. Кнез и деспот Стефан Лазаревић. Београд, 1978. За земетресенията по това време срв. V. Grumel. La chronologie byzantine. Paris, 1958, p. 481 (20. 03. 1389, 1421, 1422, 1430).

[5] Срв. у самия Константин Костенечки. Сказание за буквите: **аплы, рцы, мнкы, ерахы, прпбны, покнкы, храбры,** по К. Куев. Г. Петков. Цит. съч., с. 107. В Палаузовския препис на Синодика вечна памет за Симеон, Йончю, Добромир, Иваниш и сл. е въведена така: **и въсн елнцн съ нмнн мжжествовавше** (срв. М. Г. Попруженко. Синодик царя Борила. С., 1928, с. 94).

[6] V. J. Durić. Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu. Peristil 21. Zagreb, 1978, 53—55.

[7] Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии в славянских литературах. С., 1988, с. 9.

Проследяването на елементите на царската иконография, застъпена в паметници на монументалната живопис в Сърбия, е добре представено чрез образа на Исус Навин[8] и посочените тук особености изтъкват една от насоките, разработени от Константин Костенечки в неговата творба, посветена на житието и живота на Стефан Лазаревич. От основно значение за разбирането на тази творба е вникването в нейния патетичен стил и двойствената линия — на реалията и духовната (идейна) същност, които авторът се стреми да разкрие. За да се подкрепи още по-пълно застъпваната тук идея — за изграждането на словесна царска иконография, идентична с изобразителната, трябва да се припомни преди всичко, че самият Константин Костенечки в Сказание за буквите, посветено също на деспот Стефан Лазаревич, се занимава с „изобразяване" на словото, така че неговият „глас" и графичен вид да бъдат винаги идентични[9]. Това изискване за еднозначност на слово, писмен текст и образ би могло да се обясни семиотично като паралелизъм на кодовете. В рамките на своята епоха то е отглас от творческия идеал за възвишеното, създаван „по лѣпотѣ", на което Константин Костенечки се стреми да подражава.

Друг епизод от животописа на Стефан Лазаревич, който е характерологичен както за проследяване на царската иконография според творбата, така и за стила на самия автор, е описанието в абз. 47 на деспот Стефан:

по бранѣ же сен великон: Радостн же тѫгда ненрѣнные ктѡ нсповѣстъ. запоустевшен въ нстнну земли. н пастыра снцевлл въспрѣмшїн пакы, прншъ убо въ ѡчство свое. ако конь ѡ глъбокын гѫръ лоужны нзшъ. оужасно прнходн огнъ ѡдыхае, н оужасае бланжнїа н далнгїа, снце нзшъ н ѡбшъ млънїнно сїяше гръме.

Думата „коил" в този текст се среща в преписите, посочени от К. Куев и Г. Петков[10] още като „къил". Единственият начин тя да бъде уточнена в посочения и следващия текст на абзаца беше да се потърсят някакви значения в Архива на българския диалектоложки архив, съхраняван в БАН. Въз основа на посочените там примери[11] тя може да бъде изтълкувана еднозначно като „златогрив", преносно — (кон), конник, яздещ златогривец. Образът на владетеля конник не е чужд на владетелската иконография,

---

[8] В. Ј. Ђурић. Нови Исус Навин. Зограф 14, Београд, 1983, 8—15. Много голямо значение имат и сравненията с архангел Михаил — победител над злото, Христос победител, настъпващ хидрата, и използуването на тези елементи в царската иконография. — Цит. съч., с. 7; A. Grabar. Christian Iconography. —A Study of Its Origins, Bollingen series, XXXV. 10, Princeton University Press, ill. 135, 136, 137, 138, 141, 144.

[9] H. Goldblatt. Orthography and Orthodoxy. Firenze, 1988, p. 132.

[10] К. Куев, Г. Петков. Цит. съч., 391—392.

[11] Основно значение на *койло*, ср. р.—1. растението Stipa с. Драгоман, Соф.; 2. мека трева за украса на лазарките, с. Бистрица, Соф.; пера от гъски, Нови хан, Ихтим.; 3. вид прическа с паунови пера и койло. 4. прен. шеговито — ти че влачиш койлото. 5. невчесана коса на жена, с. Доброславци, Соф.; Марко кове кон'а под йабука. . . опашка му с белò койлò меша, с. Лозен, Соф.;—Кога беше Марко господаро и йазека млада господарка, опашка ти с белò койлò мешах, с. Горни Лозен, Соф.; Извива се елха с елха, койлò с койлò, СбНУ, 5, 10, Соф.; Марко кове кон'а, опашка му с койлò промешува, с. Балша, Соф. В народните песни конската опашка се възпява с епитети: златна грива, витогрива — златна и положена винаги наляво — обяснението от цигирания архив; Кой му е баштата — койлò вран, койлò гриф, койлò кукурешко, с. Бов, Соф. СбНУ 44, 355, коледарска песен от с. Камено поле, Врачанско, Козар, Белене; койлогривки — Видинско, Кулско, Белоград., Берковско, Ломско, Оряховско. Врачанско.

[12] К. Дочев. Хронология на монетосеченето на цар Константин Асен 1257—1277. — Нумизматика, 16, № 2, 1982, 182—196.

възприета и у нас[12]. Към същата тематика се отнася изобразяването на свещените войни заедно с царствени особи[13]. Литературните внушения биха могли да ни отведат до някаква версия на Александрията[14], чиято популярност нараства извънредно много сред южните славяни и византийците от втората половина на XIV в. насетне и която може да е съдържала някаква илюстрация или описание на Александровия Буцефал.

Деспотът победител след Грачанската битка (абз. 46—47), описан от Константин Костенечки като конник победител, може да бъде разгледан в светлината на още един исторически факт. В животописа не се съобщава нищо за това, че Стефан Лазаревич е един от 24-те благородници — съоснователи на Ордена на Дракона. Униформата на членовете на Ордена е била червена. На зелена свилена лента са носили златен ланец, на който е висял дракон (змей), украсен с различни скъпоценни камъни. Камъните и самият образ на дракона са поразявали според вярванията дявола и еретика[15]. Двете събития — Грачанската битка и основаването на Ордена, са близки — 1402 и 1408 г., и е възможно при художественото интерпретиране на воинските добродетели на Стефан Лазаревич те да се слеят. Може би не на последно място трябва да се има предвид, че възхвалявайки православен владетел по заръка на сръбския патриарх, едва ли би се осмелил който и да е автор да пише за политически акт или съюз с католически владетел (Сигизмунд).

Литературният образ, който създава Константин Костенечки в този епизод от животописа, се отличава със своята необикновена, стихийна сила. Огнедишащ и внушаващ ужас, подобен на ангелите (арх. Михаил), героят владетел унищожава навсякъде злото и тръгва да обикаля своята земя (абз. 48). В емоционален стил, за да се обрисува необикновеното, са подбирани епитети и метафори, които са на границата между патетичното и епичното. Така се е появила и думата „коил" в книжовната реч на Константин Костенечки. Тя е ключ и към гадателните и тайнствени символи на числата, защото се противопоставя на мрачните предсказания за трусове, мор и бури. С други думи, ако апокалиптичните идеи са породени от политическите събития на Балканите и необикновените природни явления, проявяващи се към края на XIV и началото на XV в., то образът на владетеля победител е носител на надежда и месианизъм.

Словесната царска иконография, следвана от Константин Костенечки при създаването на житието, се подкрепя от сравнението между библейските, историческите и митологическите персонажи, цитирани в същия смисъл в Манасиевата летопис и Александрията (вж. приложения списък).

Новото тълковно начало, отразено в книжнината и изобразителното изкуство на XIV — нач. на XV в., се гради върху сравнения с Исус Навин, Мойсей, Самсон и Давид, Александър Велики, Константин Велики, Дарий и Крез. Освен известните две похвали за цар Иван-Александър трябва специално да се споменат Канон за царя и неговата войска[16], написан от патриарх Филотей Кокин, както и Молебен канон за царя от Ефрем Химнописец[17]. Докато творбата на патриарх Филотей благославя чрез победите на

[13] В. Ј. Ђурић. Нови Исус Навин, с. 14, 74 и 78.

[14] Р. Маринковић. Српска Александрида, Београд, 1986 (срв. специално Регистъра на имената), 617—638.

[15] М. Ал. Пурковић. Цит. съч., с. 87; Ј. Ћупанаћ. Владар као ратник. — В: Зборник Филозофског факултета у Београду, 1985, 189—197.

[16] В. Ј. Ђурић. Цит. съч., с. 8; Г. М. Прохоров. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы. — ТОДРЛ, 37, 1983, 286—304.

[17] П. Матеич. Българският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение. С., 1982, 196—205.

Исус Навин и Мойсей, Ефрем Химнописец вдъхва упование за победа над Фараона — един мотив на надеждата, съпътствуващ житието и живота на деспот Стефан Лазаревич, описан от Константин Костенечки. Животописът, както и другите познати засега произведения на своя създ ател, отразява умозренията на една група славянски и византийски творци, които се интересуват от светска литература. Нейните идеи се трансформ ират както под влияние на новото тълковно начало, така и поради неиз бежната християнизация и литературна обработка, които налагат офиц иалните жанрове. В една следваща и по-обстойна разработка тези особен ости на житието, както и някои от елементите на славяно-византийския кон тюинитет в книжнината ще бъдат разгледани подробно.

ПРИЛОЖЕНИЕ-СПИСЪК НА ЛИЧНИТЕ ИМЕНА И ТОПОНИМИ, ОБЩИ ЗА ЖИТИЕТО НА СТЕФАН ДЕЧАНСКИ, АЛЕКСАНДРИЯТА И МАНАСИЕВАТА ЛЕТОПИС ПО ЦИТИРАНИТЕ В СТАТИЯТА ИЗДАНИЯ

Авел, Адам, Александър, Антиох(-ов), Аристотел ЖСЛ, А; Артаксеркс, Давид, Даниил, Дарий, Дисеис (Одисей ЖСЛ,А); Елена гр. мит., Еремия ЖСЛ, А; Иезекиил ЖСЛ,М, Иисус Навин ЖСЛ, М, Йов ЖСЛ, Ионатан ЖСЛ, А; Йосиф, Каин ЖСЛ, М; Кир ЖСЛ, М; Констанс ЖСЛ, М; Константин Велики ЖСЛ, М; Крез (Крис), Ксеркс, Максимиан ЖСЛ,М; Максимин ЖСЛ, М; Менелай ЖСЛ, А; Мойсей ЖСЛ, М; Навуходоносор, Платон ЖСЛ, А; Рахил ЖСЛ, М; Самсон, Сара ЖСЛ, М; Самуил ЖСЛ, М; Соломон ЖСЛ,А; Теодосий ЖСЛ, М; Тит ЖСЛ, М; Фараон ЖСЛ, М; Фока ЖСЛ, М; Хермес ЖСЛ, А; Амазония, амазонски ЖСЛ, А; Вавилон ЖСЛ, А; Вретания ЖСЛ, М; Дунав ЖСЛ, М; Евилатска земя ЖСЛ, М; Египет, Елада, Етиопия ЖСЛ, А; Ефрат, (Иверия) иверийски, Индия ЖСЛ, А; Истър ЖСЛ, М; Иерусалим ЖСЛ, А; Константинов град ЖСЛ, М; Либия, Никейски град ЖСЛ, М; Персия, Рим, Сион ЖСЛ, М; Тавор ЖСЛ, М; Троя ЖСЛ, А; Филипов (град) ЖСЛ, А; Фисон, Халкидон ЖСЛ, М; Черно море.

Списъкът потвърждава летописното начало в Житието на Стефан Лазаревич. Очевидно е, че Константин Костенечки използува християнската версия на Александрията, обогатила словесната и изобразителната официална царска иконография. Библейската версификация на тези два извора — летописите и Александрията — се доказва от многократното цитиране на библейски и преди всичко на старозаветни текстове както в житието, така и в Сказание за буквите. За второто произведение на Константин Костенечки Х. Голдблат[1] доказа обема и обхвата на тези позовавания. Дали върху монументализма, към който се стреми Константин Костенечки, оказва влияние Палеята, е въпрос на бъдещи проучвания.

[1] К. Куев, Г. Петков. Цит. съч., 395—398.

ЕДНО НЕОБИЧАЙНО ИКОНОГРАФСКО РЕШЕНИЕ ПРИ ИЗОБРАЗЯВАНЕТО НА ВЛАДЕТЕЛЯ В ЖИТИЕТО НА ДЕСПОТ СТЕФАН ЛАЗАРЕВИЧ ОТ КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ

НИНА ГЕОРГИЕВА

Настоящата статия е част от по-голяма работа, посветена на Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки (нататък ЖСЛ). Главното действащо лице на този обемен и пълен с неясноти текст е (или поне би трябвало да бъде) светец от владетелски тип[1]. Анализът на текста установява изграждането на централния образ по каноните на „царската" словесна иконография, обичайни за съответните православни образци на историографията, реториката и житието. В същото време обаче в ЖСЛ има места, които изглеждат твърде странни от гледна точка на тази ортодоксална иконография. На някои от тях ще се спрем тук; ще се опитаме да потърсим техни паралели в южнославянската културна традиция, както и приемливо обяснение на появата им в житието.

В глава 47 намираме следния пасаж, отнесен недвусмислено към деспота Стефан Лазаревич: . . . прнш҃ъ ѕво̀ въ ѡ҃чьство своѥ. ако кон (разночетене: кънль, б. а. — Н, Г.) ѡ҃ глѣбокыи гѡръ лоужныи нзжъ. оужасно прнхо́дѧ ѻгнъ ѡ҃дыха́е, и҃ оужа́сае бланжниа́ и҃ да́лниа́, снце нз҃ш҃ъ и҃ wв҃ш҃ъ мълнїи́но сїѧ́ше гро́ме. съмоу́ща́е не покаѧющїихъ се ѡ҃ выше дѣлъ съмѵ-

[1] Обособяването на владетелите светци в отделен тип е доста условно; повечето от тях са причислени към някои от класическите типове (равноапостолният Константин Велики, преподобният св. Симеон). Освен по каноните на агиографията владетелите светци винаги се изобразяват и по тези на византийската императорска иконография (и нейните славянски варианти). Тук ще посочим само някои основни съчинения върху изобразителната и словесна императорска иконография, която е добре проучена, както и върху много по-малко и едностранно проучената южнославянска традиция. A. Grabar. L' impereur dans l'art byzantin. Paris, 1936; H. Hunger. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1—2. München, 1978; St. Hafner. Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. München, 1964; Е. Бакалова. 1. Ктиторските портрети на Иван Александър като израз на политическата и религиозната идеология на епохата. — Проблеми на изкуството, 1985, № 4, 45—58. 2. Society and Art in Bulgaria in the 14th Century. — Byzantinobulgarica, 8, 1986. 3. Принос към изследването на царската идеология в средновековна България (Стенописите в църквата „Св. Архангел Михаил" край Иваново). — Проблеми на изкуството, 21, 1988, № 3, 31—45.

цѣнїа[2]. (Следва обичаен пасаж, основан върху императорския топос „нов ред".) В същата глава четем и следното: вѣтн же н се пwбно е, ѩко нѩктwже възможе съгледатн очїю его даже до самын великын. сїа не тъчїю мы глемь, нъ н въсн свѣтелствею въ тw нскусе wбрѣтшен се. елнко бо зарнцатн се еже съгледатн. н нѩктоже възможе сего спwбнтн се[3]. Мотивът за очите, които не могат да бъдат погледнати, се повтаря още веднъж в самия край на житието (в стихотворния плач-похвала за деспота). Заслужава да отбележим, че цитираните пасажи се намират на композиционно маркирани места — глава 47 е средата на изложението от 94 глави, а краят винаги е композиционно маркиран. Освен това както глава 47, така и стихотворният плач-похвала са изградени със средствата на т. нар. ейдологична характеристика на героя — т. е. маркирани са и в семантично-стилистично отношение, а двойната маркираност е сигурен признак за важността, която е придадена на съответната част от текста.

И така, същността, в чийто образ се явява благочестивият деспот в първия цитат, е излязло от дълбоките гористи планини, то е огнедишащо, гръмовидно и мълниеносно, движението му е всеобхватно и ужасяващо. Европейското културно съзнание без колебание идентифицира това същество като драконоподобно, или иначе казано, като змей (това е южнославянското название на „огнения" дракон — за разлика от „водния"). Разпознаването по името — Коил (?) — изглежда по-сигурно (по принцип), но засега не даде надеждни резултати.[4]

Присъствието на змей в едно произведение на високата християнска традиция само по себе си не е нещо изключително; учудващото в случая е неговата функционално-семантична натовареност. Той „вселява страх за ненаказаните свише смутителни дела", нещо повече, според продължението на пасажа с неговата поява въсако нечъстїе попрано бы н оустрашн се, роущѣ вбо wстѣкоше се неправдъствующїн н зле простнраеме. правдѣ же процвѣтшїн н плwносншїн[5]. Ако приемем, че Стефан Лазаревич е змей, на базата на първия цитат, и отчетем контекста на тази идентификация, това допускане би имало сериозни последици от гледна точка на представата ни за владетелската иконография. Ще трябва да приемем, че в едно южнославянско средновековно произведение на владетелска тема владетелят (идеалният, светият — доколкото житието е предназначено за канонизацията на деспота) е змей и следователно в културното съзнание на автора змеят е един от възможните ипостаси на владетеля (на идеалния цар). Мотивът за свръхестествения поглед на деспота (вторият цитат), както ще видим по-нататък, донякъде би могъл да подкрепи змейската идентификация, макар да не изключва други обяснения.

---

[2] К. Куев, Г. Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., 1986, с. 392.

[3] Пак там, 392—393.

[4] Повечето изследователи приемат тълкуването на името като „Еол", древногръцкия бог на вятъра (срв. Ђ. Трифуновић. Стара српска књижевност. Основе. VI. Античко наслеђе у старој српској књижевности.—Књижевна историја, XVI, 1983, No 62, с. 202). Да проследя „змейската" идентификация като плодотворна, ме насърчи ст. н. с. Елена Коцева, за което сърдечно й благодаря.

[5] К. Куев, Г. Петков. Цит. съч., с. 392.

Търсенето на други потвърждения на връзката цар—змей в житието дава интересни резултати. В глава 23 се разказва за изпращането на деспотовата сестра Оливера за съпруга на султан Баязид след Косовската битка. Това събитие е сравнено по важност с попадането на библейската Естир в двора на цар Артаксеркс. Цитиран е пророческият сън на Мордохей за битката между два змея, символизиращи заплашения от унищожение еврейски народ и неговите врагове (Естир, 1:1). Изходът е благоприятен за евреите и в съня, и в действителност благодарение на Мордохеевата племенница Естир. В разказа на Константин Костенечки на живот и смърт предстои да се бият наследниците на княз Лазар (бъдещият деспот Стефан и брат му Вук) и техните многобройни врагове, **и се не два sѣмїа, нъ мносї и съ прѣсмнкающїнмн се**, а Оливера е изпратена за жена на Великия Амир, „за да се спаси христоименитото стадо от вълците, които го погубват“[6]. Както се вижда, и тук Стефан Лазаревич е змей, но анализът на сравнението позволява разширяване на представата за него. Преди всичко това е змей-змееборец, а идентификацията цар (народ)=змей е приложена в житието при символичното представяне на събитие с космическо значение за етноса — загиване/избавление. Важно е да повторим, че тук Константин Костенечки се опира изцяло на Библията, като само леко измества акцента от народ към цар (по времето на Естир евреите живеят в чужда земя и нямат цар).

Според нас налице е сериозно предизвикателство към традиционната представа за южнославянската владетелска иконография през Средновековието (в нея подобен владетелски ипостас — змей — липсва). То изисква интерпретация и налага търсене ако не на източници, то поне на паралели в южнославянската културна традиция (а може би и другаде), които да станат база за едно възможно обяснение. Логично е това търсене на паралели да започне от Библията и официалното християнско изкуство.

В християнската религия драконът заема сравнително ограничено място. За да открием следите му в Библията (особено в Стария завет), е необходимо да се върнем към представата за него в мита. Митичният дракон е главно действащо лице преди всичко в космогоничните митове[7]. Той символизира първичната стихия („праводите“), хаоса, мрака; във философските спекулации на Изтока също неразчленимата първоматерия преди сътворението. Борбата между дракона и слънчево или на светлината божество може да означава: 1) преход от сляпо, аморфно битие към форма, т. е. космогония; 2) борба за световно господство; 3) конфликт между два световни порядъка. Възможно е такива митове да препредават по-късно исторически борби, на които се придава космологично значение. Редица митове, описващи борбата на дошлия отдалече герой с дракона като олицетворение на стария ред, на автохтонните сили, са свързани с основаването на нов ред (нова държава, династия и др.)[8]. Функционално митичният дракон може да бъде рушител и пазител на реда. Той може да бъде същество с водна или огнена природа, като последният носи черти (или се смесва) с традиционния си противник (змееборeца), особено с бога гръмовержец[9].

---

[6] Пак там, с. 376.

[7] M. Eliade. Drache, — In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Tübingen, 1958, 259—260; убийството на змеевидно същество от бога гръмовержец е един от централните митове в индоевропейската митология. Срв. Мифы народов мира. 1. М., 1980, с. 530.

[8] M. Eliade. Цит. съч., с. 259.

[9] За пренасянето на атрибути от змееборeца върху змея вж. В. В. Иванов, В. Т. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 118;

Митичният дракон е оставил „следи“ и в Библията. Според изследвачите на мита в глава 1 на Битие срещаме отглас от борбата на Яхве с морето („праводите“) при сътворението; за отгласи от драконския мит се считат споменаванията на чудовища (Левиатан, Рахаб), поразени от Яхве в различни старозаветни книги — Пс. 73:13—14, Ис. 15:9, Йов 26:12—13, Езек. 32:2[10]. Още в Стария завет се забелязва свързването на дракона и борбата с него с идеята за края на света — пророчествата за гибел, предшествана от появата на „горителна хвърката змия“ (Ис. 14:29), повторната победа на Яхве над дракона, когато „гробовете ще изхвърлят своите мъртъвци“ (Ис. 27:1). В Новия завет драконът е „абстрахиран“ и превърнат в олицетворение на злото, на дявола. Актуализацията на драконския мит в есхатологията (Апокалипсиса) изглежда закономерна — краят на света е предшестван от нова поява на дракона (=разрушаване на съществуващия ред), а унищожаването му възвестява настъпването на Божието царство, т. е. на нов, съвършен ред (Откр. 12:3,9, Откр. 20:2, 10). Последното време връща времето отпреди сътворението и драконът трябва отново да бъде унищожен (Дан. 7, 4, Ездра 6:51)[11].

Като цяло библейският дракон е подчертано отрицателен; олицетворявайки злото, той е едно от „лицата“ на дявола. И в Новия завет, както в Стария, негов естествен противник е самият Бог; ролята на змеебореца обаче се поема от по-нисък ранг (архангел Михаил — Откр. 12:7, Откр. 20:1—3), тъй като дяволът не е равностоен противник на Бога — според „същинското“ (новозаветно) християнство. Въпреки това в християнското изкуство срещаме образ на Божия син като победител на персонифицираните дяволски сили — това е Христос Емануил, победителят на злото, чиято иконография е базирана на 90-ия Псалм („Ще настъпиш лъв и аспид, ще стъпчеш млад лъв и змия“, Пс. 90:13). Този образ е развит и придобива изключителна популярност в образите на светците войни[12], за някои от които змееборството е централен подвиг (св. Георги, св. Теодор Тирон, св. Теодор Стратилат). Интересно е да отбележим, че първите светци воини всъщност принадлежат към мъченическия тип по своя християнски подвиг и са воини по своята социална принадлежност (професия); възникването на новия тип е свързано с определени политико-идеологически нужди на византийската империя, но очевидно става на нивото на низовата християнска традиция и отразява стремежа към „онагледяване“ на борбата между доброто и злото и персонификацията на самото зло. Изследвачите на култа на Св. Георги, най-стария войнски култ, където именно се появява и мотивът за змееборството, отдавна са установили връзката на този мотив с мита и по-късното му развитие във фолклора[13]. Във високата християнска традиция убийството на змея е по-скоро символично, то само представя победата над злото (вж. например „мисления змей“ в Похвалата на Михаил Воин от Патриарх

срв. Ив. Георгиева. Българска народна митология. С., 1983, с. 106 — „най-старата хипостаза на змееборец и гръмовержец е самият змей“.

[10] M. Eliade. Цит. съч., с. 260; M. Lucker. Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München, 1973, с. 72.

[11] M. Eliade. Цит. съч., с. 260.

[12] Г. В. Попов. Некоторые вопросы изучения войнской тематики в русском средневековом искусстве. — Византийский временник, 32, 1971, 184—203; В. Н. Лазарев. Новый памятник станковой живописи. Образ Георгия-война в искусстве Византии и Древней Руси. — Византийский временник, 6, 1953, 191—221.

[13] А. Н. Веселовский. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. — Сб. ОРЯС, 21, 1880, 2; А. В. Рыстенко. Легенда о Св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах. — Записки императорского Новороссийского университета, 1909, с. 112.

Евтимий)[14] — въпреки това символното тълкуване не е унищожило „натуралността“ на змея. Интересно за нас е представянето му в житията и легендите за подвизите на св. Георги и св. Михаил, разпространени в старобългарската литература. Във всички тях змеят е „воден“. Големият наш изследовател Й. Иванов е превел названието му (**змнн, змїн**) като „ламя“[15] — едно име, което ни подсеща за южнославянския фолклор.

Както вече споменахме, митичният змей е двойствен във функционално отношение — той е разрушител, но и пазител на порядъка и може да бъде положителен или отрицателен в зависимост от случая. В южнославянския фолклор съществува едно специфично (според фолклористите) персонифициране на вътрефункционалното разделение в идеята за него; то се проявява в представата за „добри“ и „лоши“ змеевидни същества, съответно защитници и разрушители на порядъка[16]. Драконоподобното същество с огнена природа, змеят, е положително натоварен, той е покровител, защитник (на селото, на посевите) и се бори с отрицателните змеевидни същества, „наследниците“ на водния дракон — халите и ламите — които причиняват глад, суша, наводнение, затъмнение. Функционално змеят е тъждествен на антропоморфния стопанин; като гръмовержец и змееборец той е помощник на (или се дублира със) св. Илия.

Забележителна е еволюцията на змея от зооморфен в антропоморфен, както и продължението на тази тенденция в епическата фолклорна традиция — епичният герой се схваща като змей или син на змей[17]. Такива змеевити юнаци в южнославянския фолклор са Крали Марко, Милош Обилич, Реля Бошнянин (Реля Крилатица), Банович Секула, Банович Страхиня, Лютица Богдан и др. Имената на повечето от тях са исторически (не и преданията обаче), което дава основание на изследователите да отнесат появата им в епоса към края на XIV — началото на XV в. Някои от тях са почитани и като християнски светци (например Милош Обилич). Отразявайки събития и лица от историята на Балканите в края на XIV—XV в. и оценката за тях, епичното фолклорно съзнание е представило опозицията свое—чуждо именно чрез змеевитите юнаци и техните противници. В много сюжети антропоморфният змей и змеевитият юнак се проявява като господар (сайбия) на даден регион, като защитник от инородни и иноверни поробители. В някои от неговите противници — например Муса Кеседжия и Черен Арап — без труд се откриват наследници на халата и ламята.

Търсенето на змейове в южнославянския фолклор, посветен на популярни християнски светци, дава възможност за някои любопитни наблюдения. Мотивът за змееборството като подвиг се оказва твърде „престижен“, в резултат на което той е включен в представата за светци, които в ортодоксалната традиция нямат нищо общо с него — например св. Илия, св. Петър (!). Още по-интересни са свидетелствата за поява на „змейски“ черти в образа на

---

[14] „Нека видим как видимият се опълчва срещу невидимия“ (следва обаче натурално описание на змея в сражението) — според Похвално слово за Михаил Воин от Патриарх Евтимий. — В: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. С., 1982, с. 169; „отсече трите призрачни глави на лукавия“ — Проложно житие на Михаил Воин. — В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 220.

[15] Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1936, 180—183.

[16] Ив. Георгиева. Цит. съч., 79—109; М. Беновска-Събкова. Митически представи за змията и змея (Българо-румънски паралели). — Български фолклор, 12, 1986, № 4, 17—24; П. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970, 142—144.

[17] За змеевитите юнаци вж. Т. Маретић. Naša narodna epika. Beograd, 1966, 351 s.; П. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Цит. съч.; Т. Афанасиева-Колева. Южнославянските юнашки песни и руските билини за митологичния свят на древните славяни. — В: Славянска филология. Т. 20. С., 1988, 207—215.

тези светци (в резултат на смесването на змея със змееборeца) — гръмовитият св. Илия, куцият св. Петър[18], и особено в образа на светци, които дори не са змееборци и във фолклора — огнедишащият св. Сава[19]. Информацията за св. Сава, макар и единична засега, допуска предположението, че в южнославянския фолклор става дума не само за „прехвърляне" на белези от змея към змееборeца, но и за трайно свързване на змейските черти с идеята за свръхестествено същество-покровител.

Изучаването на южнославянския фолклорен змей предлага паралели и за другия странен мотив в ЖСЛ, за който стана дума в началото на това изложение (вж. втория цитат). Както „добрият змей", така и „очите, които не могат да бъдат погледнати", не са ортодоксален християнски мотив. Функционално той е тъждествен с „лицето, което не може да бъде гледано"; в Библията това е лицето на Бога — сравни явяването на Яхве пред Мойсей, Изх. 33: 20—23, „преображението" на Исус пред апостолите, Мат. 17:2, Лук. 9:29 — поради нетърпимия блясък на излъчваната от него божествена светлина, или лицето на неговия пророк, когато временно свети с отразената божествена светлина — лицето на Мойсей след срещата му с Яхве на свещената планина, Изх. 34: 29—35. Отблясък от божествената светлина е и просветленото лице на праведника — мотив, особено характерен за агиографията на християнските мъченици[20]. Що се отнася до очите, представата за магическата сила на погледа, за лош поглед и за смъртоносен поглед е митологична; нейното развитие във фолклора е добре известно и има различни проявления[21]. За ранна връзка на тези представи със змеевидните същества в балканската традиция говори например смъртоносният поглед на Горгоните от гръцката митология[22]. В южнославянския фолклор мотивът е свързан с представата за змея-любовник — една змейска разновидност, чието отношение към разгледаните по-горе змей-покровител и змей-вредител остава не съвсем ясна[23]. Смята се, че виждането на змея (на лицето му, на очите му) е равнозначно на попадане във властта му. Засвидетелствано е например вярването, че „змеят може да залюби девойка, която се огледала или пила вода, оставена открита при гръмотевична буря, защото . . . змея

[18] П. Стефанов. Светци-змееборци в българския фолклор. — Български фолклор, 8, 1982, № 1, 75—84.

[19] В един от Вуковите сборници (В. Караџић. Српске народне пјесме. 3. Београд, 1985, №14, 58—62) се намира песента „Свети Саво и Хасан Паша". В нея се разказва как турци се опитват да оскверният църквата в Милешево и да насекат намиращите се в нея мощи на св. Сава; когато служителят вдига сабята, тя се разтапя в ръката му, от изток духва студен вятър, *светъл пламък пламва от устата на Св. Сава* и запалва шатрите на турската войска и пр. В друга песен от същия сборник (№ 13, с. 54—58, „Саво и турски цар") църква „Филандар" на Света гора е охранявана от калугер Сава и 300 въоръжени калугера, под златното им знаме спи черен змей, който яде живи турци.

[20] Вж. напр. Похвалата за Димитър Солунски от Климент Охридски. — Стара българска литература. Т. 2., с. 100.

[21] Мифы народов мира, 1, 306—307.

[22] Пак там. В някои български краища е засвидетелствано вярването, че някои змии „омайват пилищата с очите си" — Еф. Каранов. Змеят (аждер) и змията (зъмя) в българската народна поезия. — Период. сп., 1884, 9, с. 130.

[23] От една страна, змеят-любовник е донякъде функционално тъждествен със змея-вредител — той прелъстява и отвлича или тайно посещава моми (по-рядко булки), като най-често става причина за болест и смърт на своите любими, неговата любов е опасна и той трябва да бъде прогонен или убит по чудесен начин, за да се освободи момата. От друга страна, в резултат на тази връзка може да се роди дете със свръхестествени способности, което става юнак и покровител на селото (срв. Ив. Георгиева. Цит. съч.). Някои сюжети в южнославянския и особено в руския фолклор за змей—любовник на владетелката, чието отхвърляне или убиване може да донесе нещастие, дават основание на изследователите да търсят обяснението при изворите на славянската митология — в една амбивалентна митологична представа, чиято позитивна страна съдържа образа на „змей-предък и защитник на владетелския род и на племето, змей—защитник на целия

се огледал във водата и девойката видяла образа му“[24]. Не е изключено очите на деспота да са „змейски очи“, белег за идентификацията на змея. Вече споменахме, че мотивът се повтаря в самия край на житието, частично изтълкуван по твърде интересен начин: „Рѡдꙗ въ гадан҃ін пѹбна сего ѡчі8. Ꙗщє къ елнцѣ н҃ сего лоучн. Нъ зарє 8бѡ осщаѭще се прѣемлемъ. Соущъство же не 8бо въсако.“[25] Последната част на пасажа се оказа перифраза на част от текст на Григорий Палама, отнасящ се за божествената светлина[26].

И така „змейските“ очи светят с божествената светлина — именно тя е непоносима за очите на обикновения смъртен! Този нов обрат в представата ни за интерпретацията и функционирането на „змейския мотив“ в ЖСЛ поставя с особена острота трудния, но важен въпрос за средновековното културно съзнание като синтез на езичество и християнство, за неизбежното напрежение между идеологизираната теория и реалната социална практика. Тук напълно ще се откажем от теоретизации по този твърде интересен и актуален напоследък въпрос; най-важно на този етап за разработването му върху южнославянски материал е събирането на самия материал, изграждането на една чисто позитивистична картина на така нареченото народно християнство. Ще обърнем внимание само на следното. Самият термин „народно християнство“, който най-често обозначава битовия вариант на християнството, облика и функционирането на базираните върху официалната идеология корективи на социалната практика, разкрива заложената в него идея за социална диференцираност на явлението, за принадлежността му като че ли само към така наречената ниска култура. Подобна предпоставеност изглежда прибързана, не съвсем логична. Изследването на „високата“ светска литература и култура може да ни изненада с любопитни примери в това отношение. Но да разгледаме конкретно идеята за змея в този контекст.

Известно е, че южнославянската светска култура през Средновековието е слабо документирана. За щастие обаче проблемът със змея се оказа „отворен“ към една традиция, за която имаме повече данни. Този път не става дума за Византия, а за Унгария, с която политическата кариера на Стефан Лазаревич е тясно свързана след освобождението от „Баязидовия плен“ (т. е. след 1402 г.). Тук змеят е „оставил“ някои следи именно във високата светска традиция. Така например гербът на знатната унгарска фамилия Батори, владетелка на Южна Трансилвания (XV—XVI в.), е основан върху изображението на дракон; това изображение обозначава легендарния подвиг на родоначалника на фамилията — Вид, който според преданието бил драконоубиец[27]. През 1408 г. унгарският крал Сигизмунд основава рицарски орден на дракона, в който влизат само най-високопоставени и лично нему близки благородници. С високата чест е бил удостоен и Стефан Лазаревич —

етнос. . .“ (Т. Афанасиева-Колева. Цит. съч., с. 215). Между другото ще спомена, че сред сръбските фолклорни сюжети за змей-любовник стои „Царица Милица, любена от змей“, а тя е съпругата на княз Лазар и майка на Стефан Лазаревич. — В: В. Караџић. Цит. съч., 2, № 43, 187—191.

[24] Ив. Георгиева. Цит. съч., с. 101.

[25] К. Куев, Г. Петков. Цит. съч., с. 425.

[26] Ђ. Трифуновић. Једно исихастичко надахнуће код Константина Философа. — Cyrillomethodianum, 8—9, 1984—85, 227—231.

[27] S. Erdész. Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung. — Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. T. 20, 1971, 1—2, 85—128 (S. 90). Според M. Lucker (Цит. съч.) изображението на дракон в християнското изкуство винаги означава победа над злото.

това е точно документирано[28]. Според правилата на ордена неговите членове са били задължени да носят постоянно на гърдите си верижка, на която е било окачено златно изображение на дракон, украсено със скъпоценни камъни в различни цветове[29].

Дали именно членството в ордена на дракона не се е оказало решаващо за „превръщането" на деспота в змей? Подобни отъждествявания са засвидетелствани в балканската културна традиция — вж. например Змай Огнени Вук в сръбския фолклор или легендарната (писмена) традиция за влашкия войвода Влад, известен като Дракула (т. е. дракон, змей)[30]. Проверката показа, че в сръбския фолклор Стефан Лазаревич не е змей; с фолклорния му образ са свързани два основни сюжета — за раждането на деца близнаци от Сибинка девойка (един твърде стар и разпространен, митичен в основата си сюжет) и за хвърлянето на боздуган в морето като божие знамение за невъзвратимостта на османското нашествие (също познат в южнославянския епически фолклор, например от преданието за Крали Марко)[31]. Фолклорното предание за Стефан Лазаревич обаче е свързано по интересен начин с унгарската история и унгарски географски реалии — раждането на децата близнаци (момче и момиче) става в Сибин, а едното от тях е епическият герой Сибиянин Янко, идентифициран като Ян Хуняди, известният герой от унгарската и балканската история през XV в. Ако проследим тази линия, ще установим, че с унгарските земи са свързани преданията и за други южнославянски епически юнаци.

Всъщност голяма част от „епическите" селища в южнославянския фолклор се оказват в една и съща област в Южна Трансилвания (Сибин, Корун (Брашов), Варадин, Темишвар); в същата област живеят в края на XIV и XV в. и повечето исторически личности, които според някои изследователи се крият зад епическите юнаци[32]. Този любопитен факт е установен от една унгарска изследователка[33] и може би е свидетелство за някаква връзка между пребиваването на южнославянски благородници (членове на владетелските и други знатни фамилии) в Унгария след османското завладяване на техните територии и формирането на южнославянския епически фолклор такъв, какъвто го познаваме днес.

В областта на „епическите" селища в края на XIV в. на два пъти пристигат голям брой български бегълци. Те са заселени в градовете Брашов,

---

[28] М. Пурковић. Кнез и деспот Стефан Лазаревић. Београд, 1978, 86—87; Ђ. Трифуновић. Деспот Стефан Лазаревић. Књижевни радови. Београд, 1979, с. 32.

[29] М. Пурковић. Цит. съч., с. 87.

[30] Змай Огнени Вук е идентифициран като Вук Бранкович, внук на племенника на деспота Г. Бранкович, около 1440—1485. Във фолклора е характеризиран като типичен епически юнак; в основния сюжет се явява като змей-защитник на царица Милица от Змай от Ягребец. Дракула (дракон, змей) е наречен Влад Цепеш (1456—1462, 1477); първоначално прозвището вероятно е било свързано с принадлежността на баща му, Влад Старши, към ордена на дракона, по-късно асоциира с румънското „drac" (дявол) поради голямата жестокост на войводата — срв. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982, с. 685 (бел. към „Сказание о Дракуле воеводе").

[31] В. Чајкановић. Митски мотиви у традицији о деспоту Стефану. — Богословље, 2, 1927, 3, 180—187; Т. Maretić. Цит. съч., 223—227.

[32] Тук няма да коментираме самата правомерност на историческите личности зад епическите юнаци — този въпрос е спорен, с различни аспекти (исторически личности не означава историзъм на сюжетите) и не може да бъде разгледан тук.

[33] Л. Чиккей. Българските юнашки песни и връзката им с унгарската история. — Български фолклор, 7, 1981, № 4, 11—15 (вариант в: Първи международен конгрес по българистика, София, 23 май — 3 юни 1981. Доклади. Българската култура и взаимодействието й със световната култура. Т. 2. Етнография и фолклор. С., 1983, 142—150. Цитатите тук са по това издание).

Липа, Лугош и Караншебеш, вероятно поради факта, че в тези места живеят българи от по-рано (според анализа на местните и личните имена)[34]. С втората група бегълци пристига и по-малкият син на Иван Шишман, Фружин, който в началото на XV в. на два пъти получава владения от краля в Темешка област. Последните сведения за негови потомци в тази област са от края на XVI в. — „Геогиос Силман (Шишман?) де Каранседес" се споменава в една дарителна грамота на трансилванския княз Сигизмунд Батори от 1596 г.[35] В същия район намират убежище и потомци на сръбски владетелски фамилии, идентифицирани от някои изследователи зад епическите юнаци (или техни роднини) — например Димитър, син на Вълкашин и брат на (Крали) Марко, и Георги Бранкович, племенникът на деспот Стефан Лазаревич (Темишварин Гюро). Управители на крепостите Северин, Вилагош и Липа са и унгарски благородници, „скрити" зад епически юнаци —Филипо Сколари (Филип Маджарин), Ян Хунияди (Янкул Войвода, Сибиянин Янко); в тази област се подвизават племенникът на Хунияди, Янош Секей (Секула Детенце), влашкият благородник Татамерио, Татемир (Дете Татомирче?). В крепостта Липа намира убежище след падането на Будим в 1541 г. кралица Изабела (Бела Яна?). Последният герой от този край, идентифициран като историческа личност, е Дебел Новак, Хайдут Новак, от края на XVI в., който взема участие във въстанието на Павел Джорджич. Трябва да отбележим, че освен Георги Бранкович със сигурност член на ордена на дракона е Филипо Сколари (Пипо Спано).

Според Л. Чикхей връзката на тези герои с южнославянската епическа традиция се осъществява от скитащи просяци певци, които в Унгария се появяват от южнославянските краища за пръв път след татарското нашествие в XIII в. и обслужват светския елит. Тези певци са били най-често слепи, недъгави и са живели обособено в свои селища, имали са свой таен език. В Югозападна Унгария (селището Ирег, Сремско) една такава „слепачка академия" съществува чак до 1780 г. По-важно е да отбележим обаче, че е документирано съществуването на такава певческа школа в споменатия край — селището Шиманд, намиращо се близо до Вилагош и Липа; именно с този край е свързано сравнително късното възникване на унгарския фолклорен и литературен епос, чийто стил е определян според източници от XVI в. като „рашки"[36]. Ако приемем идеята за връзка между слушателския вкус на определен географски район, където публиката се състои от унгарски, влашки и южнославянски благородници от XV в., и постара южнославянска епическа традиция (сред певците е имало българи, сърби и вероятно власи), това може да бъде обяснение на факта, че такива благородници се явяват в песните заедно, едни и същи мотиви се намират в румънския и южнославянския фолклор, а едни и същи герои са ту положителни, ту отрицателни. Подобно приемане би обяснило и факта, че един турски васал — крал Марко — се е превърнал в епоса в първостепенен герой, защитник на етноса срещу чуждия поробител. Твърде вероятно е също змеевитите епически юнаци не само да възраждат една митологическа традиция, но и да асимилират един исторически факт от живота на светската аристокрация в определен регион (ордена на дракона).

Накрая трябва да се опитаме да обясним на какво се дължи все пак изборът на този именно вариант на владетелска иконография в ЖСЛ — цар-драконоубиец — освен споменатото вече членство на Стефан Лазаревич

[34] Пак там, с. 143.
[35] Пак там, срв. Ив. Божилов. Фамилията на Асеневци (1186—1460). Генеалогия и просопография. С., 1985, с. 243.
[36] Л. Чикхей. Цит. съч., 147—148.

в рицарския орден на „драконоубийците". Както отбелязахме, образът на дракона-драконоубиец заема важно място в житието, при това в контекста на открито доминиране на традиционни и популярни елементи на ортодоксалната владетелска иконография — очевидно без да им противоречи. Според нас едно твърде вероятно обяснение на този факт се крие в концепцията за главния герой, Стефан Лазаревич, и за неговото време, разкрити при анализа на „глъбинния" пласт на ЖСЛ, а също в един владетелски ипостас, който може да обедини на пръв поглед твърде несъвместимите елементи. Този напълно ортодоксален ипостас е свързан с християнската представа за „края на света".

Въз основа на изложения тук материал можем да твърдим, че образът на владетеля-змееборец се актуализира при определени исторически обстоятелства; тяхното тълкуване от културното съзнание (митологично, фолклорно, християнско) трябва да бъде свързано с идеята за „начало" или „край" в съществуването на етноса. Известно е, че за пореден път краят на света е очакван във византийско-славянския регион именно в края на XV в. — след изтичането на „седмия век", в 7000 г. (1492 г.). Османското нашествие на Балканите е било ново потвърждение за истинността на очакването — „годините на скръб", които предшестват Второто пришествие, е трябвало да бъдат изпълнени с различни изпитания — глад, природни бедствия, нашествия на „нечистите" народи. В ЖСЛ атмосферата на края има важно значение; неговото наближаване и „годините на скръб" са споменати на най-маркираните в композиционно и семантично отношение места — увода и заключението; смъртта на деспота, смисълът и годините на живота му са поставени във връзка с тях[37]. Представянето на деспота като богоизбран, последен защитник на балканските християни, провиденциалната мисия на неговото царуване са глъбинният смислов пласт на изпълненото с исторически факти житие. В този контекст изобразяването на историческия конфликт между балканските християни и нашествениците иноверци е една интерпретация на космическа катастрофа; краят на света е изобразен посредством „края" на живота на етноса. Ако се абстрахираме от „змейския" облик на змееборeца, авторът на ЖСЛ е представил своя герой в параметрите на един популярен владетелски ипостас, който съчетава идеята за победоносно и богопоставено воинско служене и идеята за края на света — това е новозаветният драконоубиец архангел Михаил. Неговият култ е тясно свързан с императорската идеология и тази на висшата военна аристокрация; на архангел Михаил са посветени множество църкви и параклиси, чиито ктитори са царе и крупни феодали[38]. За византийските императори той става военен патрон и защитник на столицата на империята от нашественици друговерци, популярен е като покровител на княжеската войска в Русия; в Грузия култът към архангелите е на второ място по популярност след този към св. Георги. В Сърбия ктитори на църкви с неговото име са крал Милутин, цар Душан, деспот Оливер и др.; в България — Иван Асен II, а вероятно и други владетели. Неговият образ — заедно с ликовете на светите вои-

[37] На тази зависимост бе посветен докладът ми от българо-югославския симпозиум „600 години от Косовската битка", София, 24—26. X. 1989 г. — „Наблюдения върху структурата на Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки" (под печат в сборник от симпозиума). Изследването показа, че структурата на текста, очертана от разделението му на 13 (14) уводни глави и 94 на изложението + 1 заключителна глава, най-вероятно „кодира" връзката между смъртта на деспота и края на света, представлявайки разширен запис на годината на смъртта, съотнесена със „седемте века" на земното царство (така, както е записана в гл. 4 от увода на ЖСЛ, с. 363 от цитираното издание).

[38] Данните за култа към архангел Михаил са почерпани от обстойното изложение в работата на Е. Бакалова. Принос към изследването. . . , 33—36, 38.

ни — често украсява стените и на други царски църкви (напр. в Търново); на видно място архангел Михаил се намира и в „задужбината“ на Стефан Лазаревич, Ресава, в чиято украса са включени и светци воини. Именно асоциацията с архангел Михаил „узаконява“ според нас избора на змеебореца като владетелски ипостас в ЖСЛ, като същевременно интегрира елементите на ортодоксалната владетелска иконография и странното за нас представяне на владетеля (змееборец) като змей, което, изглежда, има някакви по-дълбоки корени в южнославянската (или в славянската?) култура.

Казаното дотук ни дава възможност да направим някои изводи по въпроса за дракона (змея) и неговото отношение към средновековната владетелска иконография. Както изглежда, в културната традиция на една немалка територия през XV в. — южнославянските земи, Трансилвания и може би Влашко — образът на змея е свързан с владетелската иконография, и по-широко с представянето на епическия герой[39]. Тази връзка се изразява във възможното изобразяване на владетеля (героя) като змей (или син на змей) и възприемането на змееборството като негов основен подвиг. Изглежда, това положение е резултат от взаимодействието на актуализираната при определени исторически обстоятелства митологична представа за змея (през низовата традиция, съхранена в южнославянския фолклор)[40], християнската представа за победителя на злото (Христос-Емануил, светците воини, архангел Михаил — всички свързани с царската иконография)[41] и възникването на една елитна социално-религиозна институция, унгарския кралски орден на дракона, а вероятно и с други институции и традиции във високата светска култура на споменатия регион, които не познаваме.

Така очертаната (предполагаема) картина е намерила отражение в анализирания от нас текст; културните пластове, които — сега — ни изглеждат ясно диференцирани, са „излъчили“ на различни равнища на текста взаимно потвърждаващи се и допълващи се образи. Така в едно произведение на официалната християнска литература се появяват „чисто фолклорни“ образи (благочестивият деспот като змей и султан Муса като „градоносен облак“)[42], библейски цитати (битката между поробващи и поробвани народи като битка между змейове), асоциации с низовата официална литература (сравнението на султаните Сюлейман и Муса със „змейски изчадия“, които

---

[39] Следи от змейски произход на героя (царя) в писмената светска традиция намираме засега само в Александрията — вж описанието на чудесното зачатие на Александър, когато Нектонав се явява на Олимпиада „в образа на бог Амон“. „Образът“ съдържа някои драконски черти (рога василискови, очи (вариант: опаш.) аспидови), а Нектонав „съска като змия“ — Р. Маринковић, В. Јерковић. Српска Александрида. 2. Београд, 1985, с. 28; Софийска илюстрирана Александрия. Фототипно издание. Белград, 1987 9—10.

[40] В унгарския фолклор „добър змей“ няма — срв. S. Erdész. Цит. съч.

[41] Вж. бел. 1 и бел. 12. Има случаи, когато самият Христос е рисуван като „благородник, който побеждава змия или й избожда очите“ — M. Molsdorf. Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst. Graz, 198, S. 15.

[42] В южнославянския фолклор градушката е олицетворение на халата или е предвождана от нея — М. Беновска-Събкова. Цит. съч., с. 20. В контекста на гореказаното „по змейски“ изглеждат и други елементи от характеристиката на деспота и свързаните с него събития — той страда от „ножна болест“ (куцота, едноногост в мита и фолклора са змейски черти), между знаменията преди смъртта му има разпръсване на множество искри над Белград (срв. вярването, че когато умира змей, се пръскат искри, гърми и святка) — Ив. Георгиева. Цит. съч. Твърде примамливо изглежда от гледна точка на подобно тълкуване и името Коил — ковил, ковыляти (куцам) — или ковати — а Ковачът, Куцият е Змеят (Гръмовержецът). Позната е също билка „ковиле“, използвана в някои райони на Сърбия за охранителни магически цели — срв. П. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Цит. съч., с. 166.

„още преди да се родят, разцепиха майчината утроба“)[43] — основани на един и същ тематичен мотив. Ако припомним тук и казаното по-горе за „змейските очи, които излъчват божествена светлина“ (фолклор+висока богословска литература), можем да обобщим, че анализът на употребата на „змейския мотив“ в ЖСЛ е сполучлива илюстрация на единството на средновековната културна традиция. Той ни напомня още веднъж колко относително е противопоставянето „високо/ниско“ или „светско/религиозно“ в нейните рамки.

[43] Връзката е с „Физиолога“, текста за аспида — Ив. Д у й ч е в. Естествознанието в средновековна България. С., 1954, 176—177.

ИЗТОЧНОПРАВОСЛАВНИЯТ СВЯТ И ОСМАНСКОТО ВЛАДИЧЕСТВО (ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ И КУЛТУРОЛОГИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ)

СЕРГЕЙ РАЙЧИНОВ

Нашествието и установяването на неколковековното господство на османските турци на Балканския полуостров са привличали многократно вниманието на изследователи от различни клонове на науката — историци османисти, културолози, езиковеди, литературни историци. Резултат от постоянния научен интерес са множество публикации, разкриващи характера и структурата на османското феодално общество, взаимоотношенията на империята както със заобикалящите я християнски държави, така и с покореното християнско население, включено в нейния състав. Събрани и обработени са огромен брой документални източници (с османски и неосмански произход), очертани са основните белези и формирането на османския феодален строй, борбата на покорените народи за национално освобождение. В областта на теоретическите постановки обаче резултатите са повече от скромни. С редки изключения (предимно в изследвания на чуждестранни учени) те се свеждат до проследяване на причинно-следствените връзки, обусловили проявите на едно или друго събитие. В този смисъл историческият процес се представя като верига от причини и следствия, на свой ред обусловили нови причини и следствия. Едностранчивото прилагане на диалектикоматериалистическия подход обедни представите ни за сложността на процесите през разглеждания период.

При осмислянето на такива сложни по своята същност явления, каквото е сблъсъкът на източноправославния балкански свят с формиращата се османо-мюсюлманска империя, особено необходимо е да се погледне на епохата и така, както участвуващите в нея биха могли да си представят историческите събития съобразно собствените си схващания за устройството на света и неговата историческа предопределеност, т. е. съобразно собствената си мирогледна схема.

Ще припомним, че определението „източноправославна общност“ (и латинското му съответствие Pax orthodoxa) засяга най-вече духовната сфера. Негови основни характеристики са: 1. Общата християнска богословско-догматична система, противопоставяща се като цяло на римо-католическата и отричаща я като еретическа; 2. Общата литургично-богослужебна практика; 3. Единната църковна структура (в рамките на отделните автокефални църкви). В обществено-политическата сфера обединяващият принцип е застъпен в първенството на светската власт над църковната, т. нар. цезаропапистки модел на държавно устройство.

Същевременно в тази наглед единна духовна общност много повече са разединяващите, отколкото обединяващите тенденции, изразени най-ярко по отношение на универсалистичната идея за вселенската християнска империя и църква. По същество никоя от общностите, изграждащи източноправославния свят, не се противопоставя на „ойкуменическия" универсализъм. Въпросът е кой да оглави бъдещата вселенска империя.

Претенциите от страна на гръкоромейската империя (бледа сянка на могъщата някога Византийска ромейска империя) са исторически — тя е наследник на легитимната императорска власт и на християнската империя, осветена при император Константин Велики. Не по-малко „законни" са и претенциите на българската държава и църква с включената в нейната орбита влахо-румънска църква, основаващи се върху свещеността на апостолическата славянска църква, която води началото си от „богопослани и свети мъже" — равноапостолните братя Константин-Кирил и Методий.

Свои амбиции, макар и по-слабо и неясно изявени, декларира и сръбската държава, упорито налагайки идеята за светостта на своите владетели и архиереи.

Трябва да се отбележи, че това вътрешно духовно и политическо противостоене, започнало още в края на IX в. с изграждането на българската църква като славяно-християнска, не премахва основната характеристика на източноправославния свят като мирогледна и идеологическа позиция — схващането, че универсалистичната християнска империя ще съществува вечно, по божие предопределение и покровителство до деня на Новия век (еон), ознаменуван с второто Христово пришествие и Страшния съд. И тази основополагаща за източноправославния свят философска интерпретация на историята предопределя както неговото по-нататъшно историческо развитие, така и трансформациите, настъпили в духовния му мир вследствие сблъсъка с османо-мохамеданския свят.

От друга страна обаче, в богословско-догматичната система на източноправославната общност се развиват процеси (от средата на XIV в.), определяни често пъти немного сполучливо като „ренесансови". Терминологичната непрецизираност попречи до известна степен за правилния анализ и оценка на тези процеси, намерили израз в някои религиозни движения сред източноправославния свят, които въпреки различните си прояви имат една основна цел — ново тълкуване на многовековната традиционна доктрина за Бога и човека, преразглеждането на старата богословско-догматична система. Посочените тенденции изпъкват най-ярко в учението на исихастите, формулирано от Григорий Палама на основата на един от „класическите" християнски автори — Псевдо-Дионисий Ареопагит. Независимо от своята мистическа насоченост исихастката концепция за взаимоотношението Бог—човек всъщност поставя по нов начин и въпроса за мястото и ролята на църквата и нейните институции, отричайки й правото на официален посредник. Без да навлизам в подробности, ще посоча, че исихазмът по същество утвърждава възможността човек сам, по индивидуален път, извършвайки редица физически и духовни упражнения, да влезе в пряк контакт с божеството и така самостоятелно да постигне личния човешки идеал — светостта — без напътствията и утвърждаването от страна на църквата. Такава трактовка поставя под съмнение самото съществуване на църквата и неслучайно това движение първоначално е посрещнато със силно противодействие и е поставено под възбрана. По-късно, не можейки да възпре неговото влияние и разпространение (исихастите образуват и самостоятелни религиозни общности), църквата успява чрез институционализирането му да го овладее и да го подчини на своите цели. Но независимо от крайната си съдба исихаз-

мът, както и другите движения от този период (варлаамитство, адамитство и др.) са твърде показателни за духовния кипеж в източноправославния свят непосредствено преди сблъсъка му с османо-мюсюлманската общност, свидетелство за стремеж към мирогледно и идеологическо обновление.

Да се опитаме сега да си представим в какво положение е поставено православното общество след завладяването му от османските турци. От съвременна гледна точка нещата се свеждат до загубване на политическата самостоятелност на балканските държави и насилственото им включване в обществен строй, чиито основни етапи те вече са изминали. В раннофеодалното османско общество те попадат в качеството си на политически и най-вече идеологически инкриминирани народности и са поставени пред необходимостта да изчакат неговото закономерно разпадане. Този етап се характеризира с отнемане правото на висшите феодални християнски слоеве — светска и църковна аристокрация — да участват в държавното строителство на новата империя.

От гледна точка на цялата общност, което значи и на отделния неин член, проблемът е много по-сложен и засяга основните философско-мирогледни същности на нейното по-нататъшно историческо съществуване. Преди всичко източноправославният свят се сблъсква с целеустремено общество, преследващо същите универсалистични вселенски идеи, отричащи принципно правото му на историческо битие като творец на универсума. За да устои на този идеологически натиск и да излезе от безизходицата на историческата си обреченост, балканският свят е принуден да се върне отново към започналия да се изживява християно-универсалистичен принцип, да го преосмисли с оглед на основните му мирогледни постулати. Така че османското нашествие не поставя толкова въпроса за съдбата на отделната народност и нейната политическа формация, както по традиция се подчертава в науката, колкото проблема за цялостното съществуване на християнския източно православен универсум.

От друга страна, постепенното унищожаване на държавите, съставляващи този универсум, и най-вече на неговия традиционен вселенски център, „града на царете", „новия и вечен Рим", изправя общността и всеки неин член пред мъчителния въпрос — доколко са истинни „свещените" догми, утвърдени с векове в неговото съзнание, защо не се сбъдва обещаното „хилядолетно царство божие на земята", разбирано като вечно от гледна точка на човешка намеса. Ако се опитаме от позициите на източноправославния християнин да си поставим този въпрос, ще разберем пред каква мирогледна и философска бездна е изправен той, какъв дълбок идеологически трус разцепва устоите на общността, нейното силно идеологизирано историческо съзнание.

Мъчително лутайки се в търсене на изход от катастрофалния срив в хода на световната история, източноправославният човек постепенно стига до единствено възможния излаз от мирогледния си кризис — и той отново е в рамките на универсалистичните християнски представи. Това са многобройните есхатологически видения и тълкувания за начините, по които ще се осъществи краят на света и най-вече Апокалипсисът на Йоан Богослов. Според една от тези представи, битуващи в съзнанието на обикновения християнин, настъпването на края на „сегашния век" ще бъде ознаменувано с възцаряването на Антихриста, установяването на неговото и на следовниците му господство над света. Следващият етап — постепенната идентификация на „неверниците" турци и техните вселенски имперски претенции с царството на Антихриста — окончателно разрешава въпроса за право-

тата на християнската историко-универсалистична представа за световния порядък.

Идентификацията Османска империя — царство на Антихриста не става изведнъж и не е едностранен процес. Дълго време в християнската литература намират отражение и представи, „смекчаващи" силата на апокалиптичните пророчества — така в известния предговор-разказ на Исай Серски или пък в Рилската повест на Владислав Граматик стоварилото се върху балканските държави чуждоземно нашествие се представя като „божие попущение", наказание за сторени от владетелите и народите грехове. Подобна трактовка предполага само временна намеса на божеството в човешката история и неголяма продължителност на „наказанието", т. е. след съответния „небесен знак" общността отново може да поеме в ръцете си своята историческа съдба (съгласно предначертания й път). За съжаление обаче, пък и вероятно поради твърде продължителната „божия казън" превес взема идеята за окончателната намеса на Бог в историята на християнския универсум. Казвам „за съжаление", защото възприемането на Османската империя като царство на Антихриста има печални последици за източноправославната общност, обезсилвайки задълго волята й за съпротива срещу чуждоверското иго.

Както вече подчертах, началото на Антихристовото царство означава окончателно отстраняване на човека от хода на световната история и начало на „божествения" етап. При този процес Бог поставя на последно изпитание „истинския" християнин, преди самият той да слезе на земята, и след Страшния съд, в лицето на богочовека Христос, да сложи началото на новия век и новия световен порядък.

Не е трудно да се забележи, че зад подобна интерпретация на настъпилите исторически събития се крие следният мирогледен императив: опитите на човека да промени диктуваните от божествената воля промени означават бунт срещу Бога, влечащ след себе си вечно проклятие и захвърлянето му в царството на небитието. Единственото, което човек може и следва да прави, докато трае този извънвременен, трансцедентен период от световната история, е да опази основното свое богатство, гарантиращо му правото на „вечен" живот в „божието" царство — принадлежността си към християнската общност. За реабилитирането на човека в историята, т. е. за изваждането му от състояние на неин пасивен съзерцател и превръщането му в активен двигателен елемент, са нужни векове, през които източноправославната общност изживява християнската философска интерпретация на историческия процес.

Трансформациите, настъпили в мирогледното осмисляне на историческата съдба на универсума, пряко засягат и развитието на източноправославните литератури през този период. Това е естествено, като се има предвид, че за разлика от съвременните литератури, които следват своя естетико-формална логика, християнското словесно творчество директно обслужва богословските и философско-историческите представи.

Тези промени могат да се проследят в няколко основни насоки. От една страна, преосмисля се градацията на християнската ценностна система, на индивидуалните нравствени добродетели, като висша тяхна проява и единствен за този период път към светостта става мъченичеството — акт, утвърждаващ сред цялата общност императива на епохата — отстояване до смърт принадлежността към „истинната" вяра. Първенството на мъченическите пред отшелническите и други подвизи, каквито несъмнено е имало и през този период, личи както от липсата на каквито и да е творби с такива герои,

така и от факта, че мъченическата смърт заличава „смъртни“ грехове като помохамеданчването и т. н.

С много по-съществено значение са промените, засегнали формалните характеристики на балканските литератури от османския период — проникването на говоримия език, а оттук — и структурното опростяване на по-важните жанрове — жития, поучения, похвални слова и др. Механизмът на тези промени, неточно определяни като „демократизация на литературата“, е ясен. Изхождайки от схващането за новия етап от световната история, творците и разпространителите на християнската култура се преориентират към новия адресат и основен стълб на християнското общество — обикновения християнин. Изоставяйки традиционния си обект на въздействие (феодалната и църковната аристокрация) поради промяната на ролята им в изживелия времето си универсум, източноправославните книжовници търсят контакт с обикновения християнин, чиято душа са призвани да спасят „за бъдещия век“ и така да изпълнят своя собствен дълг пред Бога.

Тези процеси, чието самостоятелно зараждане сред отделните източноправославни литератури е несъмнено, по-късно заемат водещо място в развитието им. Връхна точка, бележеща и упадъка на идеята за Царството на Антихриста, е масовото разпространение на книжовната продукция от този тип, известна под името дамаскинарска книжнина.

Третият основен резултат от смяната на историческите представи за съдбата на социума са интернационализирането на книжовната дейност, действително несрещаното в други периоди безкористно служене не на тясноналионалните, а на всеобщите духовни интереси на общността. И тук отмирането на подобни прояви сигнализира за постепенно изживяване на универсалистичните мирогледни представи и формирането на нов, нехристиянски мироглед.

Доминирането на универсалистичните представи в историческото съзнание на източноправославната общност не е пълно; въпреки огромната си роля за нейното съхранение в крайна сметка то не допринася за излаза ѝ от затворения кръг на „божествения“ исторически цикъл. Много по-съществена роля играе едно друго течение в християнската философско-историческа концепция, принципно насочено срещу официалния универсализъм. Става въпрос за някои пророчески видения и сказания, развиващи идеята за кръговрата на царствата, за закономерното им историческо въздигане и отмиране. Възникнала още в раннохристиянската епоха и многократно интерпретирана главно във византийската и славянобългарската литература, тази философско-историческа концепция се стреми да разреши въпроса за правото на отделната християнска общност да възглави изграждането на ойкумена, представяйки световната смяна на царствата като постъпателно движение към вселенска християнска общност. И независимо от своите теснополитически цели идеята за кръговрата на царствата руши господството на универсалистичния принцип. Чрез нея се утвърждават временният характер на отделната формация, неминуемото ѝ отстраняване от всемирния исторически процес след изпълняване на предопределената ѝ роля. Така тази концепция, извикана на живот да увековечи правото на ромеовизантийската империя да гради християнския универсум, всъщност поставя именно законността на това право под съмнение. Възможността на всяка нова християнска общност да се възползва от тази концепция, за да предяви претенции към възглавяване на ойкумена, ярко проличава в някои неофициални паметници на старобългарската литература от XI—XII в. (видения и пророчества), където под маската за чистотата на вярата, предадена в „последните времена“ директно от Бога, се заявява правото на българите да заместят Византия в

граденето на универсума. С подобни средства през XVI в. Москва обосновава правото си да замести Константинопол начело на православния ойкумен (лансира се идеята за изпадането на последния в ерес и за постигналото го поради това „божествено“ наказание).

Широкото битуване на идеята за кръговрата на царствата и историческите възможности, които разкрива тя пред източноправославната общност, са много добре осъзнати и използвани от Поп Пейо още в началото на XVI в. В неговата интерпретация намира израз вярата за неминуемата обреченост на турското царство, което е само брънка от вечния кръговрат. От друга страна, софийският книжовник не съумява да осмисли появата на това царство във вселенската история, схващана като постъпателни етапи в осъществяването на християнския ойкумен. Тази неопределеност, а и невъзможността да се вмести Османската империя в християнските представи явно дълго време възпрепятствуват развитието на самата идея за нейното отпадане от хода на световната история. Затова е и закономерна пространната обосновка на другото схващане — Османската империя е царство на Антихриста според съчинението на Матей Граматик, пак от XVI в.

Междувременно някъде откъм края на XVI в. в източноправославната общност и най-вече сред българското общество започва да си пробива път една друга концепция, формулирана още през XVI в. от Москва — идеята за възродения универсум. С нейната поява се разрушава идентификацията Османска империя — царство на Антихриста, а с това се възстановява и историческата перспектива пред покорените балкански народи, чиято задача вече е не пасивно съзерцание на „божествената“ история, а активни действия за осъществяване на изконния идеал — християнския ойкумен.

Последният етап от продължилото векове изживяване на християнската философия на историята се осъществява в края на XVIII в., но този път с постановки, насочени срещу целостта на мирогледната система.

Става въпрос за споменатата вече идея за царствата. Тя съставя скелета на Паисиевата „История славеноболгарская“, но с коренно нова трактовка. Вместо да търси мястото на „турското“ царство в поредицата „християнски“ царства подобно на Поп Пейо, хилендарският монах поднася коренно различен подход — мястото на българската държава и българския народ в световната история. При това Паисий успява по умел начин да съчетае езическия период от историята на българската държава с християнския за разлика от старобългарските летописи, в които християнската история е разделена от езическата, а историческият живот на народа до покръстването просто е отстранен. Нещо повече — Паисий, преследвайки изключително родолюбиво-патриотични цели, успява да внуши идеята за равноправността на царствата в рамките на християнската и световната общност, обосновавайки по този начин не историческата предопределеност на водача, а паралелното съществуване на отделните народностни формации. В този смисъл „История славеноболгарская“ снема въпроса за „турското царство“ и за ролята му в световния порядък по много прост и затова гениален начин — чрез игнорирането на универсалистичните идеи. Така отделните народностни формации получават правото да решават собствените си исторически проблеми и непосредствени задачи, без да се чувствуват ограничавани от необходимостта непременно да ги адаптират към една всеобща историческа перспектива. Затова „История славеноболгарская“ слага началото на националполитическото историческо съзнание в българската общност, началото на нови мирогледни представи.

ЖИТИЕПИСНО ПОВЕСТВОВАНИЕ И ИЗОБРАЗИТЕЛНА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

ЕЛКА БАКАЛОВА

„Използването на старобългарската живопис като път за по-дълбоко разбиране на литературата не е само въпрос на конкретно възприемане, но и метод на научно изследване."

*Петър Динеков**

За европейската културна традиция споровете между поети и художници за особеностите на поезията и живописта, за предимствата на единия вид изкуство пред другия са познати още от античността. Широко известен е трактатът на Леонардо да Винчи „Спорът на живописеца с поета, музиканта и скулптора", а в по-ново време с особена популярност се ползува трактатът на Г. Лесинг „Лаокоон" за границите на живописта и поезията. И днес художниците се боят от „литературщината", а писателите — от прекалената илюстративност.

В православната религиозна култура подобен спор е невъзможен, неуместен, дори немислим. Същностни за нея са възгледите, изразени чрез думите на Йоан Дамаскин — прославения защитник на иконопочитанието и създател на византийската теория за образа: „И едното, и другото (т. е. и изображението, и повествованието — б. а., Е. Б.) е прекрасно и достойно за уважение, тъй като те взаимно се обясняват и безспорно взаимно се изразяват."[1] Противопоставянето „слово—изображение" е снето в източнохристиянския свят преди всичко поради строгата функционална обусловеност на двата вида изкуство и връзката им с богослужебния ритуал. Това обаче не означава, че функциите им са еднакви, че словесният и иконичният[2] образ са идентични. Разбира се, текстът[3] е първичен, а иконич-

* П. Динеков. Естетическият свят на старата българска литература. — В: Проблеми на старата българска литература. С., 1989, с. 20.

[1] G. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 1767 (reprinted 1902), t. 13, col. 269AB.

[2] Това понятие възприемаме от Ю. Лотман: 1. Лекции по структуральной поэтике. — Труды по знаковым системам. 1. Тарту, 1964, 39—44; 2. Структура художественного текста. М., 1970, с. 31.

[3] Тъй като терминът „текст" се употребява неоднозначно, ние ще си служим с традиционното понятие за *литературен* (писмен) текст, който има „единно значение и в това отношение може да се разглежда като неразчленим сигнал". Вж. А. Пятигорский. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидность сигнала. — В: Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 153.

ният образ представлява негов образен еквивалент. „Онова, което повествованието изразява с думи, живописта изразява с багри“ — пише на друго място Йоан Дамаскин[4]. Но това не е всичко. Изобразителното изкуство (трябва да имаме предвид, че най-често византийските автори говорят за живописта, която е основен и най-представителен вид изкуство в православния свят) разяснява текста, прави го по-достъпен и понятен. Иконопочитателите наричат изображението „живописно тълкувание“ (ἡ ζωγραφικὴ ἐξήγησις) и го разглеждат не като „копие на текста“, а като негова *интерпретация*[5].

И така, ако словесният и иконичният образ, текстът и изображението, литературата и изкуството са еднакво необходими и важни според ценностната система на православната култура, какви са все пак техните взаимоотношения. Именно на този проблем е посветено настоящото изследване. От всичките му разнообразни и сложни аспекти ние избираме само един въпрос: какви са специфичните задачи, които възникват пред художника при интепретирането на различни (по жанр и структура) текстове. И още по-конкретно — какви са принципите за изграждане на изобразителните житийни цикли.

Добре известни са големите успехи в изучаването на византийската агиографска литература, които се базират върху фундаменталните трудове на Иполит Делейе, Алберт Ерхард и Франсоа Алкен[6]. Но за илюстрираните житийни сюжети във византийската живопис и в изкуството на другите православни народи има сравнително неголям брой изследвания, колкото и парадоксално да е това на пръв поглед. Сред тях особено ценни за нас са студиите: на А. Ксингопулос за илюстрациите към житието на св. Димитър Солунски, на Х. Белтинг за сцените от житието на св. Евтимия в стенописите от едноименната църква в Константинопол и на К. Вайцман за илюстрирания житиен цикъл на петимата севастийски мъченици Авксентий, Евстратий, Евгений, Мардарий и Орест[7]. През последните десет години интересът към тази проблематика в изкуствоведческата медиевистика се засилва и води до нови значими резултати, сред които като особено важни ще изтъкнем приносите на Н. Шевченко в книгата ѝ, посветена на житийния цикъл на Св. Никола във византийското изкуство[8], която е сериозна основа и стимул за нашите проучвания.

Както при постановката на въпросите, така и в подхода към изследвания материал ние се опираме върху постиженията на редица съветски литературоведи и естетици (Д. Лихачов, А. Лосев, Ю. Лотман, А. Гуревич, Б. Успенски, С. Аверинцев, В. Бичков и др.), които имат съществено общометодологическо значение. Тези изследователи изхождат преди всичко от типологията на културата като определено стадиално явление със строго регламентирана структура. Ние ще разглеждаме отношението между текст и изображение в илюстрираните житийни цикли като проява на общите типологични особености на средновековната култура. Напомняме, че бъл-

[4] G. Mansi. Цит. съч., col, 232B.

[5] Пак там, col. 232b; В. Бычков. Некоторые приемы художественной интерпретации мифологического текста в древнерусской живописи. — В: Литература и живопись. М., 1982, с. 115.

[6] Тук цитираме само най-важните: H. Delehaye. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921; A. Ehrhard. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. 1—3. Leipzig, 1937—40; F. Halkin. Bibliotheca Hagiographica Graeca. 1—3, Bruxelles, 1957.

[7] Α. Ξυγγοπούλου. Ὁ εἰκονογραφικὸς κύκλος τῆς Ζωῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονικῆς, 1970; R. Nauman, H. Belting. Die Eupnemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken. Berlin, 1966; K. Weitzmann. Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste. — Dumbarton Oaks Papers, 33, 1979, 97—112.

[8] N. P. Ševčenko. The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art. Torino, 1983.

гарската средновековна култура се развива успоредно и в пряка връзка с византийската (както и с културата на другите православни народи) в рамките на православната културна общност. „Единството на идеологическата основа — християнството — обуславя и близостта на естетическото съзнание."[9] Иначе казано, механизмите на културния код[10] са еднакво задължителни за всички, еднакво необходими както за запазването на интегралността им, така и за създаването на определен вид естетически ценности. По отношение на характеристиките на старобългарската литература от типологична гледна точка съществени и важни наблюдения съдържат изследванията на П. Динеков, Ст. Кожухаров, Кл. Иванова, Л. Грашева, Св. Николова и обобщаващият труд на Кр. Станчев „Поетика на старобългарската литература" (С., 1982).

Като се опираме върху резултатите от тези изследвания, ще се спрем върху илюстрираните житийни цикли на някои балкански светци, чиито култове възникват сравнително късно в рамките на отделни народностни култури. Такива са например: българският светец Иван Рилски, св. Йоан Нови Сучавски, чийто култ се оформя в Румъния, св. Петка Епиватска, която след всяко поредно пренасяне на мощите ѝ става последователно Търновска, Белградска и Яшка (т. е. българска, сръбска и румънска) светица, и др. За нас тези цикли са интересни преди всичко поради това, че в основата им са значими произведения на старата българска литература. В няколко предшестващи конкретни студии[11] се опитахме да проследим как художниците „прочитат" и дават живописно тълкуване на агиографски текстове, за чието илюстриране няма създадени иконографски формули във византийското изкуство. Тук ще представим накратко някои изводи от тези проучвания.

1. **Появата на житийните цикли в изобразителното изкуство не е задължителна фаза в развитието на култа** и зависи от особената популярност на самия светец или от определени идейно-исторически обстоятелства. Но във всеки случай възникването на агиографски и богослужебни текстове (житие и служба) винаги предшествува създаването на изображения. Най-напред се появява житието като своеобразно повествование, разкриващо доказателства за светостта на почитания. Възникването на кратко (проложно) житие за нуждите на богослужебния ритуал почти съвпада със самия акт на канонизация на светеца. След това се появява службата, която възпява неговата слава „като заключителен етап, увенчаващ утвърждаването и художествената обработка на култа към светеца чрез богослужебна прослава"[12]. Успоредно с това възниква необходимостта от изграждане на зри-

[9] П. Динеков. Естетическият свят на старата българска литература. — В: Проблеми на старата българска литература. С., 1989, с. 13.

[10] Ю. Лотман. К проблеме типологии культуры. — Труды по знаковым системам. 3 Тарту, 1967, с. 31.

[11] Е. Bakalova: 1. La Vie de Sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen âge. — Byzantinobulgarica, 5, Sofia, 1978, 175—221; 2. Scenes from the Life of St Gerasimus of Jordan in Ivanovo. — In: Zbornik za likovne umetnosti, 21. Novi Sad, 1985, 105—122; 3. Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство. — Кирило-Методиевски студии, 3, С., 1986, 146—154. (=Zur Interpretation des frühesten Zyklus der Vita des hl. Ivan von Rila in der bildenden Kunst. — In: Festschrift für Klaus Wessel zum 70. Geburtstag, München 1988, 39—48); 4. Цамблаковото „Мъчение на св. Йоан Нови Сучавски" в румънската монументална живопис от XVI—XVII век". — В: Търновска книжовна школа. Паметници. Поетика. Историография. В. Търново, 1989 (под печат).

[12] Ст. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 251.

телен образ на светеца, създаването на негов типологичен портрет, който чрез физиономичните белези, а най-вече чрез одеждите и атрибутите го отнася към лика на мъчениците, йерарсите, отшелниците и т. н. Понякога тези образи се повявяват дори преди житието, например върху икона, която се поставя над гроба на светеца[13]. Но това още не означава последващо разгръщане на изобразителен цикъл върху основата на неговото житие в живописта. Иначе казано, проникването на даден светец в изобразителното изкуство чрез цикъл от изображения, илюстриращи неговите деяния и чудеса, е най-последната, при това *незадължителна* фаза в утвърждаването на неговия култ. Често то е отделено с по няколко века от времето на възникването на първото житие или служба[14]. Тази закономерност в развитието или оформянето на културете се отнася не само до късно възникналите (от т. нар. средновизантийски период насам) в рамките на отделни народностни култури, но и до културете на големия брой общохристиянски светци, утвърдени в по-голямата си част още в раннохристиянската епоха.

И в общата хронология на развитието на византийското изкуство житийните цикли възникват сравнително късно. Според известния засега изобразителен материал най-ранната икона на св. Никола, включваща илюстрации на шест сцени от неговото житие, се датира от XI в., а най-ранният разгънат изобразителен цикъл в монументалната живопис — осем сцени от житието на св. Никола в църквата „Св. Никола Каснитцес" в Костур — от края на XII в. Почти от същото време, края на XII в., датира и най-разгърнатият вариант на илюстрираното житие — 16 житийни сцени върху друга икона от манастира „Св. Екатерина" на Синай. Същия брой сцени малко по-късно (1259) намираме в Боянската църква[15]. Две сцени от житието на св. Георги (Разпитът и Мъчението с колело) намираме илюстрирани през X в. А същински цикъл от осем сцени се появява през XI в. в стенописите на църквата „Св. София" в Киев[16]. И тъй като тези примери се отнасят до житията на най-популярните православни светци (житията на другите се илюстрират по-същото време или още по-късно), може да се счита, че изобразителните цикли са явление, характерно за изкуството от следиконоборческия период.

Наистина имаме свидетелства (повече писмени данни, отколкото запазени произведения на изкуството) за съществуването още от IV в. насам на изображения, представящи изключително събития, свързани с мъченическата смърт на някои светци (най-често вземането им под стража, самите мъчения и екзекуцията)[17]. Повечето от тях се отнасят до римски мъченици или до римски паметници, като тази традиция продължава и по-късно в западноевропейското средновековно изкуство. Единственото изключение в православния свят са мозайките в базиликата „Св. Димитър" в Солун, за чието датиране се спори. Запазените изображения (изцяло или фрагментарно), които датират от VI—VII в., представляват изображения на светеца с различни дарители[18], а не житийни сцени. Но един от текстовете, описващи чудесата на св. Димитър, съобщава, че на фасадата на базиликата е имало две мозаични пана със сцени, представящи посмъртни чудеса на светеца: 1. Св. Димитър

[13] В. Ђурић. Икона Светог краља Стефана Дечанског. Београд, 1985.

[14] Народното житие на св. Иван Рилски и житието, написано от Г. Скилица, са възникнали през XI—XII в., а най-ранните житийни сцени се появяват през XIV в.

[15] Всички данни за циклите на св. Никола черпим от N. P. Ševčenko. Цит. съч. За цикъла в Боянската църква подготвяме отделна студия.

[16] T. Mark-Weiner. Narrative cycles of the Life of St. George in byzantine art. (Dissertation), 1977.

[17] A. Grabar. Martyrium. 2. Paris, 1946, 39—104.

[18] Γ. καὶ Μ Σωτηρίου. Ἡ Βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, 1952, p. 187.

изцелява префекта Мариан, и 2. Интервенцията на св. Димитър за спасяването на Солун от славяните в 617—619 г., като тази дата служи като terminus post quem за датирането на самите мозайки[19]. Интересно е да се отбележи, че споменатият текст специално изтъква значението на изображението като доказателство за достоверността на събитието. Той подчертава, че ако читателят не вярва в това чудо, изображенията върху църквата „ще потвърдят истинността на този разказ"[20]. Но дори да приемем това свидетелство за достоверно, наличието на тези две сцени още не означава изобразителен *житиен цикъл* като онзи, който срещаме с нарастваща честота в изкуството на Византия и другите православни народи от XII в. нататък.

Защо това е така? Една хипотеза за обясняване на това явление би трябвало да вземе под внимание следните обстоятелства:

1. След победата на иконопочитанието несъмнено се разраства, дори полемично се акцентира култът към светците, против който се обявяват императорите иконоборци и техните привърженици. Неслучайно идеолозите на иконопочитанието считат за необходимо да обосноват и възможността за почитане на светците чрез догмата за въплъщението, чрез която се обяснява и възможността за почитане на светите изображения. „Но сега, защото божествеността се съедини с нашата природа, нея този животворен и спасителен лек направи нетленна — пише Йоан Дамаскин. — Затова славим смъртта на светците, издигаме им храмове и рисуваме икони."[21]

2. Самата жанрова форма „житие" претърпява съществено развитие именно през този период. Метафрастовата реформа през X в. на агиографските текстове създава определено по-добри възможности за разгръщането на изобразителни цикли. Иначе казано, лаконичната фактология на ранните жития не представлява достатъчна основа за изграждане на поредица от многофигурни сцени. А новите редакции на житията съдържат много по-богат арсенал от обстоятелства, лица и реалии — т. е. много по-богат изобразителен материал, който може да служи за опора на художника при създаване на иконографските формули в пространен изобразителен цикъл.

3. В общото развитие на византийското изкуство през този период се наблюдават съществени промени, които са промени в отношението на изкуството към литературата от гледна точка на разширяване на *кръга от книжовни източници* на теми и сюжети за изобразителното изкуство. Ако до XII в. в монументалната живопис (от части и в иконописта) преобладават евангелските сцени заедно с малък брой символични (или литургични) композиции и много редки старозаветни сцени, оттук нататък в изкуството навлизат сюжети, чиято литературна основа са произведения на агиографията, химнографията, патеричната литература и т. н. Строгата монументалност и лаконизмът на ранните живописни ансамбли постепенно се изживяват и отстъпват място на една нарастваща многоречивост и интерес към повествователните подробности дори при илюстриране на най-традиционни евангелски сюжети. Съвсем естествено е, че в този контекст разгънатите житийни цикли на светците патрони на църквите започват да заемат съществено място в стенописната декорация на храмовете.

И все пак те *не стават задължителен компонент* на иконографската програма. Съществено е и това, че въпреки наличието на пълен литературен цикъл (съществуването на проложно житие и служба, на пространни жития

[19] P. Lemerle. La composition et la chronologie des deux livres de Miracula S. Demetrii. — Byzantinische Zeitschrift, 46, 1953.
[20] Miracula S. Demetrii. — Migne, PG, 116, col. 1333C.
[21] De imaginibus Oratio I, cap. 21: Migne 94, col. 1253B.

телен образ на светеца, създаването на негов типологичен портрет, който чрез физиономичните белези, а най-вече чрез одеждите и атрибутите го отнася към лика на мъчениците, йерарсите, отшелниците и т. н. Понякога тези образи се повявяват дори преди житието, например върху икона, която се поставя над гроба на светеца[13]. Но това още не означава последващо разгръщане на изобразителен цикъл върху основата на неговото житие в живописта. Иначе казано, проникването на даден светец в изобразителното изкуство чрез цикъл от изображения, илюстриращи неговите деяния и чудеса, е най-последната, при това *незадължителна* фаза в утвърждаването на неговия култ. Често то е отделено с по няколко века от времето на възникването на първото житие или служба[14]. Тази закономерност в развитието или оформянето на културете се отнася не само до късно възникналите (от т. нар. средновизантийски период насам) в рамките на отделни народностни култури, но и до културете на големия брой общохристиянски светци, утвърдени в по-голямата си част още в раннохристиянската епоха.

И в общата хронология на развитието на византийското изкуство житийните цикли възникват сравнително късно. Според известния засега изобразителен материал най-ранната икона на св. Никола, включваща илюстрации на шест сцени от неговото житие, се датира от XI в., а най-ранният разгънат изобразителен цикъл в монументалната живопис — осем сцени от житието на св. Никола в църквата „Св. Никола Каснитцес" в Костур — от края на XII в. Почти от същото време, края на XII в., датира и най-разгърнатият вариант на илюстрираното житие — 16 житийни сцени върху друга икона от манастира „Св. Екатерина" на Синай. Същия брой сцени малко по-късно (1259) намираме в Боянската църква[15]. Две сцени от житието на св. Георги (Разпитът и Мъчението с колело) намираме илюстрирани през X в. А същински цикъл от осем сцени се появява през XI в. в стенописите на църквата „Св. София" в Киев[16]. И тъй като тези примери се отнасят до житията на най-популярните православни светци (житията на другите се илюстрират по-същото време или още по-късно), може да се счита, че изобразителните цикли са явление, характерно за изкуството от следиконоборческия период.

Наистина имаме свидетелства (повече писмени данни, отколкото запазени произведения на изкуството) за съществуването още от IV в. насам на изображения, представящи изключително събития, свързани с мъченическата смърт на някои светци (най-често вземането им под стража, самите мъчения и екзекуцията)[17]. Повечето от тях се отнасят до римски мъченици или до римски паметници, като тази традиция продължава и по-късно в западноевропейското средновековно изкуство. Единственото изключение в православния свят са мозайките в базиликата „Св. Димитър" в Солун, за чието датиране се спори. Запазените изображения (изцяло или фрагментарно), които датират от VI—VII в., представляват изображения на светеца с различни дарители[18], а не житийни сцени. Но един от текстовете, описващи чудесата на св. Димитър, съобщава, че на фасадата на базиликата е имало две мозаични пана със сцени, представящи посмъртни чудеса на светеца: 1. Св. Димитър

[13] В. Ђурић. Икона Светог краља Стефана Дечанског. Београд, 1985.

[14] Народното житие на св. Иван Рилски и житието, написано от Г. Скилица, са възникнали през XI—XII в., а най-ранните житийни сцени се появяват през XIV в.

[15] Всички данни за циклите на св. Никола черпим от N. P. Ševčenko. Цит. съч. За цикъла в Боянската църква подготвяме отделна студия.

[16] T. Mark-Weiner. Narrative cycles of the Life of St. George in byzantine art. (Dissertation), 1977.

[17] A. Grabar. Martyrium. 2. Paris, 1946, 39—104.

[18] Γ. καὶ Μ Σωτηρίου. Ἡ Βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, 1952, p. 187.

изцелява префекта Мариан, и 2. Интервенцията на св. Димитър за спасяването на Солун от славяните в 617—619 г., като тази дата служи като terminus post quem за датирането на самите мозайки[19]. Интересно е да се отбележи, че споменатият текст специално изтъква значението на изображението като доказателство за достоверността на събитието. Той подчертава, че ако читателят не вярва в това чудо, изображенията върху църквата „ще потвърдят истинността на този разказ"[20]. Но дори да приемем това свидетелство за достоверно, наличието на тези две сцени още не означава изобразителен *житиен цикъл* като онзи, който срещаме с нарастваща честота в изкуството на Византия и другите православни народи от XII в. нататък.

Защо това е така? Една хипотеза за обясняване на това явление би трябвало да вземе под внимание следните обстоятелства:

1. След победата на иконопочитанието несъмнено се разраства, дори полемично се акцентира култът към светците, против който се обявяват императорите иконоборци и техните привърженици. Неслучайно идеолозите на иконопочитанието считат за необходимо да обосноват и възможността за почитане на светците чрез догмата за въплъщението, чрез която се обяснява и възможността за почитане на светите изображения. „Но сега, защото божествеността се съедини с нашата природа, нея този животворен и спасителен лек направи нетленна — пише Йоан Дамаскин. — Затова славим смъртта на светците, издигаме им храмове и рисуваме икони."[21]

2. Самата жанрова форма „житие" претърпява съществено развитие именно през този период. Метафрастовата реформа през X в. на агиографските текстове създава определено по-добри възможности за разгръщането на изобразителни цикли. Иначе казано, лаконичната фактология на ранните жития не представлява достатъчна основа за изграждане на поредица от многофигурни сцени. А новите редакции на житията съдържат много по-богат арсенал от обстоятелства, лица и реалии — т. е. много по-богат изобразителен материал, който може да служи за опора на художника при създаване на иконографските формули в пространен изобразителен цикъл.

3. В общото развитие на византийското изкуство през този период се наблюдават съществени промени, които са промени в отношението на изкуството към литературата от гледна точка на разширяване на *кръга от книжовни източници* на теми и сюжети за изобразителното изкуство. Ако до XII в. в монументалната живопис (отчасти и в иконописта) преобладават евангелските сцени заедно с малък брой символични (или литургични) композиции и много редки старозаветни сцени, оттук нататък в изкуството навлизат сюжети, чиято литературна основа са произведения на агиографията, химнографията, патеричната литература и т. н. Строгата монументалност и лаконизмът на ранните живописни ансамбли постепенно се изживяват и отстъпват място на една нарастваща многоречивост и интерес към повествователните подробности дори при илюстриране на най-традиционни евангелски сюжети. Съвсем естествено е, че в този контекст разгънатите житийни цикли на светците патрони на църквите започват да заемат съществено място в стенописната декорация на храмовете.

И все пак те *не стават задължителен компонент* на иконографската програма. Съществено е и това, че въпреки наличието на пълен литературен цикъл (съществуването на проложно житие и служба, на пространни жития

[19] P. Lemerle. La composition et la chronologie des deux livres de Miracula S. Demetrii. — Byzantinische Zeitschrift, 46, 1953.
[20] Miracula S. Demetrii. — Migne, PG, 116, col. 1333C.
[21] De imaginibus Oratio I, cap. 21: Migne 94, col. 1253B.

на редица православни светци, намерили широко разпространение в агиографската литература) много от тези текстове не получават изобразителна интерпретация. Фактите показват, че това се дължи не толкова на качеството или особеностите на едни или други агиографски творби, колкото на *популярността на самия култ* към даден светец. Така прославяните повсеместно в православната ойкумена св. Георги и св. Никола имат най-голям брой илюстрирани житийни цикли. Според данните от запазените паметници това означава четиридесет и пет за св. Никола и малко повече за св. Георги в паметниците, създадени преди падането на Константинопол под властта на османците (1453)[22]. Понякога се сблъскваме с уникални или редки изобразителни житийни цикли, без да сме сигурни, че те не са имали по-късни реплики или по-ранен първообраз.

Специален интерес за нас представляват онези светци, чийто култ има първоначално ограничено локално значение, а по-късно придобива народностен или общодържавен характер (какъвто е случаят със св. Иван Рилски), или още по-широко разпространение в един по-голям регион на православната ойкумена. Такъв е случаят със св. Петка Епиватска, която става общобалканска светица в Късното средновековие. Без да се променя в сакралната си еклезиоложка същност, култът на тези светци се развива, разширява пространствения си обхват, дори особено се актуализира (в сравнение с култовете на други светци) при определени исторически обстоятелства. И точно тези обстоятелства предизвикват забележимите неравномерни флуктуации в оформянето на този култ. В някои случаи те стимулират обогатяването на агиографската и химнографската литература за светеца, а в други — създаването на изобразителен житиен цикъл.

Обикновено илюстрираните житийни цикли се формират в главния култов център, т. е. там, където почитанието на светеца е възникнало или е получило особена значимост поради пренасяне на мощите му и превръщането му в светец покровител на даден владетел, град или държава. „Класически“ можем да наречем начина, по който се развива култът към св. Иван Рилски. Именно в Рилския манастир — главното средище, където възниква почитанието към светеца, се оформя и неговият култ. Тук се заражда агиографската литература за светеца, тук се развива забележително песенно-поетично творчество в негова чест, означено от Ст. Кожухаров като „химнографски цикъл за Иван Рилски“; тук се създава и разработва иконографията на изобразителния житиен цикъл на св. Иван Рилски[23]. Но тази последна фаза е свързана с обновяването на манастира през XIV в. (т. е. два века след възникването на най-ранните жития) и се явява един век след като светецът е получил общодържавно значение чрез пренасяне на мощите му в столицата на държавата Търново.

Култът към св. Петка Епиватска, първоначално разпространен само в Тракия (най-напред в околностите на град Каликратия), особено се развива след пренасянето на мощите ѝ от българския цар Иван Асен II в Търново след победоносната битка при Клокотница. Тогава не само се превеждат съществуващите житие и служба за светицата, но се създават нови оригинални творби. Нов цикъл литературни произведения, посветени на св. Петка (наричана вече Търновска), се появява през XIV в. и е свързан с дейността на Евтимиевата книжовна школа. Самият Патриарх Евтимий става автор на ново пространно житие на светицата с подробно описание на пренасянето

[22] N. P. Ševčenko. Цит. съч.; T. Mark-Weiner. Цит. съч.

[23] Ст. Кожухаров. Към въпроса за обема на понятието „старобългарска поезия“. — Литературна мисъл, 1976, № 7, с. 53; Л. Прашков. Хрельовата кула. С., 1973; Е. Бакалова. Към интерпретацията. . .

на мощите ѝ в Търново[24]. Именно това житие служи за литературна основа на възникналия едва два века по-късно в Молдавия изобразителен цикъл. В Молдавия св. Петка първоначално се прославя именно като закрилница и покровителка на българския народ и българските царе, охраняваща престолния град Търново от нападенията на неговите врагове. Поради това през този период илюстрираните цикли завършват със сцената, представяща пренасянето на мощите на светицата в Търново. Едва по-късно, след пренасянето на мощите ѝ в Яш (1641 г.) се добавя нова заключителна сцена, представяща пренасянето на мощите на св. Петка в Яш[25].

2. **В какви (в какъв вид) произведения на изкуството се формира най-напред изобразителният житиен цикъл?** Съществува мнение, че житийните сцени се появяват най-напред като илюстрации на съответните текстове в ръкописните книги. Житийни сцени (не цикли!) има в различни видове византийски ръкописи, най-вече в менологии, хомилии и псалтири. Но дори в менологиите само в редки случаи ще намерим *повече от една сцена* от живота на даден светец (най-често ако не с портрета си светецът е представен чрез сцена на мъченическата си смърт!). И само в *много редки случаи*, в уникални екземпляри, които се отделят от общата продукция и имат елитарен характер, а не само широко функционално значение, можем да срещнем за някой светец повече изобразени сцени. Но това обикновено е свързано със специалното желание на поръчителя или със специалното предназначение на подобни ръкописи. Такива са например случаите с ръкопис Esphigmenou Gr. 14 с част от Метафрастовите жития — изключително луксозен ръкопис, украсен като дар по случай основаването на манастира — където намираме по няколко сцени, илюстриращи житията на осем светци; или с ръкопис Torino N. L. Gr. 89, предназначен специално за храм на св. Евстратий, в който намираме илюстрирано житието на светите петочислени мъченици, един от които е св. Евстратий[26]. Подобни са причините за илюстрирането на житието на св. Димитър в един уникален ръкопис от XIV в., пазен в Бодлеанската библиотека в Оксфорд[27]. Но нито един от стигналите до нас многобройни ръкописи с житията на св. Георги или св. Никола не е илюстриран. Всъщност няма свидетелства за съществуването на установена, широко разпространена традиция за илюстриране на житийните цикли в ръкописите, т. е. за утвърдена иконография на сцените, която да се повтаря от ръкопис в ръкопис и да се прехвърля от една библиотека в друга библиотека, за да може да служи като удобно използваем модел при зографисването на икони и стенописи[28]. Към това можем да добавим, че не ни е известен нито един старобългарски ръкопис с илюстрирани жития (преводни или оригинални) дори на най-почитаните светци и нито един илюстриран препис на пролога. Така че българската средновековна традиция потвърждава този извод.

Фактите показват, че разгънати житийни цикли възникват най-напред в онези произведения на изкуството, които са най-пряко свързани с оформянето на култа към светеца. Така например най-ранният цикъл, илюстриращ „Мъчението на св. Йоан Нови Сучавски", е разгънат в дванадесетте великолепни ре-

---

[24] Последно вж. Кл. Иванова: 1. Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий. Източници и текстологически бележки. — Старобългарска литература, 8, 1981, 13—37; 2. Патриарх Евтимий. С., 1986, с. 79, 116—119.

[25] E. Bakalova. La Vie de Sainte Parascève. . . , passim.

[26] K. Weitzmann. Цит. съч.; A. Ehrhard. Überlieferung. . . , 3. 947—965.

[27] Α. Ξυγγοπούλου. Цит. съч.

[28] Такъв е изводът, който прави и N. Ševčenko. Цит. съч., 165—171.

лефа, украсяващи раклата, в която са били поставени мощите на светеца след пренасянето им в Молдавия (XV в.). Тя се пази и днес в църквата „Св. Георги" в Сучава[29]. Писмените сведения и запазените (макар и късни) подобни паметници показват, че подобна традиция за украсяване с житийни цикли на раклата с мощите на светеца се формира още в предиконоборческо време. Такъв е например случаят с раклата на св. Артемий в Константинопол (VII в.)[30], пазена в църквата „Св. Йоан Кръстител". Днес в музеите на Московския Кремъл и в Третяковската галерия се пазят части от раклите на соловецките светци Зосима и Савватий (XVI в.), украсени с великолепни дърворезбени изображения на многобройни сцени от тяхното житие[31].

В други случаи житийният цикъл възниква при изписването на първата икона, предназначена за поставяне над гроба на светеца. Така житийният цикъл на св. Стефан Дечански е илюстриран върху специална икона с големи размери, която е била поставена през XVI в. над гроба на светеца в манастира „Дечани"[32]. Икона с подобно предназначение, представяща Богородица и житийните цикли на Зосима и Савватий, е създадена през 1545 г. в Соловецкия манастир (днес тя се пази в църквата „Успение Богородично" на Московския Кремъл). Счита се, че именно тя е послужила за образец на резбаря при украсяването с изображения на раклите, които датират от 1566 г.[33]

По-нататък в зависимост от развитието на култа към светеца или определени исторически обстоятелства (специалното желание на поръчителите, специфичен политически момент и т. н.) циклите се разгръщат в монументалната живопис — този най-представителен вид изкуство в православния свят — и се използуват за най-широка идеологическа пропаганда.

3. **Какъв текст се избира за литературна основа на изобразителния житиен цикъл.** Най-често изобразителният цикъл се базира върху един агиографски текст, който е най-широко разпространен, утвърден и „апробиран" от книжовната традиция — текст, който при това съдържа достатъчно подробности, необходими за изграждането на иконографските формули. Покъсно цикълът може да се допълва от сцени, почерпани от други (вкл. фолклорни) литературни източници. Такъв текст по отношение на житийния цикъл на св. Петка е Евтимиевото житие на светицата, чиято изобразителна интерпретация възниква в Молдавия през XVI в.[34] Веднъж създадена, иконографската схема на житийния цикъл се разпространява в продължение на около три века с леки изменения в броя на застъпените епизоди или в отделни иконографски подробности. Въпреки възникването на нови текстове тази схема остава непроменена. Когато този цикъл се разпространява и в Сърбия през XVII и най-вече през XVIII в., той неизменно завършва с пренасянето на мощите на св. Петка в Търново. Цамблаковите текстове за съдбата на мощите след падането на Търново изобщо не се вземат под внимание. И само в една гравюра, украсяваща известния старопечатен сборник на молдавския митрополит Варлаам, отпечатан в 1643 г. (т. е. две години след пре-

[29] T. Voinescu. Cea mai veche operă de argintărie medievală din Moldova. — Studii si cercetari de istoria artei (Seria artă plasticcă), t. 11 (2), 1964, 265—289.

[30] R. Janin. La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 3. Les églises et les monastères. Paris, 1953, p. 58.

[31] В. Скопин, Л. Шенникова. Архитектурно-художественный ансамбль Соловецкого монастыря. М., 1982, 19—21, ил. 34. Изказвам сърдечна благодарност на Л. Шченникова и И. Соколова — сътрудници на музеите в Московския Кремъл, за ценните сведения.

[32] В. Ђурић. Цит. съч.

[33] Вж. бел. 31.

[34] По-подробно вж. у E. Bakalova. La Vie de Sainte Parascève. . .

насянето на мощите на светицата в Яш) в печатницата на манастира „Три светители" в Яш, където и до днес се пазят тези мощи, е добавено по понятни причини „третото" (както там е означено) пренасяне на мощите на светицата от Цариград в Яш от воеводата Василий Лупу, за което не се споменава в Евтимиевия текст[35].

Но не са малко и случаите, при които съставителите на изобразителния житиен цикъл (а и в този случай, както обикновено, художникът бива ръководен от някой учен богослов, който е винаги посредник между поръчителя и изпълнителя на произведението на изкуството!) използуват повече от един агиографски източник. Така например в основата на изобразителния цикъл на св. Никола са т. нар. Vita compilata и Метафрастовото житие на светеца, но има епизоди, които липсват в тези жития и са взети от други източници (напр. от житието на св. Никола Сионит, тъй като още преди X в. неговата памет започва да се смесва с тази на св. Никола, епископа на Мира)[36]. Подобен е случаят с формирането на житийния цикъл на св. Иван Рилски в българското изобразително изкуство. Основното ядро на този цикъл — три сцени, илюстриращи взаимоотношенията на светеца с българския цар Петър — е почерпано от т. нар. народно житие на светеца. В този си най-ранен вид цикълът за св. Иван Рилски е запазен в стенописите на Хрельовата кула в Рилския манастир (XIV в.)[37]. По-късно той се обогатява и с други сцени, чийто сюжет е почерпан както от народното житие, така и от житието на Георги Скилица (от последното са илюстрирани някои епизоди от отшелническото битие на светеца — св. Иван Рилски в хралупата на дървото, срещата му с овчарите и др.), и завършва с Успение на св. Иван Рилски. Пренасянето на мощите на светеца от Търново в Рилския манастир, за което разказва в повестта си от 1469 г. Владислав Граматик, започва да се илюстрира едва в края на XVIII в.[38] А един от агиографските шедьоври на Патриарх Евтимий — Житието на св. Иван Рилски — всъщност не оставя никаква следа в изобразителното изкуство[39].

Съществено е да отбележим, че понякога определена роля за формирането на изобразителния житиен цикъл играе и текстът на *службата* в чест на светеца. Това е особено ясно изявено при житийния цикъл на св. Стефан Дечански (в споменатата икона от XVI в.), за чието съставяне, както показват изследванията на В. Джурич, се използуват както житието, така и службата за светеца, написани от Григорий Цамблак[40]. Специфичната образност и концентрираната експресивност на химнографския текст неминуемо акцентират определени идеи или аспекти в образа на светеца. И тъкмо с това подпомагат, дори улесняват художника (както ще видим по-долу) при съставянето на иконографските формули на някои сцени.

4. **От какво се определя изборът на сцени (основни и допълнителни) за даден цикъл?** На този въпрос досега е отделяно твърде малко внимание. Факторите, които влияят върху подбора на епизоди за илюстриране, са от различен характер. Преди всичко това са предназначението и функциите на дадения цикъл. Но в редица случаи особено значение имат някои специфични идеологически причини, както и изобразителният контекст.

Изборът се налага от факта, че серията изображения (житийните сцени),

[35] Пак там, с. 209 сл.

[36] N. P. Ševčenko. Цит. съч.

[37] Л. Прашков. Цит. съч.; Е. Бакалова. Към интерпретацията . . .

[38] Т. Матакиева-Лилкова. Житието на Иван Рилски в българското изобразително изкуство. — Векове, 1983, № 6, 8—21.

[39] Само пренасянето на мощите на св. Иван Рилски в Търново, за което пише Евтимий, е илюстрирано веднъж, но като илюстрация към историческа хроника в Руския летописен свод от XVI в.

[40] В. Ђурић. Цит. съч.

които съставят цикъла, трябва да бъдат поместени в строго ограничено физическо пространство, върху строго определената по размер повърхнина на иконата, стената в църковния интериор и т. н. (Подобен императив не стои пред автора на литературната творба.) Дори да приемем, че епизодите в агиографския текст „са успоредени в семантичен план както помежду си, така и чрез съотнасянето си с неизменната същност на централния образ“[41], за изобразителното изкуство те съвсем не са равностойни. Строгата необходимост да се изобразят върху ограниченото пространство онези епизоди от житието на светеца, без които няма да бъде ясна същността на светителското му достойнство, диктува избора на най-релевантните. Такива са преди всичко епизодите, които незабавно „категоризират“ светеца, обозначават принадлежността му към определена група светци (преподобен, отшелник, мъченик, архиерей и т. н.). Съвсем естествено е при това, че риторичните части на агиографския текст (уводът, похвалата, поучението и др.), които са предназначени да бъдат „възбудители на възприемащото съзнание“[42] на читателя или слушателя, не са необходими *на зрителя* и изобщо не се илюстрират. От фабулната експозиция (за удобство възприемаме терминологията на Кр. Станчев за строежа на фабулата в житийния текст)[43] обикновено се изобразяват само раждането на героя и онези критични моменти от живота му, които бележат *прехода* от обикновеното битие към подвижническите подвизи (т. е. инициацията на героя от митологичния или фолклорния текст) и които се изтъкват чрез ритуален акт или теофанични знамения. В цикъла на св. Никола след сцената на раждането му обикновено се илюстрират ръкополагането му за дякон (или свещеник) и ръкополагането му за епископ[44]. (При по-разгънатите цикли, както например в Боянската църква, към тях се добавя още сцената, представяща родителите, които водят детето на учение.) В най-концентрирания вариант на изобразителния цикъл на св. Петка Търновска от фабулната експозиция се илюстрират отиването ѝ в пустинята и епизодът, в който по време на молитва пред светицата се явява пратеник на Господа (ангел или „светъл юноша“), който я призовава да остави пустинята и да се завърне в света. (При по-разгънатите варианти се добавя изображение на св. Петка, която раздава дрехите си на бедните.)[45] Посочените примери се отнасяха до илюстрирането на житиен цикъл на църковен деец (архиерей) и на преподобна. При друг тип светци (отшелници, мъченици и др.) илюстрирането на фабулната експозиция се оказва направо излишно. В цикъла на св. Иван Рилски, например, никога не се илюстрира дори раждането на светеца. (Художникът си позволява онова, което не си позволяват авторите и на най-късите проложни жития, които винаги започват с раждането на светеца.) Още първата сцена ни представя отшелника в планината (или в хралупата на дървото, или подготвящ се за срещата с цар Петър)[46]. В цикъла на св. Йоан Нови Сучавски се пропускат не само раждането на светеца, но и всички моменти, свързани с живота му в Трапезунд и пътуването му по море, които са застъпени в Цамблаковия текст, а илюстрирането започва от момента, в който светецът е изправен пред епарха и принуждаван да смени вярата си. Това се обяснява не само с факта, че

---

[41] Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 105.

[42] Пак там, с. 106. Вж. също Кр. Станчев. Структура на художествения образ в старобългарската агиография. — Старобългарска литература, 8, 1980, с. 5.

[43] Кр. Станчев. Поетика. . . , 102—103.

[44] N. P. Ševčenko. Цит. съч.

[45] E. Bakalova. La Vie de Sainte Parascève. . . , 199—209.

[46] За нашите изводи използуваме и материала, събран от Т. Матакиева-Лилкова (вж. цит. съч.).

самата жанрова разновидност „мъчение“ е „организирана около едно доминиращо събитие“[47], а и с допълнителни идеологически съображения. От XV в. нататък, когато в румънското изкуство започват да се илюстрират мъченията на св. Йоан Нови, те се преосмислят в контекста на турските нашествия на Балканите и мъчителите му се идентифицират с турците, а самият мъченик се възприема не като грък, а като защитник на православното християнство и на молдавската държава[48].

Оттук нататък (в централния фабулен дял на житието) следва изреждане на светителските подвизи (=ценностните изпитания за героя на митологичния или фолклорния текст), които наистина са повече или по-малко равностойни за изявяване на поведенческия модел на даден тип светец. И именно тук за включване в изобразителния цикъл се предпочитат онези епизоди, които изтъкват своеобразието на героя (разбира се, без да го извеждат извън рамките на съответния агиографски тип!). Така например, в илюстрирания цикъл на св. Иван Рилски само с 1—2 сцени се представят обичайните за всички отшелници форми на аскеза („Св. Иван Рилски в хралупата на дървото“) или непоколебима устойчивост спрямо дяволските изкушения („Дяволите хвърлят св. Иван Рилски от скалата“, която възхожда към модели от житието на св. Антоний Велики). Специално внимание се отделя на епизодите с цар Петър (илюстрирани с 3—5 сцени), чрез които се изразява същата идея, но в по-друг аспект и с друга назидателна цел. Епизодите, в които българският цар отива при отшелника за съвет, а той отхвърля даровете му, без да общува с него, недвусмислено акцентират идеята за християнския аскетизъм, за отхвърляне ценностите на реалното битие, на житейската „премъдрост“, за извисяване чрез отречението като израз на Премъдростта божия, а оттук — за превъзходството на духовната власт над светската[49].

Единственият епизод, който винаги — при *всички* житийни цикли — задължително се илюстрира, е смъртта (успението) на светеца. Тя е особено съществена като *преход* от земния към вечния живот. Поради това много рядко циклите завършват със сцената „Успение“ (или мъченическа смърт). Най-често епизодите, заимствувани от „постбиографичната фабула“ на житието, съставляват съществен дял (може би половината) от изобразителния цикъл. Това са сцени, представящи посмъртните чудеса, извършвани от светеца в резултат на неговата „пряка намеса в земните дела“ (напр. „Св. Никола спасява Василий от сарацински плен“, „Св. Никола спасява Димитрий от потъващия кораб“ и „Чудото с килима“ в Боянската църква)[50], или чудеса, свързани с мощите на светеца. Така например, във всички изобразителни цикли по житието на св. Петка епизодът с погребението на разлагащия се труп на моряка, при което копаещите откриват непокътнатото тяло на светицата, неизменно се илюстрира, както и свързаните с него „Явяване на св. Петка пред Георги (или Евтимия)“ и „Изваждането на мощите ѝ от гроба“[51]. Особеното изтъкване на тези епизоди се обяснява с това, че за средновековното съзнание именно те представят доказателства за светостта на героя, или по-точно казано, показват божия акт на откриване на светеца за хората. При липсата на специална процедура в православната църква за

---

[47] Кр. Станчев. Цит. съч., с. 123.

[48] Е. Бакалова. Цамблаковото „Мъчение на св. Йоан Нови Сучавски“. . . Вж. също Д. Гонис. Новогръцки преводи-варианти на „Мъчение на Йоан Нови Бялградски“ от Григорий Цамблак. — В: Търновска книжовна школа. 3. С., 1984, с. 143.

[49] Е. Бакалова. Към интерпретацията. . . , 152—153.

[50] N. P. Ševčenko. Цит. съч.

[51] E. Bakalova. La Vie de Sainte Parascève. . . , passim.

канонизиране на светците откриването на мощите според П. Динеков „дава указание за времето и начина, по който е станала канонизацията, защото тя непременно е била свързана с изваждането на мощите“[52]. Ето защо откриването на мощите, пренасянето им в храм и полагането им в ракла, чрез което върху хората идват божията благодат и небесна закрила, винаги се изобразяват, а сцената, представяща пренасянето на мощите, обикновено завършва циклите от този тип. От друга страна, тъй като „разказите за пренасяне на мощите винаги отразяват реални събития, а в повечето случаи и изложението им носи документален характер“[53], те дават възможност на художниците да разгънат големи „исторически“ композиции и да включат повече реалии в изобразения ритуал. Точно такива са сцените на пренасянето на мощите на св. Петка от Епиват в Търново (с образите на цар Иван Асен II, майка му и жена му Анна Мария), на св. Йоан Нови в Сучава (с образите на войводата Александър Добрия, жена му Анна и епископ Йосиф) и др.[54]

5. В какво се изразява и докъде се простира зависимостта на художника от литературния текст? Както отбелязахме, тази зависимост е преди всичко сюжетно-тематична. Освен това, самото наличие на фабула в житиеписното повествование насочва художника и към определени композиционни принципи. Но тази зависимост засяга и самата структура на изображението. Тя е обусловена от спецификата на канона, който е главна категория на средновековната естетика — обща структурна основа както за произведенията на литературата, така и за произведенията на изобразителното изкуство[55]. Според изискванията на канона всяко събитие от живота на героя в агиографското повествование, както и самият герой, се съотнася с някакъв библейски прецедент по принципа на аналогията и по този начин се включва в системата на християнската култура. И както книжовникът—автор на житие, „търси прецеденти в миналото, загрижен е за образци, формули, аналогии, подбира цитати, подчинява събитията, постъпките, мислите, чувствата и речите на действуващите лица и своя собствен език на предварително установен порядък“[56], така и художникът естествено приспособява за илюстрирането на специфичните епизоди от житието на светеца някои подобни сцени от живота на Христос или Богородица, на библейски персонажи или по-рано канонизирани и по-популярни светци. Напомняме, че светецът е преди всичко своего рода imago Christi, поради което модели се вземат най-често от сцените на христологическия цикъл. Така например за сцената „Св. Никола спасява моряците от буря“ се използува композиционната формула на сцената „Христос укротява бурята“, широко разпространена в илюстрираните евангелия; за изображенията на св. Йоан Нови Сучавски пред епарха — схемите на „Съдът на Пилат“ или „Христос пред Ана и Каяфа“ и т. н.[57] Но ако в христологическия цикъл няма достатъчно подходящ

[52] П. Динеков. Софийски книжовници през XVI век. 1. Поп Пейо. С., 1939, с. 81; Chr. Walter. Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982, 137—163.

[53] Кр. Станчев. Цит. съч., с. 117.

[54] По-подробно вж. у E. Bakalova. La Vie. . ., 187—188, passim; Е. Бакалова. Цамблаковото „Мъчение на св. Йоан Нови Сучавски“. . .

[55] Д. Лихачов. Литературният етикет. — В: Големият свят на руската литература. С., 1976, с. 200; вж. също А. Лосев. Художественные каноны как проблема стиля. — Вопросы эстетики, 1964, № 6, 351—399; В. Лазарев. Византийская эстетика и система декорации византийского храма IX—XI в.—В: Византийская живопись. М., 1971; В. Бычков. Эстетические аспекты иконографического канона в восточнохристианском искусстве. — Вопросы истории и теории эстетики, 7, 1972, 148—168; Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки (Сб. статей). М., 1973.

[56] Д. Лихачов. Цит. съч., с. 198.

[57] N. P. Ševčenko. Цит. съч., 95—103; Е. Бакалова. Цамблаковото „Мъчение на св. Йоан Нови Сучавски“. . .

прототип, търси се типологично сходна ситуация или взаимоотношения между героите в илюстрациите към старозаветни текстове. Така например сцената „Св. Никола спасява тримата военачалници от затвора“ възприема почти без изменения схемата на сцената „Йосиф в затвора с пекаря и лакея“, която се среща в илюстрациите на Осмокнижие. За сцените, представящи взаимоотношенията на св. Иван Рилски с цар Петър, също се използуват старозаветни образци, като многократно срещаното изпращане и приемане на пратеници, което е между най-стандартните изобразителни topoi и в илюстрациите на античните романи (като Александрия на Псевдо-Калистен, Амур и Психея и др.)[58]. Най-вероятно е художникът да ги е взел от илюстрациите на Псалтира и по-точно — от някои сцени с цар Давид[59].

Съдържащите се в агиографския текст описания на ситуациите и действията на героите, оскъдните реалии и най-вече сравненията, епитетите и метафорите, използувани от книжовника, насочват към избора на определен модел за иконографията на отделните сцени. Когато такива насочващи податки липсват в житието на светеца, художникът може да ги почерпи от службата в негова чест. Така зографът Лонгин се опира върху текста на Цамблаковата служба за св. Стефан Дечански, в който сръбският крал се сравнява с Мойсей в битката с амаликитците, за да представи битката при Велбъжд чрез формулата на споменатата старозаветна сцена[60]. И въпреки че сравненията в средновековната литература не се основават върху зрителното сходство, защото се сравняват „същности“[61], те дават необходимите импулси, стимулиращи въображението на художника.

Използуването на готови образци не е нито механично, нито безогледно. Всяка фигура, всеки детайл от пейзажния или архитектурния фон, всяка поза или жест на персонажите показват специално съобразяване с конкретния агиографски текст. Това изпъква особено отчетливо при онези житийни сцени, за които няма достатъчно близка иконографска формула за възпроизвеждане. В тези случаи художникът използува една по-обща композиционна схема от сродни по сюжет (по смисъл) сцени и внася допълнителни уточнявания (прибавя или изхвърля елементи), за да постигне по-пълноценно съответствие с текста. Така например, за да представи явяването на св. Петка пред Георги (или Евтимия), той използува широко разпространената формула за изобразяване на старозаветни и новозаветни теофании (най-често срещаната от тях е Преображение Христово). Горната част на композицията — седящата на трон светица в очертано с кръг сияние, фланкирано от два ангела, — се заимствува почти без изменения. Долната част, в която трябва да бъдат поставени онези, пред които се открива видението, е изцяло променена — изобразено е ложе с полулежащата фигура на „визионера“ върху него.

Повече промени в изходната композиционна схема изисква оформянето на иконографията на сцената, представяща срещата на св. Иван Рилски с българския цар Петър, която има за основа широко разпространената още от античността) формула за представяне на беседващи (на събеседване, (разговор). Външните „отличителни знаци“ на персонажите — облеклото и атрибутите на цар и монах (или анахорет), които са конвенционални, веднага показват социалния статус на беседващите. Но за постигането на

[58] K. Weitzmann. The Selection of Texts for Cyclic Illustrations in Byzantine Manuscripts. — In: Byzantine Book Illumination and Ivories. Varriorum Reprints. London, 1980, p. 87.

[59] По-подробно вж. у Е. Бакалова. Към интерпретацията. . ., 148—152.

[60] В. Ђурић. Цит. съч.

[61] Д. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 177.

пълна смислова еквивалентност със съответния пасаж от житието са необходими още две уточнявания: 1) на мястото на действието, и 2) на типа взаимоотношения между героите. За определяне мястото на действието в пейзажния фон (=често срещаните планински хълмове) се включват допълнително *семантично важни елементи*. В случая най-голямо семантично натоварване има реката и затова се поставя в центъра на композицията. Тя е истински водораздел — географски и нравствен[62], между два свята, между две власти. Другите конкретизиращи елементи — шатрата на царя и запаленият от светеца огън, изобразявани в двата края на композицията, имат второстепенно значение. Що се отнася до типа взаимоотношения между героите в условията на характерните за Средновековието репрезентативно-йерархична система и ритуализация на социалното общуване, те се изявяват най-често чрез *позата и жеста*[63]. В разглежданата сцена царят и отшелникът се покланят „един другиму". Поклонът на царя означава преклонение пред духовната мощ и популярността на рилския пустинник. За отшелника благочестивото смирение, изразявано чрез поклона, е най-естествена добродетел. И с това се изчерпват възможностите за общуване между тях.

Понякога самият текст не е достатъчно изричен, за да определи всички елементи (детайли) на изображението[64]. В този случай художникът е принуден да го допълни. Дори една толкова репрезентативна, ярка и богата с подробности картина на „Пренасяне на мощите на св. Петка в Търново", каквато намираме в Евтимиевото житие, не описва как изглежда царската църква, в която се полагат мощите на светицата. (Съобщава се само: „... **и принесше положиште въ цр(ъ)кви царьсцен...**") А художникът е длъжен да я изобрази. И той прибягва към една идеограма, която има широко разпространение в християнското изкуство. Рисува центрична по план куполна сграда, която има за модел мартириумите, строени над гробовете на мъчениците, а като краен прототип — ротондата Възкресение на Божи гроб в Йерусалим[65].

По подобен начин процедират художниците винаги когато трябва да представят семантично важен елемент на изображението, т. е. изхождат от неговото *символно значение*, а не търсят историческа или битова достоверност. Само за второстепенните детайли, т. е. за онези, които имат най-малко (или никакво) семантично натоварване, те се обръщат към съвременни (за тях) реалии. Например в сцената „Св. Никола спасява моряците от буря" корабът е винаги различен. В Боянската църква той напомня корабите на кръстоносците, които по времето на Латинската империя плуват из водите на Черно и Егейско море[66].

И така, при търсене на оптимален изобразителен еквивалент за житийното повествование художниците използуват моделиращите принципи на византийската художествена система. Те възпроизвеждат утвърдени за други цикли (и сцени) иконографски формули, които модифицират според изискванията на текста и изпълват с точно определен смисъл всеки елемент от изображението. И само „празните" от семантична гледна точка полета в

[62] За географията като „разновидност на нравственото съзнание" вж. у Ю. Лотман. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. — Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965, 210—216.

[63] Вж. по-подробно у Е. Бакалова. Функция и символика на жеста в средновековното изкуство. — Изкуство, 1989, № 5, 2—10, и цит. лит.

[64] Подобен случай за иконографията на „Каин убива Авел" е анализиран блестящо от M. Schapiro. Words and Pictures. On the literal and the symbolic in the illustration of a text. — In: Approaches to Semiotics. 11. Mouton. The Hague—Paris, 1973, 9 сл.

[65] По-подробно вж. у E. Bakalova. La Vie de Sainte Parascève. . . , 194—199.

[66] N. P. Ševčenko. Цит. съч., 100—102.

композицията на дадена сцена откриват възможности за проникване на реалната действителност в религиозните изображения.

Изследването на тези няколко аспекта в сложния и актуален проблем за съотношението между текст и изображение ни дават възможност отново да погледнем към дискусионния въпрос за определяне различията между жанровете и жанровите форми в средновековната литература. Можем да набележим кои са онези структурно-композиционни различия между отделните жанрове (жанрови форми) в книжовното творчество, които се отчитат при изобразителната интерпретация на словесните текстове и определят до голяма степен механизмите на „превода" от словесен на изобразителен език. По отношение на агиографския жанр[67] можем да стигнем до следните заключения:

1. От гледна точка на изграждането на *изобразителния текст* върху основа на словесния най-съществено в структурата на агиографския текст е наличието на *повествование* (наратив)[68] за определен тип герой, което има обозримо протежение във времето (начало и край) и може да бъде разделено на обособени части (епизоди).

2. Разграниченията между отделните жанрови форми (напр. между похвално слово, пространно житие или житийно-панегирична форма) не са релевантни от гледна точка на съотношението „словесен текст—изображение".

3. Нещо повече, от тази гледна точка няма съществени разлики и между житие и патеричен разказ. И последният се интерпретира в изобразителното изкуство като повествование за определен тип герой независимо от това, дали в него преобладават „елементи на моралистично-психологически етюд" или „белетристични" тенденции[69].

---

[67] Спецификата на „превода" на химнографския текст сме разгледали в статията „Аспекти на съотношението 'словесен текст — изображение' в българското средновековие. Песеннопоетическа образност — визуални съответствия" (Проблеми на изкуството, 1991, № 1 (под печат).

[68] За структурата на повествованието вж. Ю. Лотман. Замечания о структуре повествовательного текста. — Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973, с. 382 сл. Вж. също Текст—Культура—Семиотика нарратива. — Труды по знаковым системам, 23, Тарту, 1989.

[69] Характеристиките са на Г. Попова. Античная биография и византийская агиография. — В: Античность и Византия. М., 1975, с. 228, и на Св. Николова. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, 206—208.

ХУДОЖНИК СРЕД ВЛЪХВИТЕ
(Към проблема 'текст — изображение' във връзка с иконографията на новозаветната Троица)

СТЕФАН КОЖУХАРОВ

Добре известно е, че една от специфичните особености на изобразителното изкуство на православния Изток е неговата неизменна, пряка свързаност с определени текстове: старозаветни и новозаветни образи и събития, сюжети от историята на църквата, агиографски, химнографски, историко-летописни и др., включително и апокрифни произведения или отделни мотиви. Но докато сюжетните повествования (евангелски събития, жития и др.) сами подсказват композицията на илюстриращите ги изображения, в редица случаи изобразителните решения се търсят и постигат чрез обобщаващи символични образи (напр. София—Премъдрост божия) или чрез опредметяване, „историзиране" на един поетичен образ в лица и ситуации, съединени сакрално в богослужебното време, а оттам и във времепространственото изображение (напр. композицията „О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь").

За средновековните живописци вероятно едни от най-трудните за изобразяване текстове са догматическите определения и по-специално догматът за Св. Троица, намирането на изобразителен еквивалент на диалектическото противоречие усия/ипостас, един Бог в три лица (БогОтец, Син и Св. Дух). Старозаветната Троица, представена от трите ангела в сцената „гостоприемството на Авраам", дава едно символично решение, което не докосва диалектиката на догмата за троичността на Бога. По-сложен е въпросът с развитието и формирането на иконографията на новозаветната Троица, изобразяваща Бог Отец като беловлас старец, Христос — Божия син, Словото въплътено, във възрастта на кръстната му смърт, и Св. Дух — във вид на гълъб от сцената на Христовото кръщение. До тази иконографска композиция се стига след редица междинни композиционни решения. За едно от тях текстовата основа е намерена в апокрифите за Рождество Христово и по-специално в един текст, запазен в късен препис в т. нар. Беловски сборник от края на XVII — началото на XVIII в., чието описание, особености на съдържанието му и връзката му с ръкописната традиция на т. нар. сборници със смесено съдържание са вече достояние на специалните изследвания.

Апокрифът за поклонението на влъхвите е поместен на л. 298б—303 и има заглавие: *Слово за тримата халдейски царе, които дойдоха във Витлеем при раждането на Исус Христос*. Всъщност това е *вариант* на апокрифа за поклонението на влъхвите, тъй като сюжетът и основният персонаж на разказа са същите, които знаем от разпространения в старата руска,



Миниатюри в гръцки ръпопис Codex Ἁγίου Τάφου-14 от сбирката на Патриаршеската библиотека в Йерусалим

българска и сръбска литература апокриф, а така също и в широко разпространения апокриф „Сказание на персиеца Афродитиан", чиито най-ранни преписи възхождат към XIII в. Всички тези апокрифни слова и сказания интерпретират краткото съобщение в Мат. гл. 2 за поклонението на влъхвите, водени от необикновената звезда към Витлеемската пещера. Същевременно в новия вариант сюжетът е обогатен с въвеждането на нов персонаж — художник, чието присъствие в разказа намира обяснението си едва в края. Но още в началото — след като звездобройците са видели необикновената звезда и са свързали появата ѝ с пророчеството на Исая 7:14, че девица ще роди велик пророк, че това ще стане в Йерусалимските предели и че трима мъже персийци ще му се поклонят, когато те тръгват за Йерусалим, вземат дарове със себе си и художник-изограф. В апокрифа са посочени имената на царете звездобройци — Гаспар, Маркиан и Балдасар — една особеност, която липсва в редица преписи на апокрифите за Рождество.

Втора, особено важна отлика на разглеждания текст се забелязва, когато влъхвите пристигат в Йерусалим, водени от звездата. Тук те не могат да се разберат с жителите на града, понеже говорят на халдейски език, а йерусалимяните — на еврейски, фрушки, гръцки и арабски. Тогава отиват при Ирод, който говори на фрушки език, и от него научават, че — според пророците — Исус трябва да се роди във Витлеем.

Друга отлика в сюжетното развитие на разказа е поведението на влъхвите, когато вече са пристигнали при Витлеемската пещера, водени от звездата. В известните апокрифи и в огромния брой изображения на Рождество Христово тримата гости влизат заедно в пещерата, едновременно поднасят даровете си. Във варианта, който разглеждаме, мъдреците влизат един след друг и всеки вижда Христос по различен начин: първият — дете в ръцете на Богородица, вторият — тридесетгодишен човек, а третият — беловлас старец. Тук влиза в ролята си художникът, който, като чува разказаното, „веднага нарисува светата Дева Мария и тези три лица, които те видяха". Смисълът и догматико-тринитарното значение на текста се утвърждават в края на разказа: „И рекоха в себе си :този Бог, когото видяхме днес, е повелик от всички богове. И веднага се върнаха в своята Вавилонска страна, славейки и възхвалявайки великия Бог, който беше видян в три лица от тримата халдейски царе, които възхвалиха Отца и Сина и Светия дух."

Тук публикувам текста по единствения препис, който досега ми е известен — преписа в Беловския сборник.

СЛОВО Ѡ ТРѢ ЦРІН ХАЛЬДѢНСКЫХЬ. НЖЕ ПРИНДОШЕ НА РОЖЕСТВО ІѲ ХВО ВЬ ВѲЛЕЕМЬ: —

Сїе трьи црїе бѣхѫ звѣздочьтьцїн. юже научивь тѣхь пророкь Вьлаа вь перьской странѣ блнзь Вавилоно. ѡни же съмьтрахѫ єдинѫ звѣздѫ вєлнкѫ сѣло. за єі мцы. еже наче блнзѫ къ земли хожєнїе творнтн. и тогда начєхѫ вь сѣбѣ вещатн прѣчество існно // еже рє існна. рожтн имать єдина двца пророка сѣло вѣлнка. и тому прнвѣть єдина звѣзда. г мужє ѡ перьской страны. и прнносуть ємѫ дарн.

Н рєше вь сѣбѣ. вь конхь страна будеть сїе знаменїе. и рєкь єдинь

нмѣнеⷴ Гаспаръ. вьсн пророцн бо ѡ Моисеа даже н до пророка Ваала. юже
научн на таковїе Хыт // ростн. нже рекь многацнїн таково знаменіе велне.
будеть ва страна іерамскыхь. н тога Мар'кніань. н Бал'дасарь. тако на-
рнцаху се нменѣмь тѣм'. н абїе съвѣрующа се. нты въ іермль. н ту
вьзмьше съ собою дары. еднь вьзмь ѳїмеіань белы. а другн вьзмь
златне дарн. а третнн вьзмь нзьмирну. въ еднну стакленіцу. // нзмирна
бѣше воа нже съткрьють ѡ цвѣтна. сїа бѣху црьска дарованїа. въ то
време н вьз'м'ше съ собою еднного депен'тура. нже нарнцають нзогравь. н
вьсн трїе вьзраста бѣху. по м лѣть тога нмын. а н нзогравь. по ѧтнмь
лѣтоⷴ вьзраста беше.

Тога начеше путь творнтн къ іераму. тога наче. н sвѣза къ земли.
н // блїзь хожение творнтн. кол'мн же wнын къ іераму прнближаху се. та-
коже н sвѣза блїзь къ земн прнхожаше. абїе дотнгоше въ врата граⷭ н
тогда sвѣза. невнма бы ѡ ны. н вышьше люне въ граь н слншавьше
людїе бесѣдующе д ꙗзыцн въ ннхь. евренскы фрүш'кн н грьческы н
арап'скын. н нѣ беше нмь моцно разуметн // разуметн что глють. wнї же
бѣху халъенскн езыкь.

Н реше въ себе. прнїдемь къ ірwу кнesу. Нрw же фрүшкы езыкь
беше. ѡ іроа. оувемь ге рекоше древнн пророцн. въ коен страны хощеть
ронтн се іс назаранїнь. тога ірwь wвѣщіа къ ні н рекь. мnоsы пророцн ре-
ше. въ Внфлѣемь ронтн се хощеть іс.

ѡ іродѣ // тако слншав'ше глема. абїе нз граь нздоше. тога н sвѣз-
да вьнезапу стану прѣд ннмь. wнї же вндѣвше ю. н вьзрадуваше радостію
велїкою sѣло. понеже скр'бь велїю нмѣху sѣло въ себе. sвѣзн ран. wнї же
въ слѣдь ндѣху. доньеже прнве нхь. въ Внфлее. ндѣже бѣше пешера. н
стана врьху // пещеру. ндѣже бѣше отроче. н абїе вынде еднь н вїдѣ
wтроче. въ руце стые двы Марїе. н вьзвратн се вынь. н потw. н другн
вынїде н вне. ѡ л лѣть чака въ руцѣ стые двы Марїе. н по то н третнї
вынде. wн же внѣ чака выа седа брадою н главою его вьса бѣла. н на-
чеху въ себе вѣщатн. како // внѣхw днь. чюдна н нензречен'на sѣло.

Сїе .Г. sвѣзочецїн хал'дѣнскымь езыкомь глаху. н ту нзwграфь услн-
шавь таковаа ѡ нн глема. н абїе нспїсавь стою дву Марїю. і сїа .Г. лїца.
юже вндѣвьше. н реше въ себе сьн ѥ бь велнкь. на вьсен богы нже вне-

хоъ днь. и абїе възвратише въ страну свою // Вьвїлонскою. славѣще и хва-
леще. великаго ба. иже въ трн лїца видн быть. ѡ трехъ цреХъ халдѣскы
хвалеще ѡца и сна. и стго духа. и нніа и прно и въ векн векомь амнь: —

Предложеният текст, запазен в сравнително късен препис, поражда редица въпроси, свързани с времето и мястото на възникването му, връзката му с други текстове, както и паралелите в живописта, отнасящи се към проблема за иконографията на новозаветната Троица. Най-напред трябва да се подчертае, че няма никакви основания текстът да се смята за български по произход: несъмнено той е преведен от гръцки, за което говорят някои сравнения с други текстове на преводни апокрифи. Идеята, че вероятен автор може да бъде Поп Йеремия, понеже има сведение за ненамерено негово произведение за Рождество Христово, предварително трябва да се отхвърли. Както ще стане ясно по-нататък, съществуват гръцки паралели към най-интересния пасаж в текста — присъствието на художника в групата на мъдреците. Очевидно те са източник или най-малко възхождат към общ източник с разглеждания апокриф.

Най-близка успоредица предлага един текст, публикуван преди повече от столетие от Стоян Новакович и смятан от изследователите за компилация по апокрифа „Сказание на персиеца Афродитиан". Изпратени с дарове от персийския цар, влъхвите, водени от звездата, пристигат в Йерусалим, а след това и във Витлеем. Те влизат в пещерата и се покланят на новороденя Христос, като му поднасят своите дарове: злато като на цар, ливан като на бог и смирна като на мъртвец. В диалога им с Богородица се изяснява, че тя е родила безмъжно. Христос си играе на земята като двегодишно дете. И тъй като влъхвите имат при себе си юноша живописец, той нарисувал образите на Христос и Богородица. Отнесли в своята страна изображението, поставили го в своето светилище, за да му се покланят всички.

Тук се получава своеобразно връщане назад в разказа, като се обяснява, че детето си играло, ласкано от влъхвите. А когато те се прибрали в мястото за нощуване, разказали помежду си кой как е видял детето: първият — дете; вторият — юноша тридесетгодишен; третият — старец беловлас в преклонна възраст. След това, предупредени от ангел, че Ирод ще ги преследва, те бързо напускат страната и отпътуват за отечеството си.

Тази добавка в текста възхожда към общ източник с разглеждания апокриф, но се разминава с него в отношението към художника и неговата функция в разказа: тук той рисува само образа на Богородица с Христос.

Втори паралел към нашия текст дава посоченото вече Сказание на персиеца Афродитиан. В края на разказа, когато вече се намират в пещерата, влъхвите поднасят даровете си и всеки от тях взема детето в ръце. Преди това се отбелязва диалогът между тях и Богородица: как е родила, установява се приликата на детето с майката. Тук отсъствува художникът, но се казва в първо лице, мн. ч: „Ние нарисувахме и двете лица, занесохме ги в нашата страна и ги положихме собственоръчно в Диоптровото капище. . ." Очевидно в ролята на художника тук влизат тримата влъхви — множественото число на изказа внушава, че изображението на Христос и Богородица е тяхно общо дело. Съществено за нас в този случай е, че отново се появява изображение. Ситуирането на неговата поява в повествованието от своя страна дава възможност за предположения относно произхода му. То подсказва връзката с текстове, където наистина присъствува художникът.

В текста на Сказанието, публикуван от Кр. Станчев по препис от края

на XIII в., макар и да не се споменава за художник и рисуване на образ във Витлеемската пещера, се подразбира. Когато влъхвите се завръщат при своя цар, му показват нарисуваните образи: Мы же показахомъ кемоу wбразы wбличнїа ню. написана. Царят се покланя на изображението и нарежда да бъде поставено на най-почетно място. Ясно е, че Атинският препис е запазил следи от сюжета за изписването на образа, но е трудно да се каже нещо по-определено за връзката му с другите текстове освен с генеалогията на „Сказанието на Афродитиан".

Търсенето на гръцки текстови и изобразителни паралели към нашия апокриф ни отвежда към гръцки ръкопис от сбирката на Йерусалимската патриаршия — Ταφου, 14, Сборник с хомилии на Григорий Богослов, изпъстрен с 56 миниатюри. Тук присъствува и една хомилия за Рождество Христово, приписвана от някои автори на Йоан Дамаскин, от други — на Йоан от Евбея. В тази хомилия са включени легендарните вести от „Сказание за Афродитиан", както и сведенията за художника и трите образа на Христос. К. Вайцман отбелязва компактността на тези три миниатюри, тясната връзка между тях и срещуположния им текст на хомилията (миниатюрите са рисувани в полето срещу текста). Гръцкият текст описва пристигането на влъхвите и тяхното поклонение пред младенеца Христос. Най-напред се вижда художникът, който рисува образа на Богородица и Христос (споменато и в нашия апокриф), втората сцена представя художника и влъхвите, които поставят иконата на „храма на персийския народ, издигнат в чест на бога-слънце и великия цар Христос", и накрая третата миниатюра, в която всеки от влъхвите взема в ръцете си Христос — първият — беловлас старец, вторият — като тридесетгодишен юноша, а третият — като дете.

Установяването на връзката между текста и изображението на трите образа на Христос ни отвежда и към традициите на славянската книжнина. В Лондонското евангелие виждаме трите образа на Христос в медальоните в долния ред на заставката към Евангелието от Йоан. Същите образи на същото място са нарусувани и в прототипа на Лондонското евангелие — гръцки ръкопис от Парижката библиотека, № 74 от XI в., свързан със студийската калиграфска школа.

ЛИТЕРАТУРА

Novacovič, S. Priče i tumačenja o rogjenju Hristovu. — Starine, IX, u Zagrebu, 1878, 1—27.

Der Nersessian, S. Two Slavonic Parallels of the Greek Tetraevangelia: Paris. gr. 74. The Art Bulletin, IX, 3, 1927, 223—274.

Георгиев, Е. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966.

Кожухаров, Ст. Неизвестен сборник със смесено съдържание. — Изв. Инст. бълг. ез., XX, 1972, 263—271.

Живкова, Л. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., 1980, табл. XLVII.

Weitzmann K. The Selection of Texts for Cyclical Illustrition in Byzantine Manuscripts. — In: Weitzmaen, K. Byzantine Book Illumination and Ivories. London, 1980, p. 93, fig. 36

Станчев, К. Един неизвестен фрагмент от апокрифен сборник и някои проблеми на апокрифната литература. — Старобългарска литература, 15, 1984, 126—143.

Бакалова. Е. Аспекти на съотношението 'словен текст — изображение' в Българското средновековие. Автореферат, 1990.

НОВООТКРИТИ СРЕДНОВЕКОВНИ СТЕНОПИСИ В ЦЪРКВАТА „СВ. ГЕОРГИ“ В КОЛУША, КЮСТЕНДИЛ
(Предварителни бележки)

ЛИЛЯНА МАВРОДИНОВА

В някогашното с. Колуша, днес югозападно предградие на гр. Кюстендил, се издига средновековната църква „Св. Георги“. След освобождението на страната от отоманско иго тя е била полуразрушена. Местният родолюбец дядо Стоян позакърпил тогава сградата, като я измазал отвън и изписал отвътре[1]. От средновековните стенописи останали открити само две изображения в първия регистър върху стълпа от север, пред олтарната преграда. Й. Иванов, който пръв споменава за паметника и за неговата „реставрация“, казва[2], че преди това в църквата е имало два стари слоя стенописи, от които по-долният — със славянски надписи.

По план църквата е от типа „вписан кръст“ с размери: дължина — 10 м без притвора, и ширина — 8,70 м. Издигната е на каменни основи с тухли, като всеки втори ред, с лек отстъп, е замазан от ивица хоросан — т. нар. скрит ред. Този градеж е характерен за цариградските паметници от VI до XI в., а у нас е засвидетелствуван главно през XII в.[3] Трябва да отбележим, че във вътрешността на сградата освен четирите подкуполни стълпа, свързани чрез арки с прилежащите стени, трета двойка стълпове към изток удължават олтарното пространство.

Църквата е проучена доста общо от А. Грабар през 1921 г.[4] Той пръв дава нейния план и споменава двете видими изображения от средновековната живопис, като ги датира от XIII—XIV в. През 1931 г. Н. Мавродинов изследва внимателно архитектурата на паметника[5]. Той определя построяването ѝ около XII в., като я поставя след Земенската църква на основата на особеностите в плана, полуцилиндричните апсиди, нишите по външните стени, отразяващи най-общо обемите на интериора, и други белези.

Преди няколко години реставраторът Пламен Петров, чиято тема за дипломна работа е включвала физико-химичен анализ на по-ранните стено-

[1] Й. Иванов. Северна Македония. С., 1906, 261—262, с. 316.

[2] Пак там, с. 262.

[3] Н. Мавродинов. Еднокорабната и кръстовидната църква по българските земи до края на XIV век. С., 1931, с. 106.

[4] А. Грабар. Няколко средновековни паметници из Западна България. — ГНМ за 1921 г., 293—295.

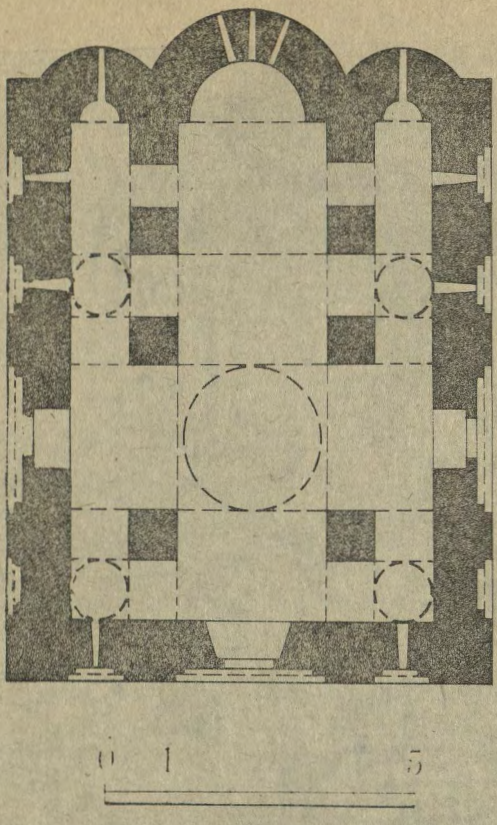
[5] Н. Мавродинов. Цит. съч., с. 106, обр. 123, 125; Старобългарското изкуство XI—XIII век. С., 1966, 20—21, обр. 15—16 (Земенската църква се оказа издигната през XI в., както предполагаше Мавродинов); Л. Мавродинова. Земенската църква. С., 1980, 10—11, 15—24.



1. Изглед от църквата „Св. Георги" в Колуша в края на XIX в.

писни слоеве в църквата[6], е отстранил на множество места в най-долния регистър, предимно в олтарната част и върху четирите стълпа към изток, късната живопис и е разкрил известен брой изображения от първичния (или може би вторичния, тъй като на места под него личат живописни фрагменти) слой на живописта. Освен на споменатите места той е успял да открие само още един фрагмент от тази живопис южно от входната врата върху западната стена. Тогавашният художник реставратор на църквата Л. Красовска-Райнова доразкрива някои от тези изображения, а нейната наследничка А. Мазакова продължи разчистването на изображенията върху останалите страни на шестте стълпа в първия регистър. С любезното разрешение на двете художник-реставраторки си позволяваме да представим тези предварителни бележки върху ранната живопис на църквата, като си даваме сметка,

[6] Дипломната работа, защитена в Полша, не ни беше достъпна.



2. План на църквата „Св. Георги“ в Колуша от А. Грабар

че неминуемо ще страдат от непълнота. Въпреки това се надяваме, че нашите наблюдения ще дадат интересна информация върху развитието на иконографията и декоративната система на средновековната живопис през един период, от който са известни сравнително малко паметници.

От изображенията в средната апсида и двете прилежащи стени в бемата са запазени само долните части на фигурите—стихари с клави — на църковните отци, обърнати към изток, двама в апсидата и по един върху прилежащите стени. Под прозореца на апсидата е изписан правоъгълник, представящ олтарен престол, към който са запътени четиримата йерарси. Върху цокъла под този регистър е изобразена закачена драперия, украсена с обърнати надолу трилистници. На двата стълпа в олтарната част виждаме още двама светци със свещенически сан, този път насрещно изобразени. Те са най-добре запазени, особено този върху северния стълп, при когото личи и част от черната брада. Той държи в лявата си ръка богато украсено затворено евангелие, към което сочи с дясната. Неговият колега върху южния стълп като че прави същите жестове. И двамата са облечени в сиви стихари и керемиденочервени фелони. При този от северния стълп се вижда и белият орар с розови контури и черни кръстове, завършващ с малки трилистни



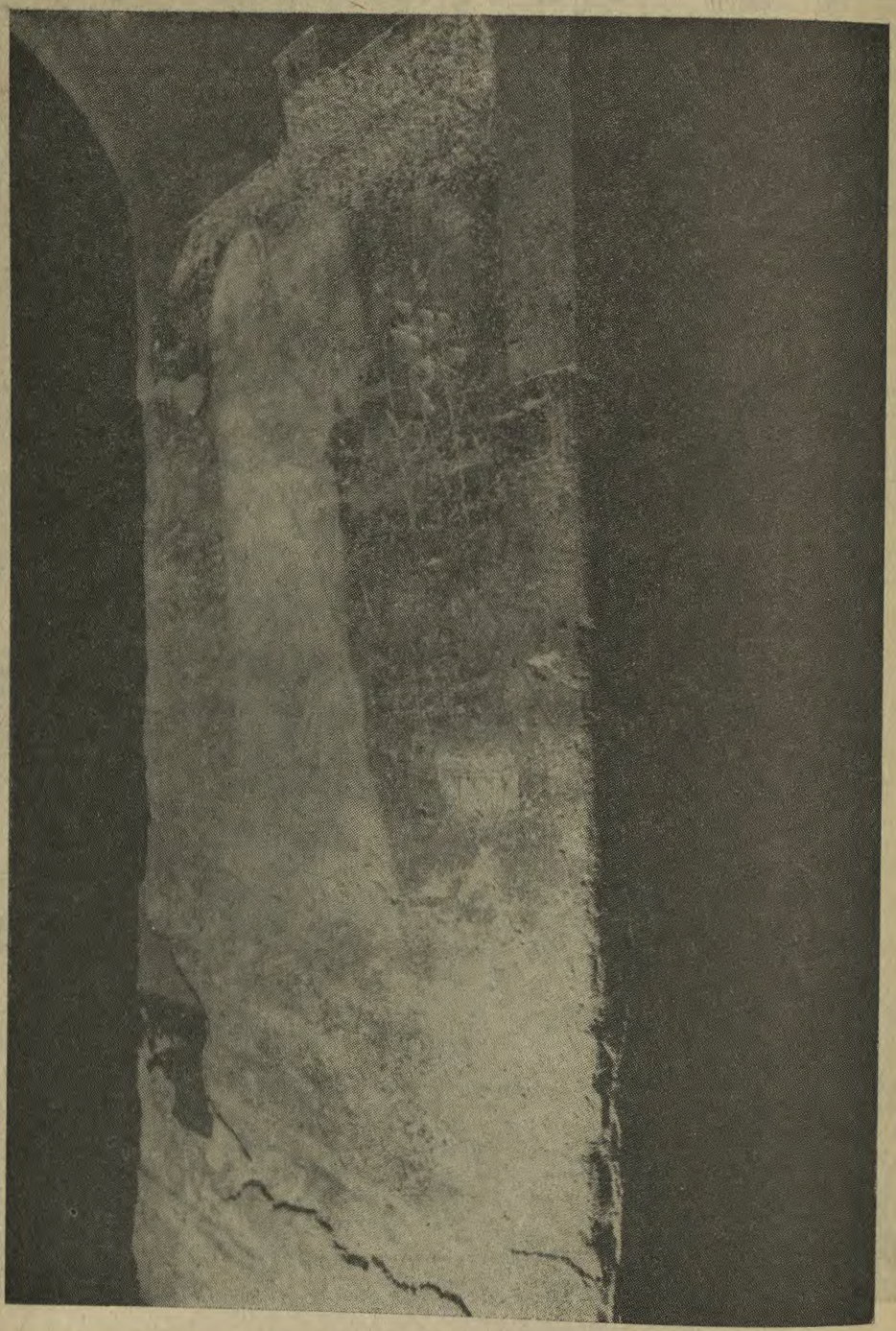
3. Светец с църковен сан — южна страна на североизточния стълп в олтара от църквата „Св. Георги“



4. Светец с църковен сан — северното лице на югоизточния стълп в олтара от църквата „Св. Георги“



5. Североизточният стълп в олтара от югоизток от църквата „Св. Георги“



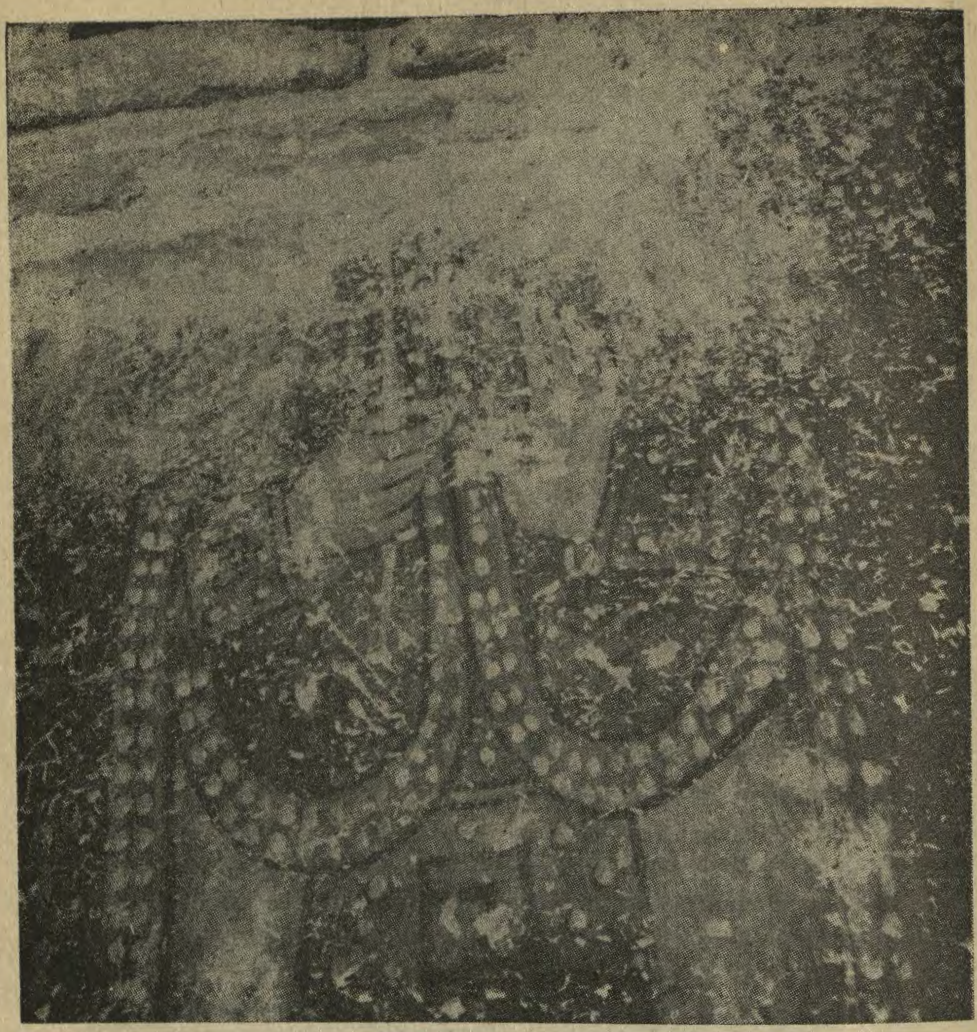
6. Светец дякон — прохода от средната апсида към протезиса, върху източното лице на североизточния стълп в олтара от църквата „Св. Георги“



7. Св. Ермолай — североизточен подкуполен стълп, пред иконостаса от църквата „Св. Георги"

ресни (пискюли) в долния край. Епитрахилът му, златистоохров, е украсен с мрежа от ромбове, в които четири малки чертички оформят четирилистници — стар, широко известен орнаментален мотив. Върху набедреника над дясното му коляно сложен пòвит в червено на златистоохров фон е обграден с бордюр от едри златни перли, каквито виждаме и върху наръкавниците. Образът на още един йерей е разчистен върху тясната стеничка, северно от апсидата на диаконика. В северната част на апсидата личат фрагменти от втора подобна фигура. Тук, върху южното лице на югоизточния стълп, два дълги боси крака ще са принадлежали на светец пустинник (Макарий, Онуфрий?).

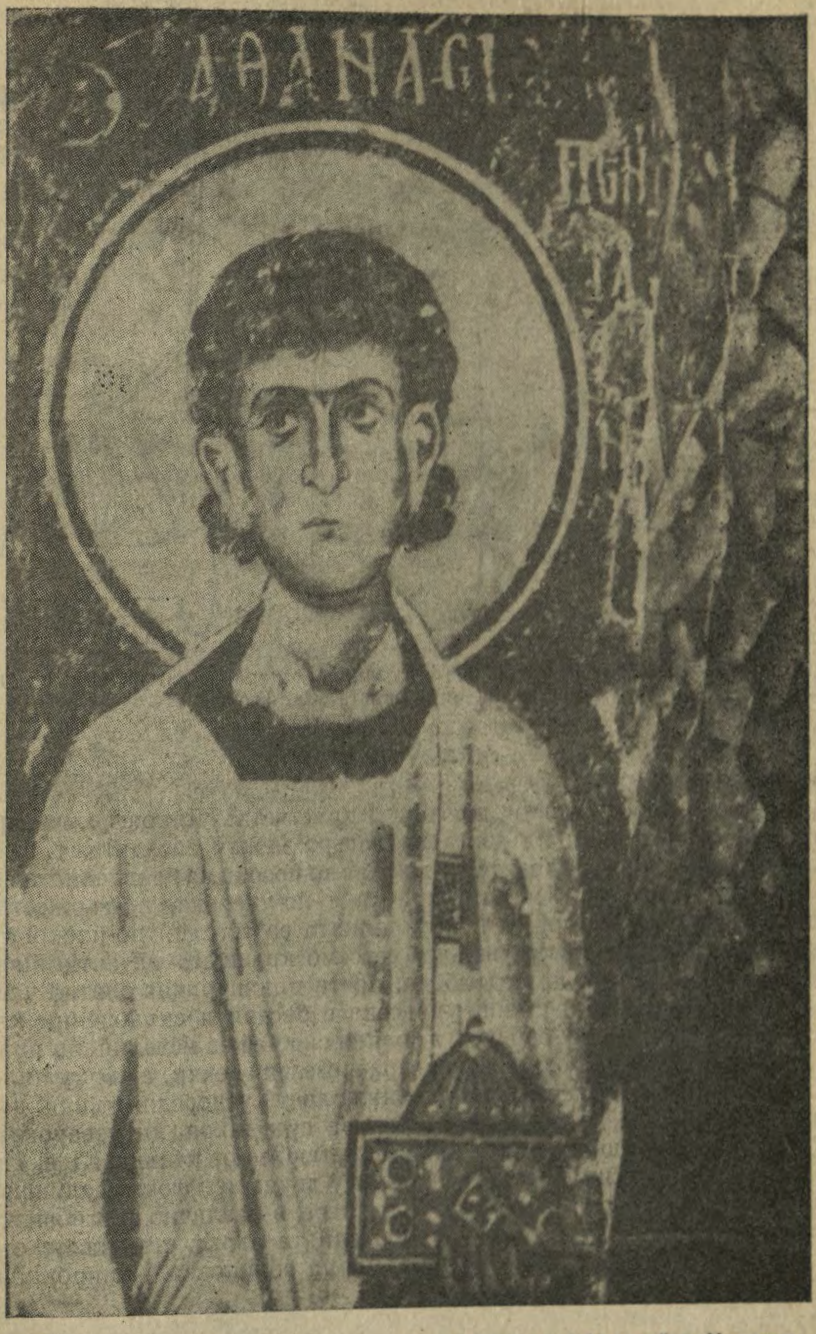
В двата аркирани прохода, които свързват трите олтарни членения, са изписани изображенията на четирима дякони. Това са най-интересните от иконографска гледна точка фигури в ранната живопис на църквата. И четиримата са представени в движение, в три четвърти към зрителя. Двамата



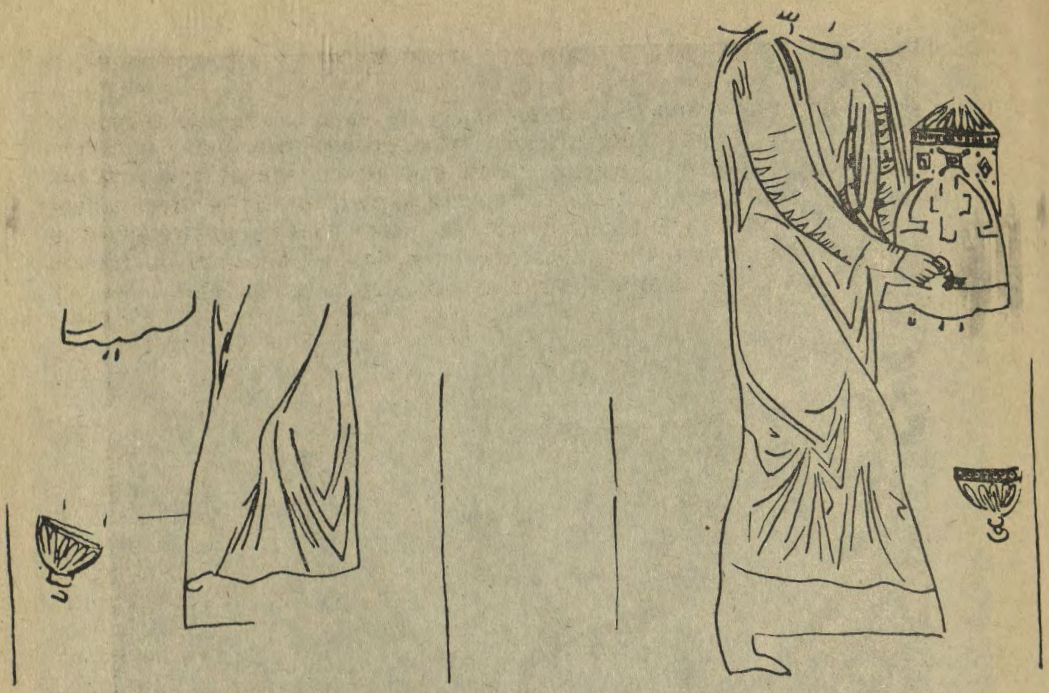
8. Св. Варвара — западна страна на северозападния стълп от църквата „Св. Георги"

върху източните лица на стълповете са запътени с едра крачка към страничните олтарни помещения — протезиса и диаконика. В едната си ръка, покрита с червен антиминс, върху който е извезан жълт кръст[7], те държат дарохранителница и я придържат с другата ръка, на пръстите на която е окачена кадилница с тройна верига. Украсената с перли и скъпоценни камъни дарохранителница има конусовиден капак, с формата на многолистна цветна чашка и широк бордюр от познатите едри топки-перли. Същата форма и украса има и чашката на кадилницата, която прилича на потир за причастие. От лявото рамо на дякона върху североизточния стълп се спуска тесен

[7] За това, че антиминсите докъм XIV в. са били украсени само с кръст, вж. R. Taft. The Great Entrance. Roma, 1978 (Or. Chr. Anal. 200), p. 217, note 134; вж. също В. Лазарев. История византийского искусства. М., 1986, табл. 170, 205 и др.; Ив. Гошев. Антиминсът. С., 1925, 17—29, 71, обр. 6—9.



9. Св. Атанасий Пентаскин от църквата „Богородица Амазгу“ в Монагри, Кипър, XII в.



10. Дяконите — източните лица на двата стълпа в олтара, запътени към страничните му членения от църквата „Св. Георги“

орар с черни, образувани от пет точки кръстчета[8]. Дяконите, изобразени върху западните страни на двата пиластъра между апсидите, т. е. върху отсрещните страни на проходите, се движат по посока на централната апсида, към олтарния престол. Тяхната крачка е по-умерена, по-тържествена и ръцете с дарохранителницата и кадилницата са свалени по-ниско. Самите дарохранителници не личат, виждат се само краищата на антиминса. Кадилницата има формата на недълбока, почти цилиндрична златна чаша със столче, с леко вдлъбнати стени, украсена с бисери и скъпоценни камъни. Белите стихари с широки бордюри в долния си край са моделирани при двойката върху стълповете с охрови и прозрачнозелени сенки, а върху пиластрите — с охрови и светлокеремидени. Тънки завити успоредни гънки, завършващи с триъгълниче до контура на ръкава при дякона от североизточния стълп, ни напомнят щриховката при миниатюрите от късния XI в. Изображенията на тези светци се открояват върху двуцветен фон: маслиненозелен (земя) в долната и черен (небе) в горната част, в различно съотношение при отделните двойки фигури. Под изображенията върху стълповете е имало пана от рисуван цокъл, имитиращ мраморна облицовка — широки, неравномерни бели и черни линии[9].

[8] Същите кръстчета виждаме върху орара на дякон Евпъл в Панагия тон Халкеон (след 1028 г.) в Солун: K. Papadopoulos. Die Wandmalereien des XI. Jahrhunderts in der Kirche Panagia ton Chalkeon. Graz—Köln, 1966, Taf. 9, както и формата на кадилницата.

[9] S. Boyd. The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus, and Its Wall-paintings. — DOP, 28, 1974, 286—291, fig. 8.

По профила пред апсидната конха върви орнаментирана ивица, покрита частично от втора, по-късна. Долната представлява четворна хлабава охрова плитка, в чиито ромбовидни прозорчета има червени четирилистници. Друга орнаментална ивица се разгъва върху западното лице на североизточния стълп, т. е. върху профила, образуван до северозападния му ъгъл: от черно стъбло, украсено с малки жълти кръгчета, излизат три усукани широки ленти—жълта, черна с бели ластарчета и групи от по три точки и червена. Тя вероятно също е по-късна. Богат плътен бял пòвит върху червен фон виждаме в северния и източния прозорец на куполния барабан. Неговата имитация с кафяво на охров фон като че е създадена по-късно.

Малките триъгълничета, съединяващи три точки, разпръснати заедно с две цветчета върху бяла изравнителна мазилка над изображението на светеца върху северното лице на югоизточния стълп, представляват според нас начална скица за орнаментален мотив.

Фрагментът от първия слой върху западната стена е трудночетлив. Като че ли е изобразена фигура в пещера (пророк Илия?).

Двете изображения, които единствени се виждаха преди намесата на реставраторите, се намират върху северната и източната страна на средния североизточен подкуполен стълп. Под тях, както и на други места в църквата, личат фрагменти от още по-ранна живопис. Върху северното лице на стълпа е изобразен светец със свещенически сан, облечен в тъмен, кафеникавочервен фелон и златистоохрови епитрахил, яка и наръкавници с пестелива украса. По бордюра на тези наръкавници и върху една ивица от епитрахила отново намираме едрите перли, известни от останалите изображения. Тук е запазена главата на светеца, обрамчена от бяла коса и разделена на отделни кичури брада. Лицето, контурирано с тъмнокафява линия, е моделирано чрез меки кафеникави сенки, които се преливат постепенно. Тънки червени черти бележат бръчките по челото[10]. Малката сочна уста има розови устни. Фигурата на светеца е солидно изградена, стабилна и видимо се различава от изящните, нежни фигури на епископите в олтара. Плътните тонове на дрехите подсилват тази разлика. Различните пропорции на фигурите може би се дължат на факта, че подът в олтара е значително по-висок от този на наоса. В лявата си ръка, увита във фелона, светецът върху северното лице на стълпа държи богато украсено евангелие, а с дясната благославя трипръстно. Повечето от буквите на надписа до него са запазени: (ερ)ΜΩΛΑΟ(S) — това е никомидийският свещеник Ермолай[11], духовният наставник на светеца лечител Пантелеймон, загинал заедно с него и който също се почита като лечител (26. VII).

Изображението на неговия съсед, върху източната страна на същия стълп, е много разрушено. Различават се младото, голобрадо(?) лице, моделирано със зеленикави сенки, малките уста и завързаният свитък в ръцете на светеца. Затова пък надписът е изцяло запазен: ΔΑΜΙΑΝΟS. Това е светецът лечител безсребреник Дамян, брат на св. Козма. В паметници още от X—XI в. се среща композиция, в която божията ръка подава на двамата братя лечители свитъци с тайната на лекарското изкуство[12] и затова свитъкът,

---

[10] Подобни тънки червени черти има по челата на светците върху северната стена на църквата „Св. Пантелеймон" в Нерези (1164).

[11] Жития на светиите. С., 1974, 351—356; срв. K. Skawran. The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982, pl. 302.

[12] S. Pelekanidis, P. Christou et al. Treasures of Mount Athos. T. 1. Athens, 1974, pl. 269; T. 2, 1975, pl. 278—279; Il Menologio di Basilio II. Torino, 1907, pl. 259.

както кутията с лекарства и скалпелът, е един от редовните атрибути на тези двама светци.

Неотдавна върху западната страна на същия стълп беше разкрит и образът на св. Никола — най-добре запазеното лице от цялата ранна живопис, с черти, близки до това на св. Ермолай. Върху северната страна на североизточния стълп е разчистено причастието на Мария Египетска от св. Зосим.

Две други изображения на светци от същия живописен слой са разкрити върху средния стълп от юг. Изобразеният от южната страна на стълпа е в бяла туника с широк украсен бордюр в долната част. В дясната си ръка държи кутия с капак, украсена с редица от познатите ни едри перли. Останките от надпис: ле(н)мон и тази кутия показват, че тук е изобразен ученикът на св. Ермолай светецът лечител Пантелеймон[13].

Светецът върху източното лице на този стълп е в керемиденочервена светла туника със сиви и червени сенки, с широк червен бордюр и клави, украсени не само в долната част, с широк пòвит. Може би това е далматика, което би съответствувало на червената хламида, падаща от раменете на светеца. Имайки предвид симетричното разположение на разгледаните досега светци по отношение на надлъжната ос на сградата, можем да предположим, че тук е представен братът на св. Дамян, Козма[14].

Изобразяването на тези светци лечители е напълно естествено за църква, изградена в околностите на Кюстендил, който от древността се е славил с лечебните си извори[15]. Тук е мястото да отбележим, че според изследвачите името Колуша идва от Коласия — така е бил наричан Кюстендил през един период от Късното средновековие. Коласия (Коласа, Колоса) се е наричал градът в Мала Азия, известен и като Хони (Chonae), със своите горещи лековити извори и с легендата за чудото на архангел Михаил, който отбил горещите води, за да не разрушат посветения му храм[16]. Части от фигури личат и върху западните лица на двата стълпа в олтара и на южния среден стълп.

В процес на разкриване са изображенията върху двата западни подкуполни стълпа. И тези изображения са разположени симетрично по отношение надлъжната ос на сградата. Срещу входната врата, върху западните лица на двата стълпа, се разкриха изображенията на светиците Варвара (югозападния стълп) и Неделя в дрехи на дяконици с богата украса. В раннохристиянската църква дяконисите са пазели достъпа на жените в наоса и именно тази почетна длъжност е отредена на двете светици[17].

Върху обърнатите към страничните стени лица на същите два стълпа са изписани още две светици: от север с мафорий — Параскева или Марина, а от юг Екатерина, която е била от царски род, в императорски дрехи[18]. Върху останалите две лица на западните стълпове виждаме изображения на военни светци в дълги туники и богато украсени хламиди, с оръжие в

---

[13] 27 юни. — Жития. . . , 351—356.

[14] Има две двойки светци лечители безсребреници — братята Козма и Дамян: малоазийски (1 ноември) и римляни (1 юли) (вж. Жития. . . , 319—320, 549—550), в чиято иконография няма съществена разлика. Срв. N. Brkić. Tehnologija slikarstva, vajarstva i ikonografija. Beograd, 1968, p. 310.

[15] Й. Иванов. Северна Македония, с. 6 сл. и passim.

[16] К. Иречек. Пътувания по България. С., 1974, 611—612; Й. Иванов. Северна Македония, 254—258; вж. и N. Brkić. Цит. съч., с. 326.

[17] Жития. . . , 603—606; 324—325; И. Акрабова-Жандова. Боянската църква. С., 1961, 38—39.

[18] Жития. . . , 582—587, 516—518, 541—542, 336—337.

ръце[19]. От тях може да бъде идентифициран със сигурност само св. Мина върху източното лице на северозападния стълп, по медальона с образа на Христос върху тавлия на хламидата му и вдигнатите в поза на оранта ръце[20]. Освен едрите перли по бордюрите на дрехите и плетената от халки ризница на един от светците воини трябва да отбележим и украсата от охрови (златни) трилистни лилии (кринове)[21] върху мантиите на светиците Варвара и Неделя, далматиката на Екатерина и хламидите на двамата светци воини, изобразени един срещу друг на западните стълпове.

Фигурите върху двата стълпа в олтара са стройни, леки, изящни, с изискан фин рисунък. Дяконите върху източните лица на същите стълпове са по-едри, но това се компенсира от прегънатите колене и наведените им глави. Гънките на дрехите, предимно успоредни, допълнително издължават фигурите. Моделировката на плътта е осъществена, като върху маслинено-зелен фон, който предава сенките, са нанесени последователно изсветляващи нюанси на разбелена охра. Техниката е предимно фрескова, т. е. водоразтворимите бои са полагани върху още мократа мазилка, но на места е засвидетелствуван и органичен свързвател. Леката прозрачност на дискретно хармонираните тонове и на нежните светлини по дрехите и особено финитe малки бели успоредни черти върху заметнатите краища на фелоните напомнят византийските миниатюри от последната четвърт на XI в.[22] Най-близки по стил до тези изображения са стенописите в църквата „Св. София" в Охрид и в църквата „Богородица на медникарите" („Панагия тон Халкеон") в Солун от втората четвърт на XI в.[23] Но стенописите в Колуша са изгубили от строгата, йератична монументалност, която отличава по-ранните стенописи. Контурът се е стопил, броят на успоредните гънки е намалял до тесни снопове. Сенките са по-леки и прозрачни, а самите фигури са станали нематериални, безплътни. Нежните оттенъци на керемиденорозово и бисерносиво върху дрехите подсилват това впечатление. В друг, по-далечен паметник намираме още паралели, предимно от иконографски порядък. Това са стенописите от първия живописен слой на църквата „Панагия Амазгу" в Монагри, Кипър, датирани от С. Бойд в първата четвърт на XII в.[24] Там виждаме в ръцете на местния кипърски светец, дякона Атанасий Пентаскин, дарохранителница с почти същия капак както върху североизточния стълп в Колушката църква. Украсата на самата кутия от своя страна е почти идентична с тази върху кадилниците при двойката дякони върху пиластрите между трите апсиди. Светецът в Монагри държи дарохранителницата в увита с подобен антиминс ръка, а в другата носи кадилница с тройна верига, чиято чашка има формата на потир. Върху епитрахилите на изобразените в кипърската църква светци с църковен сан се виждат същите редове от едри перли, а и други близки мотиви. Подобна е и имитацията на мраморна

[19] Дългите туники на военните светци се срещат докъм края на XII в. П. Милковић-Пепек. Нерези. Београд, 1966, табл. 40—42; К. Skawran. Цит. съч., pl. 260; K. Wessel, Byzanz. München, 1979, S. 154 — същия тип хламида, XI в.

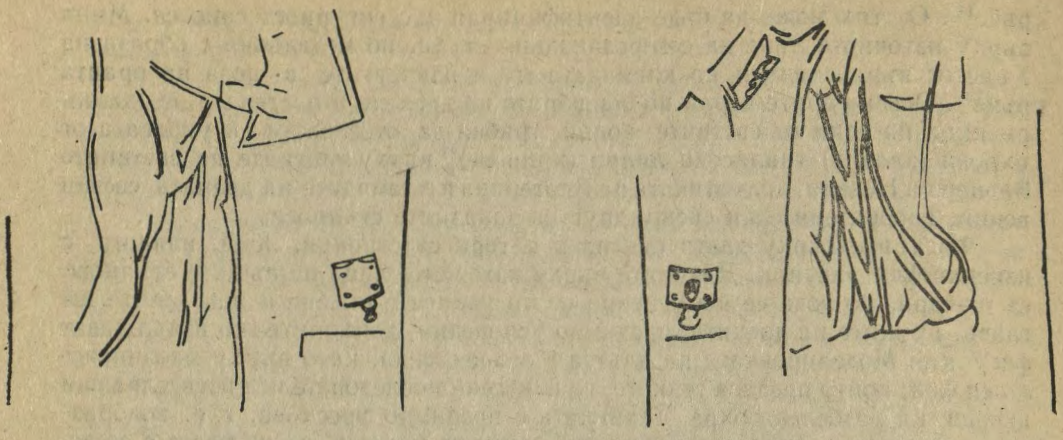
[20] К. Skawran. Цит. съч., pl. 238; Д. Коцо, П. Милковић-Пепек. Манастир. Скопие, 1958, обр. 57 а.

[21] А. Рошковска, Л. Мавродинова. Стенописен орнамент. С., 1985, с. 45, бел. 125, 126.

[22] В. Лазарев. Цит. съч., табл. 196—205.

[23] П. Милковић-Пепек. Материјали за македонската средновековна уметност. Фреските во светилиштето на црквата Св. Софија во Охрид. — В: Зборник. Скопје 1956, 37—70, табл. XVIII—XXI; В. Ђурић. Црква Свете Софије у Охриду. Београд, 1963; К. Papadopoulos. Цит. съч., passim.

[24] S. Boyd. Цит. съч., 286—291, fig. 12, 13, 17, и цветна табл. A. and J. Stylianou. The Painted Churches of Cyprus. London, 1985 pl. 136.



11. Дякони — пиластрите между трите апсиди, насочени към средната апсида от църквата „Св. Георги“

облицовка върху цокъла на олтарната трапеза[25]. Близост може да се намери и в предаването на успоредните или срещащи се под остър ъгъл гънки на дрехите, както и в елиптичните линии върху стихарите на дяконите. Фигурите в Колуша обаче имат по-изискан рисунък. Пропорциите им, а и редица други белези ги приближават повече, както споменахме, до миниатюрите от XI в.

Разликата между изображенията на светците в олтарната част и тези върху стълповете в наоса се дължи на различната височина на пода, която предполага различна големина на фигурите в двете части на храма, на наситените тонове на дрехите в наоса, а вероятно и на участието на двама различни майстори. Изображенията върху подкуполните стълпове в наоса са по-стабилни, широкоплещести, с различна структура на фигурите. Сочните устни и изпипаната преливна моделировка без явна стилизация на чертите и бръчките по лицата насочват към XII в., в началото на който, както е отбелязал К. Вайцман[26], е налице известна нова стабилност на фигурите. Тънките червени бръчки по челата на светците Ермолай и Никола, дългите туники и хламиди на светците воини[27] и еднаквите по украса пана с имитация на мраморен цокъл в двете части на храма ни убеждават, че стенописите са създадени едновременно, още повече, че повтарящите се и в двете части орнаментални мотиви по дрехите се срещат както в XI, така и през целия XII в. Към по-ранна дата теглят и едноцветните фелони на йерарсите извън апсидата.

Най-интересен от първата запазена живопис в църквата „Св. Георги“ в Колуша е фактът, че четиримата дякони в олтарните проходи са изобра-

[25] Вж. бел. 9; Меандърът от олтарния престол в Монагри се среща в XI в., в диаконика на Св. София в Кападокия, а в грузински ръкопис още през X в. — З. Јанц. Орнаменти фресака. Београд, 1961, табл. XI, фиг. 11; M. Restle. Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967, Taf. 287, 293, 436; Т. Шевякова. Орнаментальная живопись раннего средневековья Грузии. Тбилиси, 1983, обр. 59—60.

[26] K. Weitzmann. Byzantine Miniature and Icon Painting in the XIth Century. — The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. London, 1966, 210—211.

[27] П. Милковић-Пепек. Нерези, табл. 40—42; вж. също S. Pelekanidis, M. Chatzidakis. Kastoria. Athens, 1985, passim.

зени запътени към едно или друго членение на олтара. Това е единственият известен ни случай в стенната живопис на епохата. Обикновено, и то в множество паметници, светците дякони се изобразяват насреща, в неподвижна стойка[28]. Едва към средата на XIII в., и то в малък брой паметници на остров Крит, ще видим дякон, изобразен в три четвърти към изток, който участвува в Мелизмоса, в първия регистър на средната олтарна апсида[29]. Преди около двадесет години Г. Бабич изследва подробно развитието на тази композиция в апсидите на средновековните църкви от християнския Югоизток[30] — процесът на обръщането на църковните отци към изток, за да се поклонят отначало на Хетимасията (Подготвения престол), а по-късно на Христос—агнец, положен върху олтарната трапеза. Г. Бабич проследява христологичните спорове, довели до развитието на тази композиция, а именно: въпроса за двете природи — божествена и човешка — на Христос и дали той е само евхаристична жертва, или като единосъщен на Бог-Отец, той е същевременно и свещеникът, който приема тази жертва. Недостатъчно запазените изображения в апсидата на Колушката църква не позволяват да уточним до каква степен е била развита тук композицията.

Един друг паметник на средновековната живопис, почти съвременен на нашите стенописи — илюстрираният литургически свитък от XI—XII в., днес в Ерусалимската гръцка патриаршия (Staurou 109), ни дава паралели за нашите изображения[31]. В него са представени Василий Велики и Йоан Златоуст, обърнати в три четвърти към Богородица с детето, символ на Въплъщението. Но там виждаме и ангели дякони с кадилници, а единият от тях носи светите дарове в дискос върху главата си. Той се отправя към изображение на Причастието на апостолите — Христос зад олтарния престол, обграден от двама ангели дякони с рипиди и две групи от по шест апостола. Както е отбелязал публикувалият паметника А. Грабар[32], това е изображение на Божествената литургия, всъщност на Великия вход — тържествената процесия, когато хлябът и виното се пренасят от скевофилакиона (или протезиса) върху олтарния престол, за да се извърши евхаристичното тайнство. Р. Тафт, Л. Миркович, а и други богослови са установили[33], че тържествената процесия на Великия вход не е съществувала преди VI в. в ритуала на Великата цариградска църква. Отначало даровете за причастие са били просто пренасяни от дякона от скевофилакиона (който тогава е бил извън

---

[28] Вж. бел. 8; S. Boyd. Цит. съч., fig. 12; S. Pelekanidis, M. Chatzidakis. Цит. съч., pl. 7, 10; M. Chatzidakis. Peintures murales d'Oropos. DChAE, per. D. T. A (1959), pl. 38—39; N. Moutsopoulos, G. Dimitrokallis, Geraki. Thessaloniki, 1981, fig. 13, 15, 190—192, 195, 319, pl. 43, 61—62; В. Ђурић. Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974, табл. 2; В. Лазарев. Цит. съч., табл. 170; Л. Мавродинова. Църквата „Св. Никола" при Мелник. С., 1975, табл. 16, 28; Само когато в Причастието са изобразени ангели дякони с рипиди, т. е. участници в Божествената литургия, те могат да бъдат обърнати към изток. — Л. Мавродинова. Цит. съч., табл. 16; В. Лазарев. Цит. съч., табл. 166, 233 и др.

[29] K. Mylopotamiaki. Oi tichographies tis konchis tou Ag. Georgiou, sto Merona Amariou. — Lyktos, T. B (Heraklée), 1986, 99—115, fig. 7—8, 12.

[30] G. Babić. Les discussions christologiques et le décor des églises Byzantines au XIIe siècle. Les évêques officiant devant l'Hetimasie et devant l'Amnos. — Frühmittelalterliche Studien, 1968, Bd. 2, 368—386; V. Djurić. Fresques du Monastère de Veljusa. — Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses. München (1958), 1960, 112—121; П. Милковић-Пепек. Велјуса. Скопје, 1981, 157—173, ск. 1—31.

[31] A. Grabar. Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures. — In: L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. T. 1. Paris, 1968, 469—496; T. 3, 121—134; А. Грабар. Избрани съчинения. Т. 2. С., 1983, 121—134, обр. 69—91 (70,75—76,80).

[32] Пак там, с. 113, обр. 80.

[33] R. Taft. Цит. съч., 426—427 et passim; Л. Мирковић. Православна литургика. Други, посебни део. Београд, 1982, с. 83.

църквата) до олтарната трапеза през времето, когато свещениците са се подготвяли на анафората.

Не можем да твърдим със сигурност, че изображенията на четиримата дякони в Колуша отразяват тази първоначална практика на Цариградската църква или че предават символично пренасянето на даровете през време на Великия вход. Тук дяконите носят дарохранителниците в ръце, а не, както е по-новата практика, върху главата си. Фактът, че дарохранителниците и кадилниците при двете срещуположни двойки дякони са различни по форма и украса, че носените към олтарната трапеза са златни, докато другите (които дяконите отнасят обратно в протезиса след причастяването) — сребърни, дава основание да предположим, че е изобразена по-старата практика. Обърнатите обаче към изток църковни отци не ни позволяват да бъдем уверени в това, още повече, че двамата дякони върху пиластрите могат да бъдат възприети като участници в тяхната процесия. И в двата случая изображенията на дяконите в Колуша остават единствените известни ни досега с тази иконография в изкуството на Югоизточна Европа.

По стилови особености и иконография можем да датираме стенописите от този *ранен* слой на църквата „Св. Георги" в Колуша *най-рано* в края на XI или по-скоро — от първата половина на XII в. През това време Кюстендилската епископия (средновековното име на Кюстендил е Велбъжд) влиза в обсега на Охридската архиепископия[34]. Архиепископ на Охрид от 1090 докъм 1118 г. е известният църковен писател, ученик на Михаил Псел, бивш ритор и дякон на Великата цариградска църква Теофилакт Охридски[35], автор на Пространното житие на св. Климент Охридски, на житието на петнадесетимата Тивериопулски (Струмишки) мъченици и др. Може би това обяснява качеството на стенописите в Колуша, създадени най-вероятно от зографи от Солун, вторият по големина град на империята.

Върху две от страните на южния подкуполен стълп пред олтара, както и върху южното лице на съответния стълп от север, над тази живопис са разкрити изображения от по-късен слой. Това са образите на Йоан Кръстител в цял ръст с отрязаната си глава в лявата ръка, а срещу него на св. Сава, вероятно Сава Сръбски[36], върху североизточния подкуполен стълп. И двамата са изобразени под арки върху трицветен фон, чиято средна част представлява нещо като плетена охрова рогозка. Върху западното лице на югоизточния подкуполен стълп над прерязано изображение от по-ранната живопис има втори образ, в бюст, на Йоан Кръстител със свитък в ръка. Рисунъкът при тези изображения е груб, моделировката — недостатъчно умела, някои от тоновете мътни и нечисти. Живописта тук е изпълнена след падането на страната под османска власт около края на XVI или през XVII в.

Тези предварителни бележки имаха за цел да осведомят читателя за някои необичайни, интересни черти в неотдавна разкритите средновековни стенописи на църквата „Св. Георги" в Колуша. По-цялостно изследване ще бъде възможно едва след пълното разчистване на по-ранната живопис.

[34] Й. Иванов. Български старини из Македония. 2. изд. С., 1931, 547—555.
[35] Пак там, 564—569.
[36] Тъй като св. Сава Освещени се изобразява с монашески дрехи.

МАЛКИ ПРИНОСИ КЪМ ИСТОРИЯТА НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ ЕПОХАТА НА ПРЕХОДА

БОЖИДАР РАЙКОВ

През последните години, минала предълги подготвителни етапи и мъчителни перипетии, отново е на дневен ред задачата по подготвянето на многотомна академична история на българската литература от нейното зараждане до най-ново време. Реализацията на това отговорно начинание означава преди всичко да се обхване и преосмисли от съвременни позиции нейното многовековно и сложно развитие по съвършено нов начин, отърсен от идеологически предубеждения, догматични наслоения и остарели представи. Естествено основното предназначение на този труд е да поднесе един синтез, отразяващ днешното равнище на българската литературноисторическа наука. Наред с това обаче би било неправилно на подобна история да се гледа само като на обобщение, опиращо се на направеното и установеното до сегашния момент; напротив, мисля, че при нейната подготовка следва да бъде извършена и нова конкретно-изследователска работа, която, от една страна, трябва да запълни по-значимите бели полета, а от друга — да отстрани и критично изправи натрупаните грешки, неточности и заблуди.

Горната констатация е валидна за всички епохи на българския литературен развой, но тя с особена сила се отнася до историята на нашата книжнина от периода на Средновековието и прехода, където самият характер на материала, оскъдицата и непълнотата на изворите са естествена предпоставка за наличието на множество неизяснени въпроси, празноти и лакуни, както и за пораждането на значителен брой хипотези и предположения, с неизбежно произтичащите от тях заблуждения и грешки. Като изхождам от тези съображения, с тази кратка статия искам да направя отделни уточнявания и поправки, както и да изнеса някои нови данни за неколцина изтъкнати представители на нашата литература от епохата на прехода. За мен е удоволствие да посветя този скромен принос на юбилейната годишнина на акад. Петър Динеков като израз на признателност към неговите заслуги за изследването на въпросния период, с чието проучване е свързана още от началото неговата дългогодишна и многостранна научна дейност.

1. ЗА РОЖДЕНАТА ГОДИНА НА ЙОСИФ БРАДАТИ

Йосиф Брадати е несъмнено най-крупната фигура в българския литературен живот от 40-те и 50-те години на XVIII в., упражнил значително влияние върху своите съвременници, в това число и над Паисий Хилендарски

и неговата „История“. От активната му преводаческа, съставителска и преписваческа дейност до нас са дошли значителен брой книжовни паметници, включително и негови автографи, но за съжаление биографичните сведения, с които разполагаме, са все още твърде оскъдни. Основните данни за живота му извличаме от приписките, които той оставя по ръкописите си, откъдето научаваме, че неговата дейност протича главно в Рилския манастир и западнобългарските земи (Враца, Самоков и Самоковско, Щипско). Нищо сигурно не се знае и за годината на неговото раждане и смъртта му, което би ни помогнало да определим по-точно хронологическите параметри на неговия жизнен и творчески път. По тази причина всичко писано по този въпрос почива повече или по-малко на общи съображения или косвени данни.

Още първият изследовател на делото на Йосиф Брадати, Димитър Маринов, изрично отбелязва, че „за месторождението и годината на рождението му, както за неговите родители и младини, няма нищо забелязано“, като добавя, че пред него Неофит Рилски смътно си спомнял по манастирско предание, „че отец Йосиф бил родом от село Елена в Търновско“ и принадлежал към известната тамошна фамилия „Брадати“[1]. Към това авторът само прибавя, че заслужилият български книжовник вероятно е живял в Рилския манастир между 1690 и 1750 г.

В по-ново време Донка Петканова и Куйо Куев направиха опит да стеснят времевия отрязък, в който следва да се постави рождението на Йосиф Брадати, позовавайки се на вмъкнат в едно слово негов пасаж, където той описва като пряк свидетел случка, станала в Пловдив през 1703 г. Въз основа на тази дата двамата автори стигат до извода, че дори въпросното събитие да е свързано с ранните години на Йосиф, то и „в такъв случай датата на неговото раждане трябва да се търси между 1685 и 1690 г.“[2]

Последен опит за уточняване на рождената дата на най-големия български дамаскинар от XVIII в. направи преди двадесет и пет години Боньо Ангелов в книгата си „Съвременници на Паисий“. В нея авторът цитира една бележка на Йосиф Брадати, запазена в препис в архива на Г. С. Раковски, която гласи: Знанw да є какw азъ Hwснфъ Брадатінъ посникъ изведохъ отъ греческій языкъ на славенскій сіе писмо ради женскн н бабинн враговщнны... въ лѣто зс҃ѧд (7264), а отъ рождества христова ,а҃ѱns (1756) у Рилскн монастнрѣ. Тога бѣхъ мв҃. годнны. Коментирайки въпросната „важна автобиографична подробност“, Б. Ангелов заключава: „Въз основа на тази бележка излиза, че Йосиф Брадати е роден през 1714 г. (1756—42= 1714). Тази дата е много по-правдоподобна и по-приемлива с оглед на следващите му прояви като неуморен духовник и книжовник сред народа.“[3]

За съжаление трябва да изтъкна, че горните разсъждения и хронологически уточнявания на покойния наш историк почиват на заблуда и тъй като има опасност датата 1714 г. да се приеме като официална и точно установена рождена дата на Йосиф Брадати (вж. напр. Енциклопедия България. Т. 3. И—Л. С., 1982, с. 254), налага се тук тя да бъде коригирана.

И така критичното разглеждане на изнесените от Б. Ангелов данни показва, че приписката, на която той се позовава, е извлечена от Сборника с неделни слова и поучения от 1756—57 г. от сбирката на В. Григорович, съхраняван в Одеската държавна научна библиотека, № 1/154, л. 334 б. Сам

[1] Вж. Д. Маринов. Йеромонах Йосиф Брадати. — СбНУ, 18, 1901, с. 101.
[2] Д. Петканова, К. Куев. Нови вести за дамаскинаря Йосиф Брадати.— Език и литература, 1959, № 4, с. 323.
[3] Б. Ангелов. Съвременници на Паисий. 1. С., 1963, 30—31.

авторът в своята студия (на с. 35) цитира пълния текст на въпросната приписка въз основа на известния каталог на В. Н. Мочулски (Описание рукописей Григоровича. Одесса, 1890, с.114), у когото тя има следния завършек: Въ лето ,з҃ѕ҃ѳ҃д, ѿ рж(д)тва хр(с)това ,а҃ѱ҃нѕ оу Рилскы мона(с)тырь, тогда бѣхъ. Непосредствено преди това в книгата си Б. Ангелов привежда отделно текста на приписката по запазения в архива на Раковски препис, без да обърне внимание, че всъщност се касае за една и съща бележка. Само че в преписа, намиращ се в Архива на Раковски (НБКМ, БИА, архив Г. С. Раковски, I Б. 350/52), който не е от неговата ръка, в края на приписката наистина се чете тога бѣхъ м҃в҃. годины. Възниква въпросът, откъде се е взела тази добавка. Запознаването с оригинала на въпросния одески ръкопис разяснява загадката. Там в края на приписката след думата бѣхъ се чете означението м҃в҃, но то не е нищо друго, освен маркировката на съответната 42-ра кола от ръкописа, а думата годины изобщо липсва. Тя е всъщност грешка на преписвача, направил запазения в архива на Раковски препис, резултат на неправилно осмисляне на споменатото числово обозначение на поредната свезка от ръкописа, което той погрешно приема за възрастта на Йосиф Брадати.

Некритичното използуване на намиращото се в архива на Раковски копие, без сравнение с оригинала на паметника, е подвело и Б. Ангелов да повтори допуснатата грешка и въз основа на това да направи неверния извод, че дамаскинарят Йосиф Брадати е роден през 1714 г. В тази връзка неубедително е и твърдението му, че „тази дата е много по-правдоподобна и по-приемлива". Че това не е така, личи ясно от познатото споменаване на Йосиф в Автобиографията на Партений Павлович, където се казва: „Също така и Йосиф Дългобрадати имаше ученик Пахомий, посечен за вярата от агаряните. Той и сега живее в 1757."[4] Едва ли П. Павлович би се изразил по този начин с оглед възрастта на видния рилски книжовник, ако той тогава е бил само на 43 години.

Така въпросът за рожденатa година на Йосиф Брадати все още не е решен и остава открит до евентуално намиране на сигурно автентично документално свидетелство.

2. ТЕОДОР ВРАЧАНСКИ И ТЕОФАН РИЛСКИ СА ЕДИН И СЪЩ КНИЖОВНИК

Едно от малкото по-цялостни литературноисторически проучвания върху епохата на прехода е споменатата по-горе книга на Боньо Ангелов „Съвременници на Паисий" (I—II, 1963, 1964), в която е събран богат фактически материал, представляващ полезна основа за бъдещи изследвания. Като пионерски труд за този период тя (и за това вече също стана дума) не е лишена от опущения и неточности, които трябва внимателно да бъдат отстранени. Между допуснатите от автора по-сериозни грешки от фактическо естество е и неговото твърдение, че през XVIII в. работят двама отделни български книжовника — Тодор Врачански и Теофан Рилски, на които той съответно е посветил и два отделни очерка в книгата си (т. 2, 1964, 84—116; 117—139). Авторът не е успял да се ориентира успешно в запазения богат изворов материал и неправилно счита поп Теодор от Враца за предходник и учител на Теофан Рилски, докато внимателното и непредубедено проучване

[4] Вж. П. Бояджиев. Партений Павлович. С., 1988, с. 71.

показва, че в действителност се касае за една и съща личност—врачанския свещеник поп Теодор[5] който по-късно се замонашил в Рилския манастир и приел според познатата практика иноческото име Теофан.

Аз не съм първият, който възразява на неправомерното и изкуствено виждане за две личности на Теодор (Теофан). Още през 1972 г. музейният специалист от гр. Враца Васил Харизанов публикува в местния в. „Отечествен глас" (бр. 81) една статия, озаглавена „Тодор Врачански — Теофан Рилски", където се застъпи за тяхната идентичност. В подкрепа на това схващане той изтъкна три аргумента: 1. Приписката в сборника от 1772 г., пазен във Врачанския музей, която гласи: „Поп Теодор от град Враца, потом Теофан монастир Рилски в лето 1772"; 2. Бележката в дамаскина от 1789 (НБКМ, 1062), където се чете „Исписах сию книгу у град Враца, 1789, поп Теодор. ермонах, непотребни"; 3. Пълната еднаквост на почерка на ръкописите, подписани с името поп Теодор и йеромонах Теофан.

Боньо Ангелов не прие тази мотивировка и направи съответни възражения. Приведените от него контрааргументи обаче са крайно незадоволителни и лишени от убедителност. Така например, за да пригоди приписката от 1772 г. в полза на своята теза, той некоректно я допълва, сегментира и тълкува по следния начин: „Поп Тодор от град Враца (писа). После (писа) Теофан (от) манастир Рилски, в лето 1772." Тази манипулация обаче е принципно неправилна, тъй като преднамерено променя съдържанието и смисъла на бележката. Както ясно личи от оригиналния ѝ текст, тя не се отнася до процеса на създаване на книгата, а поднася информация за промяната на името на писта: в нея глаголът „писа" изобщо отсъствува, а темпоралното наречие „потом" означава „след това", „после", „по-късно". Така че като се отстранят интерполираният от Б. Ангелов глагол и изкуственото разделение на текста, смисълът на приписката става съвсем ясен: „Поп Теодор от град Враца, по-късно Теофан. Манастир Рилски, в лето 1772." Съвпадението не само на първите букви (срв. напр. Поп Стойко — Софроний Врачански), но и на първите съставки на имената Ѳеѡдоръ — Ѳеѳанъ, нещо, което Б. Ангелов мълчаливо игнорира, е още едно доказателство за идентичността на рилския инок с врачанския свещеник. Това е и най-ранният познат засега ръкопис, в който поп Теодор Врачански се подписва и с монашеското си име Теофан, поради което и отбелязаната дата 1772 г. се явява terminus ante quem за времето на неговото замонашване.

Все в подкрепа на нашето схващане показателна е и приписката към дамаскина от 1789 г., където писачът се самоназовава „поп Теодор. ермонах. непотребни". За да избегне този неудобен факт, Б. Ангелов набляга на това, че „сам книжовникът се е нарекъл поп Теодор", като принудително се съгласява, че той е бил и йеромонах, но „независимо от съществуването на монах Теофан" (цит. ст., с. 148, 149). Искам обаче да обърна внимание, че в друг случай — сборника от 1782 г. (ЦИАМ, № 179) — книжовникът се подписва „аз от Враца поп Теофан", което авторът премълчава. Повече от ясно е, че след замонашването си известният врачански книжовник си служи и с личното, и с монашеското си име, като ги съчетава ту със свещеническата, ту с иноческата си титла, или пък привежда и двете, докато в ръкописа от 1772 г. по подобен начин съобщава паралелно двете си имена.

Що се отнася до пълното почерково и въобще палеографско-кодикологическо единство на ръкописите, подписани с името Теодор и Теофан, то в книгата си „Съвременници на Паисий" (т. 2, 1964, с. 117) Б. Ангелов под-

[5] Вж. Б. Ангелов. Книжовникът Тодор Врачански не е Теофан Рилски. —В: Старобългарско книжовно наследство. 1. С., 1983, 146—150.

чертава: „Но най-много в книжовната им дейност изненадва фактът, че имат почти еднакъв почерк (разр. а. — Б. А.) — дотолкова еднакъв, че човек трудно може да различи техни ръкописи; най-сигурен белег за авторство на ръкописите са оставените от поп Тодор или от Теофан приписки към книгите. Начертанието на буквите, разграничаването на отделните глави, написването на заглавията, орнаментите, подвързията, формат и пр. са все много близки." Аз нямам какво да добавя към тази съвсем вярна и напълно естествена констатация, тъй като се касае за ръкописи, излезли изпод ръката на един и същ книжовник. Едва по-късно, когато възникна въпросът за идентичността на Теодор — Теофан, за да защити своята теза, Б. Ангелов се опита да потърси все пак някакви уж индивидуални графични различия, но като такива посочи само това, че „поп Тодор пише по-сгъстено, с по-ситни букви, с по-малък интервал между думите и редовете; у Теофан писмото е по-едро, по-рехаво" (Б. Ангелов. Книжовникът Тодор Врачански не е Теофан Рилски, 149—150). И тази несъществена разлика обаче съвсем лесно се обяснява от факта, че с напредването на възрастта зрението на книжовника отслабнало и той бил принуден да сложи очила, за което се оплаква в една приписка към своя „Маргарит" от 1775 г. (НМРМ, 3/9): „Прежде пишех без очила, беше лесно, а сега не могу, но със очила писую и много мне труд." Тази подробност обяснява убедително малко по-едрия шрифт, с който са изписани ръкописите, създадени в по-късния период от дейността на заслужилия дамаскинар, особено след като се замонашва под името Теофан.

Едва ли се нуждае от оборване възражението на покойния наш изследовател, че ако се обедини запазеното ръкописно наследство на Теодор — Теофан, „получава се огромна книжовна продукция" (цит. съч., с. 149). В това отношение историята на старата българска литература предлага многобройни примери на удивителна продуктивност — резултат на другогвременни разбирания за духовен и нравствен дълг и професионални способности. А що се отнася до разглежданата епоха, достатъчно е тук да посочим името на бележития съвременник на Теодор (Теофан) — епископ Софроний Врачански и неговите многобройни и обемисти ръкописни и печатни трудове.

Окончателното установяване на идентичността на поп Теодор Врачански и йеромонах Теофан Рилски дава възможност не само да се отстрани една заблуда, но и да се види в нова и много по-пълна светлина образът на един от най-заслужилите български книжовници от втората половина на XVIII в. Наред с това е уместно да бъде възстановена и точната форма на името му — Теодор, вместо Тодор, защото той във всичките си ръкописи се подписва само по този начин, а така го назовават и неговите съвременници.

3. КОГА И КЪДЕ Е ПОЧИНАЛ БЪЛГАРСКИЯТ ИСТОРИОГРАФ ЙЕРОСХИМОНАХ СПИРИДОН

Йеросхимонах Спиридон, авторът на известната „История во кратце о болгарском народе славенском" (1792), е без съмнение една от най-интересните личности в българската книжнина от епохата на прехода. За съжаление достоверните данни, с които разполагаме за неговия жизнен път и дейност са все още твърде оскъдни. Доста бедна е и съществуващата за него научна литература. По-обстойно с живота и делото на българския историограф досега се е занимал Васил Златарски в обширния си и съдържателен пред-

говор към подготвеното от него издание на Спиридоновата история[6]. И до днес обаче редица моменти от биографията на йеросхимонах Спиридон се свеждат до легендарни свидетелства и хипотези, поради което всички нови документални находки за него са от безспорен научен интерес.

От единствения познат засега препис на Спиридоновата история се знае, че нейният автор е роден в Габрово. Въз основа на най-общи логически и хронологически съображения В. Златарски предполага, че Спиридон е бил най-напред светогорски монах, измежду преките ученици на видния украински книжовник от тази епоха Паисий Величковски, който през 1763 г. заедно със своя духовен наставник напущат Атон и се установяват в румънските земи. Там след дълги митарства най-накрая Величковски прави молдавския манастир Нямц, близо до Яш, център на своята знаменита филологико-аскетическа школа. В същия манастир през 1792 г. и йеросхимонах Спиридон завършва известното си историческо съчинение. След смъртта на Паисий Величковски (1794), когато учениците и последователите му се разпръсват, Спиридон се завръща в България и се установява в Рилския манастир. За последните години на Спиридон доскоро не се знаеше нищо положително. Въз основа на несигурни легендарни сведения Златарски предполагаше, че той се удавил в 1815 г. на Света гора[7].

Едва преди няколко години при подреждането и проучването на гръцката книжовна сбирка на риломанастирската библиотека бе открита ценна историческа бележка, свидетелствуваща за смъртта на видния български историограф и книжовник в скита Черней на Рилския манастир на 10 септември 1824 г. Приписката е поместена в гръцки музикален сборник от края на XVIII в. с невмена (Хрисантова) нотация със сигнатура Р 6/7 (Г 1552; стар инв. № 5623). Бележката е изписана на предния форзац на книгата (recto) с дребен полуустав и има следното съдържание:

„В' лѣтw 1882: апрнлїн 29 свєтающу суботу во єдино на десятїн часъ: представн ся мате(р) моя Iwва пре(з)вн: Эєw мона (sic!) в' суботу по преполовенїн в' селw Габровw бгъ да упокон(т) дущу ея с' праведнимн.

В' лѣто: 1824 септе(м) 10 представн ся отъ мой по плотн Спирндо(н) єросхнмона(х) бгъ да упоконтъ єгw с' праведеннмн представн ся в скнте Чернелско(м)ъ в' Рнлско(м) монастнрѣ. (Прил. 1).

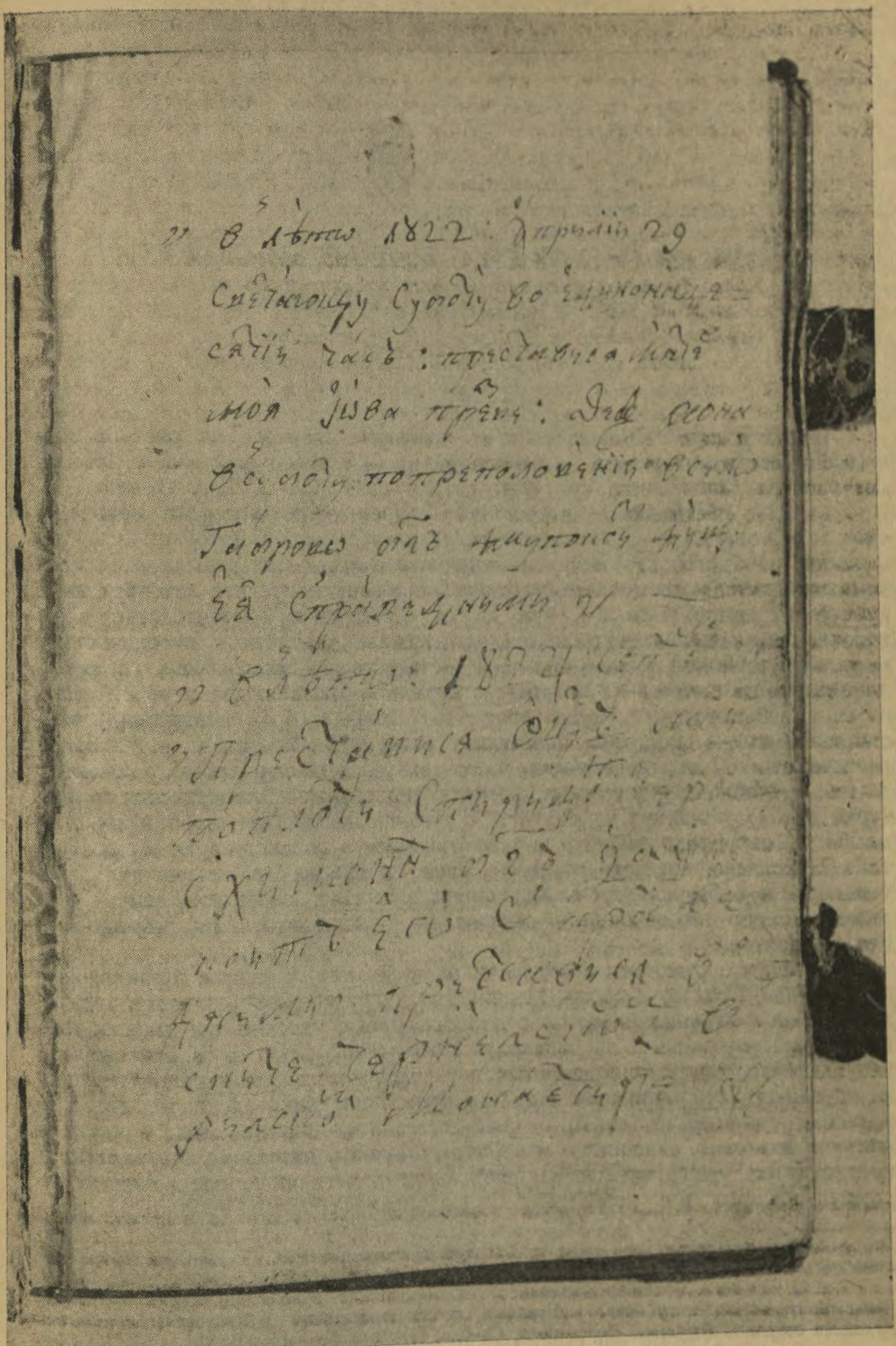
Както личи от съдържанието, приписката е писана от сина на Спиридон. Споменаването в началото на бележката за смъртта на неговата майка Йова презвитера в Габрово е още едно доказателство, че приписката действително се отнася до българския историограф йеросхимонах Спиридон, за който и от други източници се знае, че като схимник е живял и работил в скита Черней, разположен на около два часа път от Рилския манастир, днес в развалини. Свидетелството напълно се съгласува с всички други досега известни сигурни факти за последните години от живота му.

Чрез новооткрития документ се запълва една съществена празнина в биографията на създателя на „История во кратце о болгарском народе славенском".

---

[6] В. Златарски. История во кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и списася в лето 1792 Спиридоном иеросхимонахом. С., 1990, I—LV.

[7] Пак там, с. VIII.



Приписката за смъртта на йеросхимонах Спиридон

КИРИЛСКИ РЪКОПИСИ С БЪЛГАРСКИ СЮЖЕТИ В ПОЛСКИ КНИГОХРАНИЛИЩА

ЕЛЕНА ТОМОВА

Литературната съдба на един от основните жанрове на средновековната българска литература — агиографията — е тясно свързана с проблематиката на славянските културни връзки през XV—XVII в. С оглед на това напълно обоснован е интересът на съвременната българска медиевистика, и по-специално на археографите и литературните историци към рецепцията на българската житийна книжнина в писмената традиция на молдо-влахийските, южноруските, украинските и западноруските литературни и културни средища. Важно е тук да се отбележи и обстоятелството, че посочените книжовни центрове са поддържали контакти с католическите манастири в Полша, между тях се е осъществявал книгообмен, за който днес съдим по състава на богатите с кирилски ръкописи фондове на редица полски библиотеки. „Полша притежава немалък брой славянски кирилски ръкописи — отбелязва съветският историк А. И. Рогов. — Макар че непосредствено на територията на самата Полша кирилската писменост да не е била разпространена, тесните териториални, политически и културни взаимоотношения на страната с източнославянските народи са спомагали за съсредоточаването на тези ръкописи в полските хранилища. При това естествено повечето ръкописи, както и следва да се очаква, са от украински и белоруски произход, понеже в течение на четири века и Украйна, и Белорусия са били в състава на полско-литовската държава — Реч Посполита."[1]

Кирилските ръкописи в сбирките, запазени във Варшава, Краков, Люблин, Санок, Познан, Вроцлав, Перемишъл и другаде, вече няколко десетилетия привличат вниманието на български, руски, украински и полски специалисти. Проучванията на кодексите с кирилско писмо са в основни линии следните: описи на ръкописите и тяхната класификация, характеристика на най-ценните славянски кирилски паметници, езиковедски и литературоведски анализи на някои от най-известните произведения, създадени както в България, така също и в Русия, Украйна, Молдавия, Хърватия или преписани на територията на Полша[2]. Сред паметниците, предизвикали заслужен интерес, ще отбележим Супрасълския сборник от XI в., Постен

[1] А. И. Рогов. Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши. — Studia Zródłoznawcze, 14, 1969, p. 153.

[2] Я. Н. Щапов. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. 1. Рукописи собраний Варшавы и Кракова (№ 1—93); 2. Рукописи собраний Люблина, Перемышля, Санока, Познани, Курника и Вроцлава (№ 94—240).

триод от вт. пол. на XIII в., Лаврашевско евангелие от края на XIII — началото на XIV в., Сборник с поучения на Ефрем Сирин от края на XIII — началото на XIV в., два фрагмента от евангелие-апракос от XIV в., Миней със служба на Симеон Сръбски от XIV в., Хомилия на Ефрем Сирин от 1458 г., Златоструй с 46 слова и с предисловие на цар Симеон от 1460 — 1470 г., Тълковна палея от края на XV — началото на XVI в. (по редица белези този паметник следва да се нарича „Варшавски хронограф")[8] и още много други важни и ценни кирилски ръкописи.

Археографската работа с кирилските ръкописи в Полша продължава и днес. По всяка вероятност в скоро време ще приключи съставянето на цялостен каталог на тези кодекси, който ще обхване възможно всички намиращи се в страната ръкописи. Пред специалистите стоят все още нерешени въпроси не само около литературната история на отделните произведения, но и относно характера на взаимоотношенията между средновековните славянски литератури. Част от проблемите се свързват и с особеностите в развитието на славянския Пролог като литературен корпус, съдържащ творби за много славянски политически, държавни и културни дейци и представители на християнската църква. Не на последно място са и въпросите за пътищата на проникването на кирилските ръкописи в латиноезична славянска страна.

Обект на предлаганата статия са произведенията, отразили култа на Константин-Кирил Философ, Методий, Петка Търновска, Иларион Мъгленски, Иван Рилски и Георги Нови Софийски в славянската средновековна писменост и съхранени в кирилски ръкописи от полските книгохранилища. По време на научните си командировки във Варшава и Краков имах възможност да работя в три особено значителни архивни фонда: Националната библиотека (Варшава), Ягелонската библиотека и библиотеката на Чарторицки (Краков).

Интересуващите ни кирилски ръкописи от Варшавската национална библиотека се съхраняват в нейните два основни архивни фонда: Библиотеката на Ординацията на Замойски (BOZ) и сбирката на текущите постъпления (Akcesja), към която принадлежат и ръкописите от уникалния фонд на Перемишълския униатски капитул. В Краковската библиотека при Музея на Чарторицки, където се съхраняват 38 кирилски ръкописа, част от колекцията е била собственост на самите Чарторицки, а втората половина е постъпила от хранилището на Националния музей в Краков.

Съчиненията, написани от старобългарски книжовници или посветени на български светци, влизат в състава на няколко вида сборници: минеи, пролози, устави, святци и дамаскини. Посочените кодекси се вместват в хронологическите граници главно на XVI и XVII в. Само два от ръкописите са датирани в началото на XVIII в. По отношение на жанровите особености на

М., 1976; А. И. Рогов. Цит. съч., 153—167; W. Wisłocki. Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego. 1. Kraków, 1877—1881; Catalogus codicum manuscriptorum Musei principum Czartoryski Crocoviensis. 1 (№ 1—917). Scripsit dr J. Korzenowski. Cracowiae, 1887—1893; 2 (№ 918—1681). Scripsit dr St. Kutrzeba. Cracowiae, 1908—1913; W. Budziszewska. Rękopisy południowosłowiańskie w zbiorach specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie. — Rocznik Slawistyczny, 30, 1969, 45—52; Katalog rękopisów cyrylickich. Opracował Jan Bałyk. Warszawa [ръкопис без година], 1—2; N. N. Rozov. Malovidomi dzerela z istorii ukrains'koj movi. — In: Pitannja istorii ukraïns'koj movi. Kiiv, 1970, 176—186; Рукописи Греко-Католицької Перемиської Капітули. — В: Богословія. Рим, 1973, 193—213; 1974, 237—243; A. Fenczak. Zabytki pisma cyrylickiego w dawnych i wspołczesnych południowo-wschodniej Polski. — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, 43—55.

[8] Е. Томова. Варшавски хронограф с преводи на Григорий Презвитер. — Литературна мисъл, 1990, № 3, 137—140.

творбите следва да посочим, че това са проложни жития (тук включвам и тези, които са поместени в минеите след шестата песен на канона), кратки жития, срещащи се най-често в святците, проложен разказ за пренасяне на мощите на светеца, синаксарни данни. Тук ще представим накратко и в хронологичен ред изучаваните ръкописи:

1. Миней за септември — ноември от 1571 г. (Акс. 2622). 413 л., хартия 31,5×21 см, 30 реда, полууставно писмо. Украса няма, киноварни заглавия. Липсва началото. Текстът започва от 12. IX. (с част от службата на Мамант Римлянин).

л. 196а — л. 206б. Служба на Петка Търновска. Нач.: Нвны(м) чнно(м) съ лнков'нницю крѣпкоуж вѣрны(м) застоупнницю. След шестата песен на канона е включено проложното житие на Петка (на л. 202б—204а).

л. 252а—259б. Канон за Димитър Солунски отъ Георги Скилица. Дрѫгїн канѡ(н) стмоу дѵмнтрїѫ велнкомѫ(ч)ннкѫ твореніе Геѡргїа. Нач.: Мѵра бл҃говон'на н҃ ч(с)тна дѵмнтрїе ѡ(т) врѣзен'нѫн нсточнн(к) стр(с)тен мо(нх) сквръноуѡмын. Канонът е включен в Службата за светеца.

По отношение на правописа минеят съдържа особеностите на молдавските ръкописи. При еровите гласни ъ се среща главно в средисловието, а ь — в краесловието, с малки изключения. Двуюсов: двете носовки се пишат съобразно молдавските правописни норми. След ж, ш, ч преобладава ѫ, също и на мястото на ъ; ѧ — след ч, л, рядко се наблюдава замяната на ь с ѧ. Често се употребява ѡ във всички позиции, а широко ѻ предимно в началото на думите. Среща се епентетично л (землѧ, корабльнникоу). В повечето случаи ы, н, ѣ и е са на етимологичните си места.

Приписката на л. 148а—153а е на дарителя на ръкописа и има значение за определяне на времето на неговото написване. Според нейното съдържание минеят е купен на 5 юни 1571 г. в района на град Радом от Васко Качмар и неговата съпруга Параскева, които я подаряват на църквата „Успение Богородично".

Ръкописът е бил притежание на Пшемисълската библиотека и е бил зарегистриран под № 215. По състав и езикови черти той е сходен с характерните за молдо-влахийската книжовна традиция минеи със стишни пролози, каквито са например кодексите от сбирката на М. Погодин (№ 493, 500, 501, 505, 506 и други)[4].

(Katalog cyrylickich rękopisów. Opracował J. Bałyk, p. 150).

2. Миней за септември—октомври от XVI в. (Мин. 309; МНК 309 по описа на Я. Щапов), 523 л., хартия, 1⁰, полуустав. Без украса.

л. 173а—175б. Проложно житие на Петка Търновска след шестата песен на канона в нейната служба.

За ръкописа са характерни типичните за молдавските ръкописи правописни норми. Спазена е тенденцията ъ да е еров звук, а ь еров знак. При употребата на носовките са спазени следните правила: при двете носови гласни една след друга се пише -ѫѧ сѫщѫѧ, тѫѧ и др., след л и ч — ѧ, след ш и ц — ѫ. Аористното окончание на 3 л. мн. ч. е -ше (-ша). ы и н, ѣ и е са на етимологичните си места. Среща се и типичната замя-

[4] Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981, 122—126, 131—141.

на на ь с ѧ. Йотацията е слаба. Епентетично ѧ е запазено. Има случаи ѣ да се заменя с ѣ — след л, н, с.

Приписката е на украински език: отбелязано е, че през 1709 г. Йоан, свещеник от църквата „Покров на света Богородица“ в Биково кръстил Тимофей, сина на местния свещеник, в Залуската църква.

(Я. Н. Щапов. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги. . ., 1, 102—103).

3. Миней за септември — януари с проложни жития от втората половина на XVI в. (Мин. 310) от библиотеката на Чарторицки. 767 л., 1°, 26 реда, полуустав, южноруска редакция. Без начало и край. Украса липсва.

л. 191 — л. 213. Служба на Петка Търновска. Нач.: Нбсны(м) чнно(м) съ ѧнковѣнцѫ.

л. 205а—208б. Проложно житие на Петка след шестата песен на канона.

Правописните особености на този паметник съвпадат с тези на отбелязаните по-горе минеи.

(Я. Н. Щапов. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги. . ., 1, 103—104).

4. Миней за септември — декември с проложни жития от втората половина на XVI в. (Мин. 318). Пази се в ръкописната сбирка на библиотеката на Чарторицки. 472 л., хартия, 1°, 29 реда, едро полууставно писмо, два почерка. Без украса.

л. 159а—181а. Служба на Петка Търновска. Нач.: Нб(с)ным чнно(м) съ ѧнковѣнцѫ.

л. 173а—176а. Проложно житие на Петка след шестата песен на канона.

Езиковите черти на минейния сборник се покриват до голяма степен с изброените дотук ръкописи, което потвърждава принадлежността им към молдо-влахийската ръкописна традиция със следи от търновски правопис.

(Я. Н. Щапов. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги. . ., 1, 109—110).

5. Миней за септември — януари с проложни жития от XVII в. (Акс. 2791). Запазен е в сбирката за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава. 267 л., хартия, 1°, 27,5×19, 30 реда, няколко почерка, полуустав. Ръкописът свършва на 1. I. с памет на Василий Велики и началото на Ѡбрѣзанїе Гѫ бѫ спа нашего ӯс Ха. Началото също липсва. Сборникът е разпокъсан, без корици, с проядени листове, с петна от влага. Има много късни рисунки на човешки фигури, проба на перото и надписи на полски език.

л. 158 — л. 167. Служба на Петка Търновска, в която е включено проложно житие за нея след шестата песен на канона. Житието е на л. 164—165а.

На л. 2 четем следната приписка: „На 2 септември, в деня на светия мъченик Мамант, 1727 г. изгоряха седем колиби в Янковци.“ Друга приписка на л. 232 гласи: „През 1525 година, месец декември, в неделята на светите отци, се изви страшна снежна буря, пет дни преди Рождество Христово.“

Езикови белези и правописни норми — като при предишните минеи.

(Я. Н. Щапов. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги . . ., 1, с. 36).

6. Пролог за септември — февруари (19. IX. — 12. II.) от XVI в. (Акс. 2506) от Сбирката за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава. 145 л., хартия, 1°, 30×19,5, полууставно писмо. Без начало и край. На л. 118 — заставка. Руска редакция.

Жития на славянски светци няма. Преобладават слова на Йоан Златоуст и поучения на Климент Охридски.

л. 17а — л. 18а (под 24. XII.). Поучение за Предпразненство на Рождество Христово. Нач.: Да е̑стѐ вѣ́дущѐ бра́тїе, и̑ако въ сі̑й дн̑ь є(с) по́сть пре(д) пра(з)дни́комь Хв̑ы(м).

л. 44а — л. 45а (под 5. I.). Поучение за Предкръщение. Нач.: Да есте вѣ́дуще бра́тїе и̑ако дн̑ь є(с) по(с)т пре(д)кр҃щенїю̆ водѣ̀.

л. 45а — л. 46а (под 6. I.). Поучение за Кръщение. Нач.: Пр(с)но подо́бно є(с) бра́тїѐ подви(г) до́бръ съ вѣ́рою и̑̀ любовїю̆.

л. 121а — л. 122а (под 2. II.). Поучение за Сретение Господне. Нач.: Дн(с)ь бра́тїѐ зако́нода́вецъ зако(н) съверъ́ша́.

Приписките в пролога се отнасят по местонахождението на ръкописа в началото на нашия век, както и до неговия притежател. На л. 1 с късен почерк: „Част от Пролог от XVI в., от 19 декември до 12 февруари, 145 листа. Рък. I. А. 11, От Угерчанската църква. Дек: Ляски. 1903 г.“ Втората приписка е на л. 3а: „Сия книга князя Яна Волынского.“ В ръкописа има печат от Перемишъл: Бібліотека гр. кат. капітули в Перемишлі. Ч. 267. (Katałog cyrilickich rękopisów. Opracował J. Bałyk, p. 34).

7. Пролог за септември —февруари от XVI в. (Акс. 2706) от Сбирката за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава. 409 л., хартия, 1°, 31 реда, полуустав, няколко почерка. Украса няма.

л. 138а — л. 139а. Проложното житие на Петка Търновска (под 14. X.).

л. 379а — л. 379б. Проложно житие на Константин-Кирил Философ (под 14. II.).

л. 379а — л. 383б. Слово от житието на свети Кирил, архиепископ и учител на славяните (под 14. II.).

От приписката на л. 12б става ясно, че прологът е принадлежал на Беличката църква, носеща името на Петка Търновска.

Съдържа характерните за молдовските ръкописи езикови особености. Според номера, отпечатан на форзаца, прологът е бил в библиотеката на Перемишъл.

8. Стишен пролог за март — август от 1611 г. (Акс. 2493) от Сбирката за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава. 826 л., хартия, 1°, 31,5×19 см, 30 реда. Украса — на л. 313 заставка в растителен стил. Руска редакция. Среден полуустав.

л. 358б — л. 359а (под 11 май). Проложно житие на Методий, епископ Моравски. Без проложни стихове.

л. 387 — л. 389 (под 21. V.). Проложно житие на Константин и Елена. В началото на текста има следните стихове: „Съ ѡ҃бѣ́цно и̑ма́хоу зе́мнаго ц҃р(с)тва̀ въ не(м), и̑мѣю(т) ѡ҃бщі̑й вѣ́нецъ нб(с)ный.“

На л. 2 — л. 23 е поместена приписка, съгласно която книгата е купена за църквата „Успение на апостол Йоан“ в село Добрян.

На форзаца има характерния печат: Bibl. gr. kat. Kap. w Przemyślu, No 268.

Фотокопие на текста на Методиевото житие се съхранява в Архива на БАН в София (сбирка 5 П)[5].

9. Стишен пролог за март — август от 1632 г. (Акс. 2669) от Сбирсата за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава. 376 л., 1⁰, 31×21 см, 29 реда средно полууставно писмо, няколко почерка. Особеностите на редакцията на житието е отбелязала Св. Николова[6].

Прологът съдържа редица памети на славянски светци, сред които: пренасяне на мощите на Вячеслав Чешки (л. 5б — л. 6а); пренасяне на мощите на Борис и Глеб, под 31. III. (л. 23); житие на Теодосий Печерски (под 2. V.), на л. 138б — л. 140б; успение на княгиня Олга (под 12. VII.), на л. 255б — л. 256а; успение на княз Владимир (под 15. VII.) на л. 267а — л. 268б; памет и чудеса на Борис и Глеб (под 25. VII.), на л. 291а — л. 292а, л. 293а — л. 295а. В състава на паметника също са включени поучения на Климент Охридски (Поучение за предпразненство на Преображение господне (под 5. VIII.), на л. 325а — л. 326а; Поучение за предпразненство на Успение Богородично (под 14. VIII.), на л. 333б — л. 334а.

Проложното житие на Методий е написано на л. 157а—б и е поместено под 14 май.

В Архива на БАН, в посочената по-горе сбирка се намира фотокопие на Проложното житие на Методий (принадлежащо на Й. Иванов и с № 3168).

В ръкописа се срещат многобройни записки на полски език (на л. 210, 218, 227, 232 и др.). Ще обърнем внимание и на приписката, свидетелстваща за името на преписвача: „Написа се тая книга, наречена пролог, от божия раб Макарий през 1636 до Терновец . . . на светия и славен пророк Илия“ (на л. 4—9). Много интересна е и приписката за притежателя на ръкописа — отец Павел Сведжалски, презвитер в Лодино, получил пролога след смъртта на отец Йоан Сведенски, презвитер . . . от Терновец . . . през 1703 г., на 6 март.

Под текста на приписката четем: Paweł Swidzijski, Prezbiter Lodz.

Както в Акс. 2493, и в този ръкопис е сложен печат от Перемишъл: Бібліотека греко-католицкоі капитули в Перемишлі № 270.

10. Святци от 1614 г. (Ms. Slav. q. 5). Ръкописът се пази в Ръкописния отдел на Ягелонската библиотека, в Берлинската сбирка. 4⁰, скоропис, руска редакция.

л. 49—50. Упоменание за Петка Търновска (под 14. X.) с кратко указание за родното ѝ място, произхода и пренасянето на мощите ѝ в Терпезонт (Търново) през 1193 г.

л. 50. Упоменание за Константин Философ (под същата дата), в което се отбелязва името на Владимир Мономах и преводът на Учителното евангелие (1343 г.).

л. 51. Памет за Иван Рилски (под 19. X.), в която за него се съобщава като за нов чудотворец и са посочени датите: 1163 г. — на успението, и 1195 г. — на пренасянето на мощите му от Средец в Търново.

л. 53 — л. 55. Памет за Иларион Мъгленски (под 21. X.) с кратки данни за пренасянето на мощите му от Мъглен в Търново през 1193 г. и с разказа за арменския влъхва Сергий и неговото учение.

л. 123б — л. 125а. Проложно житие на Кирил Философ (руско) с на-

---

[5] Св. Николова. К истории текста проложного жития Мефодия. — In: Symposium Methodianum. 17—24 April 1985. Regensburg, 1988, p. 476.

[6] Св. Николова. К истории текста проложного жития Мефодия, с. 476, 480; Б. Ст. Ангелов. Славянски извори за Кирил и Методий. — Известия на Държавната библиотека „В Коларов“ за 1956 г. С., 1958, № 17, с. 190.

чало: Кнѧлъ бѣ ѻ́домъ гра́да Селѧня ѡ(т)ца хр(с)тнана і́мѧнемъ Лва...

л. 190а. Упоминание за Георги Нови Софийски (под 26. V.) с отбелязване на неговите мъчения от турския владетел Селим в Средец през 1515 г.

По съдържание и състав, както и по време на създаване (XVII в.) ръкописът от Берлинската сбирка е сходен със святците и месецословите от Погодиновата сбирка (№ 320, 325, 637 и 675)[7].

11. Устав от XVII в. (Акс. 2587) от Сбирката за текущи постъпления в Националната библиотека във Варшава.

л. 82. Упоминание за Петка Търновска: Н прп(д)бныа мтре нашеа Параскев'гїн.

12. Служебен миней за септември — януари от XVII в. (Акс. 2855).

л. 83 — л. 92. Служба на Петка Търновска (без проложно житие). Нач.: Нв(с)ны(м) чнно(м) съланковнницѫ...

13. Служебен миней от XVII в. (Акс. 2812) от Националната библиотека във Варшава.

л. 271 — л. 285. Служба на Петка Търновска (без проложно житие). Нач.: Нв(с)ны(м) чнно(м) радоваѥ(т): Нв(с)ны(м) чнно(м) съланко(в)нница...

14. Сборник от 1700 г. (Акс. 2518) от Националната библиотека във Варшава. 35×22,5 см. Руска редакция.

л. 2. Упоменание за Петка Търновска (под 14. X.).

л. 2б. Упоменание за Иван Рилски (под 19. X.).

На л. 1а има приписка: „Писано в Уневския манастир около 1700 г."

Представените по-горе ръкописи, разбира се, са само част от кирилските кодекси, свързани със старобългарската книжовна традиция. През последните години се водят систематични археографски проучвания в полските архиви, които ще доведат до пълен и точен каталог на запазените в Полша кирилски ръкописи. От своя страна това обстоятелство ще допринесе за изясняването на проблеми, свързани с необходимостта от изчерпателно привличане на преписите за текстологически анализ, най-важните моменти от историята на определен текст (неговите редакции, място на възникване, принадлежността му към литературен център и школа, взаимоотношенията му с останалите преписи и с протографа и т. н).

Въз основа на най-общи наблюдения върху текстовете на изучаваните от нас съчинения, поместени в сборници от различен характер и предназначение, могат да се оформят някои предварителни изводи.

Славянските първоучители са представени с кратки упоменания, проложни жития, а Кирил Философ и със съчинението „Слово от житието на свети Кирил, архиепископ и учител славянски", създадено на базата на пространните житийни редакции. Широко известното Проложно житие на Кирил Философ в Акс. 2706 е свързано с южноруската писмена традиция както по отношение на правописа (употребата на еровете — съвра, въставъ, сѣверскѣю, на носовките — вѫдеть, нѫ, бѫ, погѫбнтн), така и на промените в текстовете. При съпоставка с едни от най-ранните преписи, сред които са Прилуцкият пролог от XIV в.[8] и Син. 248 (ГИМ, Москва)[9], се констатира,

[7] Кл. Иванова. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи, с. 430, 431, 440, 443.

[8] К. Куев. Проложните жития за Кирил и Методий в ленинградските хранилища. – Старобългаристика, 9, 1985, 1, 21—23.

[9] Жития Кирилла и Мефодия. М., 1986, 252—255.

че Проложното житие на Кирил от Варшавската национална библиотека притежава сходни черти и с двата посочени пролога, но в същото време има разлики, специфични само за този препис (напр. мл(л)хитов, прьскїа, посрамн и т. н.). Своеобразно е и Проложното житие на Кирил, което се среща в руските месецослови и святци от XVI и XVII в. Нашият препис от Берлинската сбирка отразява характерните за тази редакция промени: съставена е на основата на Пространните жития, с добавки и от проложните, като включва също сведения от руските хронографи и родослови. В новата редакция са пропуснати съществени събития от дейността на Кирил, като сарацинската и хазарската мисия, пребиваването му в Рим и др.

По отношение на Проложното житие на Методий може да се каже, че текстът в Стишен пролог от 1611 (Акс. 2493) отразява връзката му с централните руски скриптории, докато прологът от 1636 г. насочва към книжовни центрове в южните и югозападните руски области. До тази констатация стига и Св. Николова в изследването си, посветено на историята на текста на Проложното житие на Методий[10].

От съдържанието на ръкописите се вижда, че най-голямо разпространение в манастирските и културните центрове в Полша получават житията, на Петка Търновска. Твърде широка е и популярността на нейната служба влизаща в състава на голям брой служебни минеи. Част от текстовете за Петка Търновска определено могат да бъдат свързани с южните и югозападните скриптории на Русия (Мин. 309, Мин. 310, Мин. 318 и Акс. 2622). При сверяване на Проложното житие на светицата с текста в Троицкия пролог от 1429 г. (ГБЛ, Троицко-Сергиева лавра, № 717), както и с текста на житието, публикувано от Е. Калужняцки[11], се очертават разлики, свидетелствуващи за нови моменти в литературната история на житието.

Култовете на Иван Рилски и на Иларион Мъгленски са слабо застъпени. Техните памети са отбелязани със синаксарни данни и кратки текстове. Внимание заслужава разказът за прението на Иларион Мъгленски с арменския еретик Сергий, включен в руските святци от XVI и XVII в.

Предстоящата археографска работа с кирилските ръкописи, запазени в архивите на полските хранилища, и най-вече с паметниците от сбирката на Перемишълския униатски капитул е необходима както за откриването на нови преписи на съчинения, свързани с литературата на Българското средновековие, така също и за изграждането на едно ново виждане на специфичните моменти в развоя на книжовните взаимоотношения между славянските страни, между православната и католическата култура в ранния[12] и в по-късния период на тяхното съществуване.

---

[10] Св. Николова. Цит. съч., 479—482.

[11] E. Kałużniacki. Zur älteren Paraskevalitteratur der Griechen, Slaven und Rumänen. Wien, 1901, 52—54.

[12] A. Naumow. Najstarsze rękopisy cyrylickie w dzisiejszych bibliotekach polskich. — In: Zeszyty naukowe Wydzialu humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. 3. Slawistyka. 1982, 183—189.

ГРЪЦКИТЕ РЪКОПИСИ В РИЛСКИЯ МАНАСТИР

СЛАВИЯ БЪРЛИЕВА

Ръкописната сбирка на Рилския манастир винаги е привличала вниманието на изследователите. Докато обаче славянските ръкописи са подложени на задълбочено проучване и вече е издаден първият том на техния научен опис[1], гръцките са останали почти без внимание. Наистина значението им като ръкописни паметници е несравнимо с това на славянските ръкописи, но стойността им като свидетелства за културата на Българското възраждане не ни позволява да ги подценяваме. Това изложение е опит да се замени непълното и вече много остаряло описание на Е. Спространов[2] от 1920 г. с нов опис, отговарящ на изискванията на съвременната палеография. Това е необходимо както с оглед на създаването на своден каталог на гръцките ръкописи в България, така и от гледна точка на историята на Рилския манастир. Макар и малобройни, гръцките ръкописи в манастира са една органична сбирка, създадена по естествен път в определен момент от историята на това книжовно средище. Тя го показва като център, в който се пресичат най-силните културни влияния на Балканите през XVIII и XIX в. През тази епоха византийският културен модел, загубил своята перспективност след турското нашествие, отново започва да доминира — този път като наследник и на византийската цивилизация, и на културата на древна Елада, заложена в основите на Европейския ренесанс. Неговото влияние откриваме в гръцките ръкописи от Рилския манастир, донесено там преди всичко от книжовниците от кръга на големия български просветител Неофит Рилски.

Когато Спространов съставя своя опис, той отбелязва седем гръцки ръкописни книги и една колекция от писма — гръцката кореспонденция на Неофит Рилски. Те са представени съвсем лаконично, в повечето случаи дори без заглавието на гръцки език. Описани са една ерминия, един номоканон от XVIII в., откъси от съчиненията на Омир, Платон и др., литургия на св. Яков от XIX в., стойхия от XIX в. и една гръцка граматика, също от XIX в. И днес сбирката съответствува на неговия опис — седемте ръкописа са налице, липсва само кореспонденцията на отец Неофит[3]. В ново-

[1] Б. Райков, Хр. Кодов, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир Т. 1. С., 1986.

[2] Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, с. 121 и 123—124.

[3] Част от тази кореспонденция се пази в БИА, във фондовете „Неофит Рилски" и „Рилски манастир", друга част според главния пазител на музея „Рилски манастир" е взета преди 10 години от Главно управление на архивите и все още не е върната в манастира. За гръцката кореспонденция на Неофит Рилски пише подробно Ив. Шишманов. Нови студии из областта на българското възраждане. — Сб. БАН, 21, 1926, 149—367; вж. също Ив. Снегаров. Гръцки документи на Рилския Манастир. — Год. на Духовната академия, т. 17, 3, 1964—1965, 89—124, т. 18, 2, 1967—1968, 54—106.

то описание би трябвало освен гореизброените ръкописи с номера 4/18, 4/19, 4/26, 4/27, 4/38, 4/40 и 4/36 да бъде включен и ръкопис 4/39 — гръцко-български речник от XIX в.

В представения опис на гръцките ръкописи в Рилския манастир е направен опит вложените в него данни да съответствуват, доколкото е възможно, на схемата, приложена в новия опис на славянските ръкописи от Рилския манастир.

1. (4/27)

Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΑΚΟΒΟΥ

Литургия на св. Яков от последната четвърт на XVIII в.

42 листа хартия; 18×26. Размер на текстовото поле — 13×20. Воден знак — три луни Mezana, допълнен с букви GF с фронтон, Сараево 1786 г. (А. Велков и Ст. Андреев. Водни знаци в османо-турските документи. 1 Три луни. С., 1983, № 8).

Подвързия: картон с орнаментирана кожа.

Писмо: упражнен, ясен курсив с някои съкращения, по 20 реда на страница. Заглавията и заглавните букви са писани с червено мастило.

Украса: Л. 1. — Една лента плетеница и голям инициал Е с флорални мотиви в черно и червено.

Съдържание:

Л. 1 — 31 б.: Литургия на св. Яков, брата Господен.

Нач.: Ἡ θεία καί ἱερά λειτουργία τοῦ ἁγίου ἔνδοξου καί πανσυφήμου ἀποστολόυ Ἰακόβου τοῦ ἀδελφοθέου. Ἐν πλήθει αμαρτιῶν μεμολυσμένον. . .

Край: . . . καί ἀφιέναι ἁμαρτίας δευτάμενος καί πρέπει σοι ἡ δόξα σύν τῷ ἀνάρχῳ πατρί, καί τῷ ζωποιῷ πνεύματνι, νῦν καί ἀεί, καί εἰς τούς αἰώνας, τῶν αἰώνων, ἀμήν .διά χειρόσ $\frac{\Delta|\alpha}{\beta|\Delta}$ ίερο μονάχου δυσκοϊύ.

Л. 32—39: Прение на блажения Самона, архиепископ на Газа с Ахмед Сарацинеца.

Нач.: Τοῦ μακαρίου Σαμωνᾶ ἀρχιεπισκόπου τῆς Γάζης διάλεξις πρός Ἀχμέδ τόν Σαρακηνόν ἀπνδεικνύουσα ὑπό τοῦ ἱερέως ἱερουργουμένον ἄρτον καί οἶνον, σῶμα καί αἷμα ἀληθινόν καί ὁλόκληρον εἶναι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ἐτυγχάνομέν ποτε πορευόμενοι τήν εἰς Ἔμεσαν μετά πολλῶν ἄλλων καί τῇ συνήθει διαλέξει τῇ καθ' ὁδόν παραμύθιον οὔσῃ χρώμενοι. . .

Край. . . Ἀλλ' ἴωμεν ἁγίως γάρ ταῦτα πεφιλοσόφηται: μυωπίζομεν δ' ἔτι μᾶλλον, ἐπεί, ὡς ὁρῶ, κέκλικεν ἡ ἡεμέρα.

Издание: J.—P. Migne. Patrolog a graeca, tomus CXX, Parisiis 1880, col. 821—831.

Л. 39—40 б.: Слово на св. Прокъл за изнасянето на божествената литургия.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πρός ἡμῶν Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινόπλεως λόγος περί παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας

Нач.: Πολλοί μέν τινές καί ἄλλοι τῶν τούς ἱερούς ἀποστόλους διαδεξαμένων θειοι ποιμένες καί διδάσκάλοι τῆς ἐκκλησίας, τήν τῆς μυστικῆς λειτουργίας ἔκθεσιν ἐγγράφως καταλιπόντες, τῇ Ἐκκλησίᾳ παραδεδώκασιν.

Край: . . . τοῖς τοῦ ἀντιπάλου διαλογισμοῖς εξαπαντωμενοῖς τῆς τοιαύτης ἀποστολικῆς καί θεϊκῆς παραδόσεως ἀφίστωνται, ὡς πολλοί πολλάκις πολλαχόσε τοῦτο διαπραττόμενοι καί μέχρι τῆς σήμερον ἐφωράθησαν.

Издание: J.—P. Migne. Patrologia graeca, tomus LXV, Parisiis 1858, col. 849–852.

Приписка:

Л. 42 б.: Сїа̀ литвргїа с҃таго їакwва бра҃та бжїа̀ і а҃пла кѵпнхъ а҃ ѻу҃ с҃та̀ гора̀ а҃зь дwрофе҃й і҃ерѡмонахъ н҃ дѕховникъ н҃ старцъ за двана̀десе҃тъ ꙋ҃ві гро҃ш.

Забележка: У Спространов ръкописът е описан под № 57.

2. (4/19)

NOMOKANΩN

Номоканон от края на XVIII в.

177 листа хартия; 16×21,5. Размер на текстовото поле 11×17.

Хартия: плътна, леко грапава. Воден знак — три луни с букви VG — Кичево, 1779 г. (А. Велков и Ст. Андреев. Водни знаци в османотурските документи. 1. Три луни. С., 1983, № 812).

Подвързия: картон и кожа, орнаментирана с бордюрни щемпели. На предната корица има щампа медальон с разпятието и надпис IC XC и фигурите на Богородица и Йоан Кръстител.

Писмо: краснописен минускул с калиграфски удължения и лигатури. Мастило: черно с кафеникав оттенък. Заглавията и инициалите са с червено мастило.

Украса: Л. 1 — плетеница, изпълнена в черно и бяло.

Съдържание: 129 глави от Номоканона, следвани от правилата за брака и родствените отношения на великия хартофилакс Мануил и сведения за вселенските събори.

Л. 1—3 б.: въведение

Ἀρχή σύν θεῷ ἁγίῳ τοῦ παρόντος Νομοκανόνος

Нач.: Χεῖράς τῶν ἀθηναίων τάς πλοκάς διά ἐπῶσα.

Χαῖρε ἐσύ ἡ θεοτόκος ὅπου ἐδιαγκόρπισες τοὺς λογισμούς εἰς τά σοφίσματα, ἡγουν τῶν φιλοσόφων καί ρητόρων, τῶν ἀθηναίων. . .

Край: καί διά τοῦτο οἱ ἕλληνες τό λέγουν οἰωνός.

διότ'γίνεθαι ἀπό τό οἷον ὅπου θέλει νά εἰπῇ μοναχόν. καί ω ὅν ὁπουγραφετ' αὐτούς.

αφζβ : μαρτιου α

Л. 4—15: съдържание на номоканона

Πίναξ σύν θεῷ ἁγίῳ τοῦ παρόντος νομίμου.

Л. 16—91 б.: 129 глави от номоканона.

Л. 92—99 б.: правилата за брака на великия хартофилакс Мануил

Нач.: Τά τῶν γάμων γράμματα. ἤτοι τά σχέδια. κεφαλαίου ρλ

Край: . . . εἶναι τά σχέδη τῶν γάμων καί ὁ βουλόμενος εἰςβλέπη αὐτά.

Л. 99 б. — 170 б.: таблици за родствените отношения.

Л. 171—174 б.: сведения за вселенските събори.

Нач.: Περί τῶν ἁγίων καί οἰκονομικῶν συνόδων, πότε ἐγίνεσαν καί διατί. . .

Край: . . . διά τούτου ὑπογράφει εἰς αὐτήν τήν κακῶν γενομένην σύνοδον εἰώθης μετά τῶν λατίνων.

Приписка на л. 177 б. от ръката на проигумен х. Кесарий от 1811 година:

Посмерти покойнагѡ Оца Нифонса їеромона расофор, присмерти ставрофоръ именова се Неофитъ наследовахъ азъ сей номоканонь: проигумен х. Кесарій рилецъ: Жителя села Габрова 1811.

Издание: Номоканонът на Мануил Малаксос е издаден в: Θεμις, τ. VII, Αθῆναι, 1856, σ. 156—246.

Литература: Ξ. Σιδερίδης. Περί τινός ἀντιγράφου τοῦ Νομοκανόνος τοῦ Μανουήλ Μαλαξοῦ. — Ο ἐν Κωνσταντινοπόλει Ἑλληνικός Φιλολογικός Σύλλογος, τ. 30, 1908, σ. 182—205; А Павлов. Номоканон при Большом требнике. Москва, 1897.

Забележка: У Спространов ръкописът е описан под № 88.

3. (4/18)

ЕРМНЕЕІА от 1828 г.

Записки по пасхалия в 15 глави с хронологион

24 листа хартия; 16×22. Размер на текстовото поле — 11×17. Две тетрадки с отделна пагинация, всяка от 1 до 12.

Хартия плътна, леко грапава. Водни знаци: 1) монограм с буквите ОРЕ в елипса; 2) сложно разработен монограм с флорални мотиви, в горната му част — кръгче с вписана α; 3) надпис Pontiomoli.

Подвързия — картон и платно.

Писмо — упражнен курсив, наклонен надясно, кафяво-черно мастило.

Украса — няма.

Съдържание:

Л. 1—12б: Τῆς ἐντέλου τῆς βίβλου κεχαραγμένης ἀριστερᾶς χειρός // περί τε τῆς εὑρέσεως τοῦ ἁγίου πάσχα καί περί πάντων τῶν περιπομένων αὐτῷ. Нач.: Κεφάλαιον Α'. Περί τῶν πασχαλίων καί τοῦ ἀλφαβήτου τοῦ Πάσχα. . . Край: Τέλος τῆς ἑρμηνείας.

Л. 13—24: Παράρτημα διερμενευθέν κατά τό 'Ανατολικόν χρονολόγιον παρά τοῦ Κωνσταντίνου Σακελλαροπώλου τοῦ ἐξ ἄρτης περί τῶν κύκλων τοῦ 'Ηλίου καί τῆς Σελήνης καί τοῦ θεμελίου αὐτῆς . . . . . ἡλιακόν κύκλον τοῦ 1819 ἔτος ἄν καί κατά τό 1820 ἔτος ἔχομεν ἡλιακόν κύκλον 20, τό ὁποῖον ἀρχίσεις να μεταχειρισεῖς γιά εὕρεσιν τοῦ μάρτου καί τῶν λοιπῶν μηνῶν τοῦ αὐτοῦ ἔτους . τέλος καί τοῦ Παραρτημαῖος.

Л. 24б: нарисувана ръка със свити показалец и безименен пръст, показваща как да се познава колко са дните в месеца.

под нея: 'Ερμηνεία κατά πλεῖστος.

Забележка: Записките по пасхалия в ръкописа са разделени в 15 глави, след които е добавката по източния хронологион на Константин Сакеларополос за циклите на слънцето и луната, за индиктите. Те са преписвани от книгата Κῆπος χαρίτων Νικοδήμου 'Αγιορείτου, 'Ενετίησιν, 1819. По своето съдържание ръкописът е идентичен с ръкопис № 112 от НБ „Кирил и Методий“ в София, който се смята за автограф на Райно Попович и има незначителни пропуски в сравнение с Рилския. Двата ръкописа са написани на еднаква хартия (и в двата се среща воден знак елипса с литери ОРЕ. Срв. М. Стоянов. Опис на чуждоезичните ръкописи в НБ „Кирил и Методий“. С., 1974, с. 117). Описан е в списъка на книгите на Н. Рилски под № 371, издаден у Ив. Шишманов. Нови студии из областта на българското възраждане. — Сб. БАН, 21. С., 1926, с. 472.

В описа на Спространов ръкописът е описан под № 96.

4. (4/38)

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Основи на православното християнско богословие (XIX в.)

116 листа хартия — тънка, гладка, без водни знаци; 15,5×22. Размер на текстовото поле 12×17.

Подвързия: картон и кожа.

Писмо: упражнен дребен курсив, изключително равен. Почеркът е твърде близък до почерка на ръкопис Гр. № 122 от НБ „Кирил и Методий", излязъл изпод ръката на известния педагог Адам Цапек от Мецово, доставил на Неофит Рилски много от гръцките му книги.

Украса: на л. 1 горе украса с молив — елипса с излизащи от нея лъчи и вписан надпис Ἰγνατιος, от двете й страни цветни орнаменти, подражаващи на украсата на печатните книги. Заглавията са написани с червено мастило. Подражаването на печатните книги личи в оформянето на текстовото поле (изравнено и от двете страни) и на бележките под линия.

Съдържание:

Л. 1—113. Основи на християнското богословие в 9 книги:

Л. 1.: Προλεγόμενα. Κεφ. Α

Ὁρισμός τῆς Θεολογίας. Πόσα πλεῖ ἡ Θεολογία. Διαίρεσις ταύτης Ὁποῖος πρέπει νά εἶναι ὁ ταύτην διδασκόμενος.

Θεολογία κατά τούς ἁγίους Πατέρας ἡμῶν σημαίνω τό ἁπλῶς περί θεοῦ λέγον. . .

Л. 105: Δογματικῆς Θεολογίας. Βιβλίον Θ καί τελευταῖον. . .

Л. 113.: . . .Ἰησοῦς Χριστός ἡτοίμασεν ἡμῖν διά τῆς ἀπείρου αὐτοῦ ἀξιομισθιας. ᾧ ἡ δόξα καί τό κράτος, ἡ τιμή καὶ ἡ προσκύνεσις, καί πᾶς αἶνος, σύν τῷ Πατρί καί τῷ ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τούς ἀτελευθήτους αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Τέλος τῆς Δογματικῆς Θεολογίας

Л. 114—116: празни.

Забележка: У Спространов ръкописът е описан под № 72.

5. (4/26)

Сборник откъси от творби на класически гръцки и раннохристиянски автори от средата на XIX в.

185 л. хартия; конволут от различни по размери тетрадки: най-голямата 15×21 см, най-малката 14×20 см. Съвременна пагинация.

Хартия: Л. 1—165 тънка, гладка, без водни знаци. Л. 166—183 тънка, по-грапава, без водни знаци.

Писмо: два почерка. Л. 1—14, 19—62, 65—70, 72—99, 101—165 изящен дребен курсив. Л. 166—183 едър упражнен курсив. Л. 15—18, 63—64, 71, 100 — празни.

Подвързия: картон на гърба с кожа.

Съдържание: Сборникът е близък по съдържание до ръкописите от Народната библиотека „Кирил и Методий" Гр. № 137, 141, 142, които съдържат упражнения по краснопис по тетрадките на Дамаскин Велешки[4].

[4] Срв. М. Стоянов. Опис на гръцките и другите чуждоезични ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий". С., 1974, 145—150.

Л. 1—14б. Πλάτωνος Λάχης ἢ περί ἀνδρίας.

Л. 15—18: празни.

Л. 19—27б.: Ἐξήγησις μερικῶν Γραμμάτων τῆς τοῦ Ὁμήρου ραψωδίας. . · Τοῦ γράμματος Α τῆς Ἰλιάδος

Л. 28—62б. Ὀδυσσείας τοῦ Ὁμήρου ραψωδίας. [γραμ. Α—Μ]

Л. 65—99б. Πλάτωνος Πρωταγόρου.

На л. 99б. бележка със същия почерк:
τῇ δ' Ἰουνίου 1849 ἐν Σέρραις. Същата бележка стои на л. 315б. от ръкопис Гр. № 141 след диалога на Платон „Лахес"[5].

Л. 100—101: празни.

Л. 101б.—112б. Σωκράτης πρός Φίλιππον.

Л. 113—125 Αὐτ' μέν κατ' αὐτόν θρόων. . . οἱ Λακεδαιμόνιοι ἡγεμόνευον τῶν Ἑλλήνων Διότι οἱ Ἕλληνες. . .

Л. 125 бележка:
'847 qβτι. 17. ἠρξάμεθα τῆς παραδόσεως τῶν μαθημάτων ἐν Μελενίκω παρά τῷ διδ. Δημητρίῳ Καλεβαίδη. Същата бележка и в ръкопис Гр. № 141[6].

Л. 125—131б. Πάντοτε ὦ ἀδελφοί χρωστοῦμεν νά κηρύττωμεν τήν φιλανθρωπίαν τοῦ θεοῦ.

Л. 131б.—132: Ἡ δέ Φαῖδρα, ὡς ἐκείνη ὁμείως ἐκατηγόρεσε τόν πρόγονόν τῆς Ἱππολίτον.

Л. 133—145б. Ἐκ τοῦ πανηγυρικοῦ τοῦ Ἰσοκράτους

Л. 146—153б. Θουκιδίδου ὁ Φλορου βιβλίον πρῶτον. Θουκιδίδης ὁ Ἀθηναῖος συνέγραφε τόν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καί Ἀθηναίων. . .

Л. 154—161б. Σημειώσεις τινές εἰς τάς Δημηγορίας εἰς τόν ποτον τῶν Κερκυραίων.

Л. 162—164б. Писмо на църковнославянски, подписано от игумен Йосиф, епитроп Серафим, и скевофилакс Памфилий, с което манастирското братство се обръща към Св. Синод в Петербург, молейки за помощ след пожара в Рилския манастир през 1832 г.

Писмото е публикувано от Е. Спространов (Материали за историята на Рилския манастир. — СбНУ, 18, 1901, 175—178), който въз основа на съдържанието му го датира в 1848 г.

Л. 166—183 Нач.: Κεφάλαιον ζ. Περί διανοήματα καί συλλογισμούς
Край: ιθληπτας ὑμῖν μέχρι τοῦδεν

Л. 183б. Нач.: Ἐνταῦτά τε οἱ κανόνες ἐκεῖνοι δύνανται ἀναφέρεσται
Край: ὅσα δ' ἐνταῦθα περί τῶν μετά τρόπου τε τῶν συμφραζομένων προτάσκεων τῶν ἀνωτέρω ἀναπτυχθεισῶν καταλεφθήσεται.

Л. 184 празен.

Бележки:
Л. 99 и л. 125 (вж. по-горе).

Забележка: У Спространов ръкописът е описан под № 126.

6. (4/36)

ΠΕΡΙ ΜΕΡΩΝ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Учебник по гръцка морфология от средата на XIX в.

83 листа хартия, разнородна по качество и размери (23×16,5; 21,5×15,7; 22×16; 23,5×15,5). Текстовото поле също е с нееднакви раз-

[5] Срв. М. Стоянов. Цит. съч., 145—147.
[6] Пак там.

мери; пагинацията — неправилна. Водни знаци: фронтон с надпис Giovanni Checchi; герб във формата на сложно стилизиран орел с буквите ECA под него; надпис dio venerando; щит с вписана птица; щит с вписан полумесец, стилизиран като човешки профил.

Подвързия: мек картон.

Писмо: едър необработен курсив.

Украса: на л. 1. наивна рисунка на Наполеонов войник с две саби и надпис Δοκιμίου Κοντιλίου.

Съдържание: Изложение на гръцката морфология с примери за склоненията и спреженията.

Бележки: На вътрешната страна на корицата: Josif ieromonach Rillis, Emanuil, Arsen. Под тези имена са записани латинската азбука и названията на латинските букви с гръцки.

Литература: М. Стоянов. Гръцко-български речници и учебници. — Studia balkanica, 2, 1970, с. 227.

Забележка: У Спространов ръкописът е описан без №, с. 124.

7. (4/39)

ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΟΓΡΑΙΚΗΣ ΚΑΙ ΣΛΑΒΟΝΟΥΒΟΥΛΓΑΡΙΚΗΣ

Ръчникъ еллиногрескагѡ и славеноболгарскагѡ Іазыка
от средата на XIX в.

645 листа хартия, плътна, синкава, с вержори. Воден знак: монограм hellz.

Подвързия: картон и кожа.

Писмо: упражнен полуустав с курсивни елементи — почеркът на Неофит Рилски.

Съдържание: първият том на подготвяния от Неофит Рилски гръцко-български речник, описан от самия него под № 294 в регистъра на книгите му като „ελληνο-грекославенски лексикон, буква А“[7].

Бележки: на вътрешната страна на първата корица: с ръката на Неофит Рилски напомняне да се допълни „алфата и от двата малки лексіка, и от Скарлатовио“.

Литература: К. Иречек. Словарът на отца Неофита Рилскаго. — Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец, 1882, 2, 131—137; Ив. Шишманов. Нови студии из областта на българското възраждане. I. В. Е. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. — Сб. БАН, 21, 1926, с. 149—150, 440—458; К. Мирчев. Гръцко-български разговорници и речници през XIX в. и тяхното значение за проучванията. — Македонски преглед, № 4, 1941, 34—54; М. Стоянов. Гръцко-български речници и учебници. — Studia balkanica, 2, 1970, 216—217.

[7] Срв. Ив. Шишманов. Нови студии из областта на българското възраждане. Т. 1, с. 475.

ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОЛОГИЯ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XX В.

АКСИНИЯ ДЖУРОВА, ЕЛЕНА ВЕЛКОВСКА, ИВАН ГЕНОВ

Поради конфесионални и географски причини връзката на България с гръцката култура от покръстването през IX в. нататък винаги е била органична. През Средновековието византийската и българската култура се развиват дотолкова тясно преплетени, че в доста случаи не е възможно да се разграничат. Върхът на това духовно единство върху основата на православието идва през XIV в., когато византийският патриарх Калист пише житие на българския подвижник Теодосий Търновски, а книжовната и литургичната реформа на българския Патриарх Евтимий свързват българската духовност с византийската по един иманентен начин, стигащ до формите на мисълта и писмеността, въплътени в гръцкия синтактичен израз. Един от бележитите дейци на Българското възраждане от XIX в., Григор Пърличев, печели наградата на Атинската академия за гръцка стихотворна композиция в анонимен конкурс, да не говорим за това, че докъм средата на XIX в. образованата част от българското общество в Османската империя говори и пише и на гръцки език.

Всичко това обяснява защо в България го няма онова западно ренесансово-хуманистично отношение към Гърция, характерно за латиноезична Европа и преминало от откривателския възторг на първите хуманисти през класицистичното преклонение на XVII и XVIII в. до върховете на научната класическа филология през XIX в. Липсва необходимата дистанция. Онази дистанция, която превръща класиката в класицизъм, органиката в механика, а живата културна реалност в обект за изучаване.

Затова византийските изследвания у нас започват едва в самия край на миналия век под влияние на западната наука. Друг път не е бил възможен. В самата възродена след турското владичество Гърция изследванията върху собственото ѝ минало, в това число и филологическите, са част от националния подем в младата държава. Подобен процес mutatis mutandis се наблюдава и в България по отношение на собственото ѝ минало. Типологическият модел е един и същ. Движението за национално възраждане, което продължава и след създаването на независими балкански държави през XIX в., предопределя засиления интерес към родната история — духовна и материална. Изучаването на културата на другите народи, което поначало е вторично, е по-скоро резултат от належащата необходимост от създаването на наука и образование, които да отговарят на световните постижения. Разбира се, не може да се отрекат и естествената любознателност и отвореност на един току-що освободен народ към света, но първичното си остава дълбокият интерес към националното. Така че материална основа и още повече родна

традиция за изучаването на византийска филология в новоосвободената България няма. По това българската хуманитарна наука за миналото качествено се отличава от западноевропейската.

Една по-специфична причина се крие отново в липсата на дистанция, но в друг смисъл. Споменахме, че българската интелигенция до средата на XIX в. говори и пише на гръцки. Новогръцкият културно-възродителен процес предшествува българския с няколко десетилетия. В началото на миналия век, ако някой българин е искал да получи по-високо образование от килийното, той е бил принуден да иде в гръцко светско училище. Едва от 30-те години това положение се променя и българите започват да основават свои средни училища. Обаче гръцкият образователен приоритет, подсилен от църковната зависимост на българите от Вселенската константинополска патриаршия, продължава докъсно да тегне над тях, представлявайки пречка за обективното възприемане на нещата, необходимо за един научен подход. Това положение естествено поражда в някои слоеве на българското общество тлеещ антагонизъм спрямо гръцката култура, изразен още в средата на XVIII в. с патетичното възмущение на Паисий Хилендарски от гърчеещите се българи. Негов израз е и раздразнението на националреволюционната преса срещу гръцките църковници, и осмиването на гръцките нрави в зараждащата се българска драматургия до самото освобождение през 1878 г. Подобен антагонизъм не насърчава българите да се занимават с елински изследвания.

След 1878 г. младата българска държава е изправена пред необходимостта да изгради своята образователна система по европейски образец. Старогръцки език се изучава в класическите гимназии и в Софийския университет. Научните изследвания въобще са съсредоточени предимно в рамките на Университета и на Българското книжовно дружество, по-късно Академия на науките. Необходимо е да се подчертае, че докъм 30-те години на XX в. историческите и филологическите изследвания са концентрирани преди всичко върху българското минало, като изключенията са твърде редки — положение, съвсем естествено за една току-що родена национална наука, потискана точно във вековете, когато се създава европейската наука. Самата класическа филология, разглеждана като много по-важна поради учебните програми, които я включват, дълго време има компилативен или поне епигонски характер; тя по-скоро изучава и използува постиженията на европейската наука, отколкото ги развива. В много по-висока степен това се отнася за византийската филология.

Всичко това обяснява защо за византийска филология в България може да се говори само условно.

Разглеждайки значението на гръко-славянските изследвания, още през 1893 г. Д. Матов пише следното: „Само Русия е последвала по примера на Западна Европа: тук само има няколко словенски, и то твърде лични учени, които се занимават с византология. Българите, например, от хиляда години насам са имали по-малко земане-даване с русите, отколкото с гърците." (Д. М а т о в, 1893, с. 21). За съжаление това положение на византийските изследвания се променя твърде малко в България и по-нататък, при това тази промяна засяга предимно изучаването на византийската история, а не толкова на филологията.

В цитираното изказване обаче се съдържа един важен конструктивен момент, определящ най-разумния за българите от онази епоха подход към разглежданите проблеми: сравнителния. Едва ли може да се очаква една току-що родена наука да направи съществени приноси в чистата византология, но, пак по думите на Д. Матов, има „многобройни задачи из словен-

ската и гръцката филология, които чакат сравнително изучаване от словенин" (ib., бел. 1). Т. е. българският учен има ясното съзнание, че задачата на византийската филология в славянските страни е сравнителното изучаване на гръцкия и славянските езици, нещо, което едва ли би могло да се направи от славянска гледна точка без участието на учени от славянски произход.

Няколко са проблемите, с които се сблъсква историкът на византийските изследвания в България. Един от тях е свързан с националната принадлежност на някои от занимаващите се с тях учени. Можем ли без уговорки да считаме изследванията например на руските учени, емигрирали в България след 1917 г., за част от българската наука и в каква степен? Ако вземем предвид, че всички те са формирани като специалисти вън от България и по-голямата част от тях не се задържа дълго у нас, то едва ли ще можем да отговорим еднозначно на този въпрос. Присъствието на руските учени в Софийския университет има благотворно влияние върху развитието на националната ни наука, то възпитава няколко випуска студенти в традициите и на равнището на една европейска научна школа. Но в плана на изследването на българската наука това влияние трябва да се разглежда по-скоро като част от историята на българското висше образование, отколкото на българската наука. Това е така, защото естественото развитие на тази наука, т. е. отдаването (в следващите научни поколения) на този потенциал от знания и опит е прекъснато от събитията в България в края на Втората световна война, които тласват българската хуманитаристика по съвсем други пътища и правят актуални съвсем други предмети, твърде далечни от византийската филология.

Засегнахме този въпрос, защото основното помагало по посткласически гръцки език, останало единствено и досега (ако не смятаме чисто дидактическото пособие по гръцки език на Ал. Милев и Ап. Михайлов за духовните училища от 1956 г.), е Граматиката на гръцкия библейски език под редакцията на руския учен Н. Глубоковски от 1927 г. Подобни проблеми поставя и осъщественото от В. Погорелов издание на Даниловия четириезичник от 1925 г. Византинистиката е международна наука; цялата византоложка периодика също има международен характер. В България има публикации по византийски проблеми от чужди учени; наши учени са публикували в чужбина. Ако случаи като В. Томашек и Е. Калинка недвусмислено могат да останат извън пределите на нашия преглед, то не е така лесно да се определи националната принадлежност на трудовете на чехите К. Шкорпил и Х. Шкорпил или на К. Иречек.

Затова тук ще се ограничим с работите на учените от български произход, и то предимно издадените в България, нещо, което ще е от полза за чуждестранните колеги, които нямат лесен достъп до нашите публикации.

Друг проблем на изучаването на византийската филология в България е пограничността на филологическите изследвания, които винаги са свързани с други области — в хронологически, географски или дисциплинарен смисъл: хронологически, защото са по границите на византийската епоха, географски, защото често става дума за сравнително изучаване на гръцкия език и гръцката литература с други етнически елементи, и дисциплинарен, защото засяга различни дисциплини, като историята, богословието или общото езикознание.

Редица публикации са свързани с класическата филология и епиграфиката. Тук могат да се споменат имената на Г. Кацаров, Д. Дечев, В. Бешевлиев, Г. Михайлов, Б. Геров. Поради общообразователните задачи, които стоят пред младата българска наука, не е рядко публикуването на някои от встъпителните академични лекции в университета като статии в

научната периодика, например тази на Г. Кацаров за елинизма в Тракия и Македония, посветена предимно на античния период (1917—18), и лекцията на Д. Дечев за развитието на класическата филология (1922); същия характер има и една ранна публикация на В. Бешевлиев върху развитието на гръцкия език (1929). Впрочем тази линия в творчеството на Бешевлиев се увенчава с неговата „Гръцка историческа граматика", основно помагало за поколения български студенти до днес.

В този хронологически обхват стои и епиграфската проблематика, неизбежно поставяща и лингвистични въпроси. Основните имена в тази област са тези на Г. Михайлов, В. Бешевлиев, Ив. Венедиков, Б. Геров и Т. Герасимов. Монументалното научно дело на днешния президент на Международната асоциация по гръцка и латинска епиграфика Г. Михайлов започва преди половин век и в самото му начало стои студията върху гръцките епиграми от българските земи (1942). Това е научно издание на метрични гръцки надписи, главно антични. Приносът на Г. Михайлов към гръцката епиграфика се измерва с едно издание от изключителна важност за нашата филологическа и историческа наука: корпус на гръцките надписи в българските земи.

Още по-тясно свързани с византийската филология са епиграфските трудове на В. Бешевлиев. Те са посветени на първобългарските надписи, по-голямата част от които са на гръцки език. Тези надписи и техният език са един от главните обекти на научното дело на В. Бешевлиев. Епиграфската тематика в творчеството на този автор продължава да е водеща и днес и в нейните рамки се намира корпусът от първобългарски надписи, в чието немско издание от 1963 г. има солиден езиков коментар на особеностите на византийския гръцки език в сравнение с класическия гръцки и с другите балкански езици от епохата. Основно обобщаващо издание е неговият корпус на късногръцките и къснолатинските надписи от нашите земи, излязъл на немски език през 1964 г. и подготвян за ново, допълнено издание в серията Monumenta на Научния център за славяно-византийски проучвания „Акад. Иван Дуйчев".

Във връзка с тези проблеми са и публикациите на Г. Баласчев, който през 1909—1910 г. преиздава 10 гръцки надписа (без научен принос), на Й. Иванов, който помества гръцки епиграфски паметници в своите „Български старини из Македония" (²1931), трудът на В. Златарски върху Симеон Логотет, където той коментира няколко надписа. Като помощна дисциплина Златарски използува епиграфиката и в своята „История на българската държава през средните векове". Издадените най-напред от Фр. Дворник (Deux inscriptions gréco-bulgares de Philippes. — Bulletin de correspondence hellénique, 52, 1928, 125—147) надписи са преиздавани и коментирани от Б. Филов (1929) и Й. Иванов (1931). Преиздание на два надписа прави и П. Николов в студията си върху кавхан Исбул (Сборник в чест на В. Златарски. С., 1925). Пак той превежда 18 надписа в статията си за хан Омуртаг и кавхан Исбул и издава два непубликувани дотогава надписа от Маламирово (1931).

За да приключим с епиграфската проблематика, ще спомена и две публикации на един и същи паметник от византийско време, т. нар. Охридски надпис на Димитрий Хоматиан. Както често се е случвало в българската наука, и тук този надпис е предмет на вниманието на няколко български учени, които го издават, тълкуват и коментират, като се поправят и допълват един друг. Това са Й. Иванов, митрополит Симеон и Б. Филов, който поставя точката в това дългогодишно изучаване, издавайки снимка, факсимиле, превод и подробно тълкуване на този труден текст.

На границата на гръцката филология в сравнителното ѝ изучаване с

други езици са ранните изследвания на Б. Геров върху гръцките, семитските и славянските имена в старобългарски. Гръцката лексикология, но по-скоро от антично време, е негов обект и в големия му труд върху латинските и гръцките лексикални взаимоотношения в надписите от балканските земи. По-скоро в културно-исторически контекст е изследването на Д. Дечев върху една тракийска глоса у Климент Александрийски. Тук може да се спомене и анализът на думите за растения в езика на даките според разпространения във византийско време елинистически паметник Диоскуридите. В тази област е и изследването на Ив. Венедиков на фонетиката на латинските надписи от българските земи, съдържащо и сравнителен гръцки материал.

Преминавайки към изследванията върху византийските текстове, несвързани с епиграфските, е необходимо още веднъж да подчертаем, че чисто филологически изследвания по византийски проблеми у нас няма. Такива въпроси по правило се засягат във връзка с историята и от историци. Така всички издания на византийски текстове у нас преди Втората световна война (а те са предимно поствизантийски, от епохата на турското владичество) са исторически, а не филологически. Текстkритика на гръцки текстове до последно време фактически не съществува.

Една от главните причини е споменатата доминанта на изучаването на собственото минало, откъдето идва и приоритетът на историята като главна хуманитарна дисциплина наред с българската филология чак до последните едно-две десетилетия. Историята на Византия, тясно свързана с българската, винаги е била най-силната, ако не и единствената византинистична дисциплина у нас, докато филологията е имала за нея само помощен характер. Затова и основните приноси в тази обща историко-филологическа област са извороведските.

Издават се, коментират се и най-вече се превеждат гръцки извори за българската история. Още в края на миналия век В. Златарски изследва писмата на Николай Мистик до цар Симеон. Тази публикация е последвана от други, посветени на българската проблематика в Хрониката на Симеон Логотет и на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис. През 1937 г. излиза откритият от Ив. Дуйчев откъс от споменатата хроника, станал предмет на дискусия в научната периодика (Бешевлиев 1937). Дуйчев издава и гръцката служба и житието на Наум Охридски според неизвестен дотогава препис. Този учен е един от най-блестящите представители на историко-филологическото направление; голяма част от неговите ранни изследвания са събрани в книгата му върху Българското средновековие (1945). Няма да споменаваме тук всичките му работи в разглежданата област — те са посочени в пълната му библиография, която скоро ще излезе като издание на Центъра „Иван Дуйчев".

Българските богослови и църковни историци също не са могли да останат настрана от филологическите проблеми, засягащи Византия. Подобни въпроси се засягат във встъпителната лекция на Хр. Гяуров върху новозаветната херменевтика, а така също в студията на Ив. Гошев върху старобългарската литургия, включваща сравнителен гръцки материал. Тези изследвания са далеч от чистата филология, те остават почти изцяло в рамките на литургиката и църковната история. Такъв характер имат и повечето работи на Ив. Снегаров, прекрасен познавач на византийския гръцки език (както по-късно и на Хр. Кодов). Една от работите на Снегаров — рецензията му за посмъртното издание на кардинал Питра на Хоматиановите писма, показва колко дълбоко е вниквал този учен във филологическите проблеми: въз основа на езиков, исторически и текстологически анализ той поправя няколко грешки в изданието и идентифицира три писма, приписвани

на Хоматиан от Питра, като дело на архиепископ Лъв (сподвижник на патриарх Михаил Керуларий), а друго едно — на Никита Ститат.

Когато се спомене името на Ив. Снегаров, то се свързва преди всичко с дългия списък от негови издания на гръцки манастирски кондики (предимно от поствизантийския период) с подробен исторически коментар и с превод. В това направление работят и А. Шопов и Г. Стрезов.

С епохата на турското владичество са свързани и няколко сравнителни изследвания върху гръцката и българската история на културата, езика, литературата и образованието. Това са работи на М. Арнаудов, споменатото в началото изследване на Д. Матов върху славянските елементи в новогръцки език от XVIII—XIX в. и на В. Пундев, който изключително добросъвестно и ерудирано проследява гръцките образци на част от българските литературни произведения и дидактични пособия от миналия век, считани за оригинални, и доказва преводния или компилативния им характер.

Накрая е необходимо да се отбележи, че през 1938 г. излиза първият и засега единствен старогръцко-български речник, в който влиза лексикален материал от класически автори и от Новия Завет. И сега това пособие е единственото, с което си служат изучаващите старогръцки език ученици и студенти у нас.

След Втората световна война основните характеристики на заниманията с византийска филология се запазват, а проблемите, които не позволяват развитието ѝ като „чиста“ научна дисциплина, се задълбочават. Намесва се и политическата конюнктура, попречила в течение на дълги години (докъм 1960) на развитието на хуманитарните науки в резултат на методологическа детерминираност. Прибавено към вече изброените причини, възпрепятствували континуитета на научните изследвания, това обстоятелство и досега ограничава ролята на византинистиката до тази на помощна дисциплина, развивана (с малко изключения) едностранно и чисто фактологически. Ако може реално да се говори за нейно съществуване у нас, то това е преди всичко под формата на историческа византинистика, представена след войната главно от Д. Ангелов, автор на първата цялостна история на Византия. Този труд, макар че представлява учебно помагало за студенти, поради естеството на самия си предмет дава тласък на заниманията с гръцките извори за българската история и на тяхното издаване с паралелен български превод. Тази значителна по обем събирателска работа е отразена в многотомната поредица „Гръцки извори за българската история“ в рамките на „Извори за българската история“, колективно дело на най-изтъкнатите ни историци и филолози. Особено се откроява работата на Ив. Дуйчев, чиято енциклопедична ерудиция поставя своя отпечатък почти върху всички области на съвременната нему българска медиевистика, както се вижда от по-нататъшното ни изложение и от приложената библиография.

За съжаление българската историческа медиевистика, ориентирана предимно национално, дълго време не можа да преодолее ограничената си гледна точка, стремейки се често без основание да търси уникалност на домашните явления. По този начин тя губеше възможността да интерпретира фактите в обективен и широк исторически план и особено в техния културен контекст. В последните две десетилетия тази ограниченост бе до голяма степен превъзмогната с появата на редица публикации на В. Тъпкова-Заимова, В. Гюзелев, Ив. Божилов, Г. Бакалов, Хр. Матанов.

Наред със заниманията с византийските извори за българското минало основен дял в нашата медиевистика има българската филология. Изучаването на българската средновековна култура е немислимо без познаването на образеца, модела, извора (освен всичко друго само тогава е възможно отбеляз-

ването на оригиналния принос), както и без разбирането на по-нататъшния процес на предаване. Следвоенната българистика у нас, макар и да страда отчасти от същите слабости като историческата наука, успя да събере, да обхване и да започне изследването на средновековното ни литературно наследство. В това се състои и нейната най-голяма заслуга, но отново без да успее винаги да го постави в неговия естествен контекст, често оставайки ограничена в домашните рамки на разглежданите процеси. Безспорни са обаче високата ерудиция и научната значимост на трудовете на П. Динеков в тази област. Трябва да се споменат и научната и преподавателската дейност на Б. Ст. Ангелов, Ст. Кожухаров, А. Минчева, Кл. Иванова, Кр. Станчев, опитали се да изтъкнат сложния процес на рецепцията на византийската литература и език в България.

Развитието на българистиката включва необходимостта от задълбоченото познаване на българските и гръцките ръкописи. Добре оформена система за изучаването на гръцка и славянска палеография и кодикология у нас не съществува въпреки добрите постижения на славистичната археография. Повечето описи на ръкописните сбирки на българските библиотеки са изработени след войната. Работите на Хр. Кодов, М. Стоянов, Б. Райков, Ст. Кожухаров, А. Джурова, Кр. Станчев, Б. Велчева, Г. Попов, Б. Христова неминуемо засягат и гръцки материал, поне като оригинали или паралели. М. Стоянов публикува „Опис на гръцките и другите чуждоезични ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий" (1973) и „Стари гръцки книги в България" (1978). С това фактически се изчерпват засега публикациите върху гръцките ръкописи у нас, едно положение, несравнимо с доброто равнище на славянската палеография и кодикология. На университетско ниво гръцка палеография не се изучава.

През последните четиридесет години класическата филология запази, без да развие, традициите си в българската наука. Приносен е характерът на трудовете на Г. Михайлов, В. Бешевлиев и Б. Геров, посветени на изследването на епиграфското наследство по нашите земи, които продължават да излизат и досега. В тях е обхванат и византийският период, като е извършена значителна по своята пълнота работа на безукорно научно равнище. Не може да се каже същото за заниманията в чист вид с византийска литература и език, макар и това да е конкретната тема на настоящото изложение.

По-добре е застъпена лексикографията: издаден е от научен колектив новогръцко-български речник на добро равнище, макар и без да се отчитат реалностите на съвременния гръцки езиков проблем на двуезичието. Изданията на Костурския (Ватиканския) речник на гръцкия език (поствизантийски) и на „Четириезичния речник" на Даниил от Ал. Ничев са по-скоро научни публикации на извори, отколкото лексикографски пособия. От друга страна обаче, включването на голям брой катаревусни думи прави възможно използуването на тези издания и от онези, които се интересуват от византийския период на гръцкия език. Поради липсата на работи в областта на византийската лексикография тези трудове поне в малка степен покриват вакуума от изследвания върху лексиката на византийския народен език.

Извън лексикографията трябва да се спомене приносът на Ал. Милев в проучването на византийската агиография, както и заслугите му в учебно-методическата дейност. Многобройните му студенти и ученици не могат да забравят допира си с този отличен елинист и роден педагог. В последно време Н. Кочев прави опити за пръв път да разглежда византийската литература per se или в контекста на античната традиция („Античната традиция и византийските автори") за съжаление без необходимата ерудиция и концептуалност. Наличието обаче на предпоставки за реформа на университет-

ската учебна програма и усилията на класически филолози като Б. Богданов правят възможно в близко бъдеще в Катедрата по класическа филология в Софийския университет да се оформи филологически ориентирано византоложко направление в нашето образование, от което по-нататък може да се очаква благоприятна промяна в посока към чистата византология. Обнадеждаващо е и това, че през 1977 г. в София бе основана първата след войната в България гимназия от класически тип, в която освен старогръцки, латински и старобългарски език се преподават като редовни предмети история на Византия и история на византийската култура.

Почти непосредствено след Втората световна война, в резултат на описаните условия Богословският факултет при Софийския университет бе трансформиран в самостоятелна Духовна академия. Неговата научна продукция намалява, а усилията на учените се ограничават предимно до съхраняване на традицията. Приносните съчинения са малко, но непременно трябва да се отбележи „Патрологията" на Ил. Цоневски, която запълва сериозна празнина в справочната ни литература върху отците на църквата.

Не бива да пропускаме факта, че наши слависти, класически филолози, историци на изкуството и културолози преминават към чистата византология. След смъртта на един от най-добрите елинисти и слависти у нас, Хр. Кодов, тази тенденция се наблюдава най-вече сред представителите на по-младото поколение.

Какво е сегашното структурно разпределение на институциите, занимаващи се с повече или по-малко свързани с византологията проблеми? Преди всичко това са трите катедри в Софийския университет — по кирило-методиевистика, по история на Византия и по класическа филология. Към Центъра по културознание при Софийския университет има Катедра по художествена култура, която се занимава с изследването на българското минало в широк план, неделим от общата православна средновековна традиция. Продължава издаването на списание „Byzantinobulgarica", което наред с „Études balkaniques" и „Palaeobulgarica" е основно периодично издание, посветено на византоложка проблематика. Значителни са и издателската и изследователската дейност на Института по балканистика (Bibliographie des études balkaniques, издавана от 1968 г.) и на CIBAL, които обединяват усилията на учени с широк спектър интереси.

Името на споменатия голям български учен медиевист Ив. Дуйчев се свързва преди всичко с многобройните му публикации из всички области на науката за Българското, Византийското и Европейското средновековие: история, литература, палеография и текстология, история на изкуството и т. н. Голяма част от публикациите му са събрани в томовете на Medioevo bizantino-slavo (4 тома) и „Българско Средновековие" (1972); известно е изданието му на Cronaca di Monemvasia, на старославянската версия на диалозите на Псевдо-Кесарий. В продължение на десетилетия Ив. Дуйчев водеше обзорната библиографска рубрика в „Byzantinische Zeitschrift" и „Byzantinoslavica". Неговото завещание постави и основите на образувания през 1986 г. Научен център за славяно-византийски проучвания към Софийския университет. Наред с единствената по рода си в България библиотека и научна сбирка, отразяващи неговите разностранни интереси, тази институция има перспективата да се превърне в обединително звено, осъществяващо научни и образователни програми с участието на български и чуждестранни учени. Сбирката от около 500 почти непроучени ръкописа представлява и добра основа за издателска работа с гръцки, славянски и ориенталски текстове. Центърът организира Славяно-византийски семинар с основна тема

„Книжовната култура на Средновековието“ (славянска и византийска); основа курс по византийска палеография и кодикология в Университета. В ход е описването на колекцията от гръцки ръкописи с помощта на международен колектив. Наличието на тази сбирка предоставя реална възможност за развитието на византийската палеография и кодикология у нас. Центърът „Иван Дуйчев“ започна и издаването на три поредици: „Studia“ (тук влизат излизащите два тома в памет на Ив. Дуйчев), „Monumenta“ (изданието на А. Джурова на Томичовия псалтир) и „Series catalogorum“ (подготвя се Албум от датирани гръцки ръкописи в колекцията и неин опис, както и няколко ценни епиграфски корпуса: на Б. Геров, Г. Михайлов, В. Бешевлиев).

ЛИТЕРАТУРА

В библиографията са включени само работи от български учени, излезли предимно в България. Подредени са хронологически. Приети са следните съкращения:

БИБ — Българска историческа библиотека
ГСУ — Годишник на Софийския университет
бф — Богословски факултет
ифф — Историко-филологически факултет
фзф — Факултет западни филологии
фсф — Факултет славянски филологии
ГДА — Годишник на Духовната академия
ИБАИ — Известия на Българския археологически институт
ИИБИ — Известия на Института по българска история
ИИД — Известия на Историческото дружество в София
ИИЛ — Известия на Института за литература
СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина
Сб.БАН — Сборник на Българската академия на науките
Клон ИФ и ФО — Клон историко-филологичен и философско-обществен
Сп. БАН — Списание на Българската академия на науките
Клон ИФ и ФО — Клон историко-филологичен и философско-обществен
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы

Шопов, А. Кодекс на Охридската патриаршия. — СбНУ, 6, 1891, 192—225.

Матов, Д. Гръцко-български студии. — СбНУ, 9, 1893, 21—84.

Шопов, А., Г. Стрезов. — Кодекс на Охридската патриаршия (продължение). — СбНУ, 40, 1894, 536—579.

Златарски, В. Писмата на Цариградския патриарх Николай Мистик до българския цар Симеон. — СбНУ, 10, 1894, 372—428; 11, 1894, 3—54; 12, 1895, 121—211.

Златарски, В. Известия за българите в хрониката на Симеона Метафраста и Логотета. — СбНУ, 24, 1908, 1—161.

Иванов, Й. Българеки старини из Македония. С., 1908; 2 изд. [значително допълнено] С., 1931.

Баласчев, Г. Старобългарските каменни надписи от времето на великия кан Омортаг. — Минало, 1, 1909, 219—238; 327—345.

Баласчев, Г. Кореспонденция между Цариградския патриарх и Охридския архиепископ от XV в. — Минало, 1, 1909, 3—15; 123—135.

Баласчев, Г. Писмо от императора Теодора II Ласкар по сключването мира с цар Михаила Асеня (1256 г.). — Минало, 2, 1910, 60—72.

Николов, К. По горното течение на р. Места. — Минало, 2, 1910, 155—172 [публикация на няколко надписа].

Златарски, В. Посланието на Цариградския патриарх Фотия до българския княз Бориса. — Български старини, 6, 1917, 1—64.

Кацаров, Г. Елинизмът в Тракия и Македония. — ГСУифф, 13—14, 1917—1918. 19 с.

Симеон, митрополит. Гръцкият надпис върху иконата на Иисуса Христа в Охридската църква Св. Богородица — Св. Климент. — Сп. БАН, 16, Клон ИФ и ФО, 9, 1918, 117—121.

Дечев, Д. Развой на класическата филология. — ГСУифф, 18, 1922. 20 с.

Ников, П. Материали за средновековната история на България. — ГСУифф, 18, 1922. 22 с.

Филов, Б. Охридският надпис на Димитрия Хоматиана. — Сп. БАН, 24, Клон ИФ и ФО, 13, 1922, 1—8.
Дечев, Д. Веду като трако-фригийско божество. — ГСУифф, 19, 1923. 11 с.
Бешевлиев, Ив. Гръцкият език в първобългарските надписи. — Годишник на Народния археологически музей, 4, 1926, 381—429.
Снегаров, Ив. Няколко думи за Хоматиановия сборник, издаден от Питра. — ГСУбф, 4, 1926—1927, 171—183.
Бешевлиев, В. Първобългарските надписи. — Българска мисъл, 2, 1927, 401—408.
Филов, Б. Византия и Елада. — Българска мисъл, 2, 1927, 125—135.
Detschew, D. Die dakischen Pflanzennamen. — ГСУифф, 24, 1928. 1—56.
Златарски, В. Преписката на българския княз Симеона с императорския делегат Лъва Магистра. — БИБ, 1, 1928, № 4, 180—192.
Арнаудов, М. Гръцка и българска просвета в началото на XIX в. — БИБ, 1, 1928, № 3, 148—176,
Пундев, В. Гръцко-български литературни сравнения. — Сп. БАН, 38, Клон ИФ и ФО, 20, 1929, 145—223.
Филов, Б. Два гръцко-български надписа от Филипи. — ИБАИ, 5, 1929, 365—366 [рецензия за изданието на Ф. Дворник].
Бешевлиев, В. Развой на гръцкия език. — ГСУифф, 25, 1929, 1—22.
Ников, П. Хан Омуртаг и кавхан Исбул. — БИБ, 4, 1931, 1—55.
Ников, П. Два старобългарски надписа за византийско-българските отношения. — Byzantinoslavica, 3/2, 1931, 344—382.
Симеон, митрополит. Превод на писмата на Теофилакта Охридски, архиепископ български. — Сб. БАН, 27, Клон ИФ и ФО, 15, 1931, 279+33 с.
Снегаров, Ив. Нов препис на кодекса на Охридската архиепископия. — ГСУбф, 8, 1930—1931, 277—306+4 с.
Beschewliew, W. Zu der Inschrift des Reiterreliefs von Madara. — Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 9, 1932, 1—35.
Гошев, И. Старобългарската литургия (според български и византийски извори от IX—XI в.). — ГСУбф, 9, 1931—1932, 1—79.
Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. — БИБ, 5, 1932—1933, кн. 2, 1—29.
Бешевлиев, В. Първобългарските надписи от Хамбарлии. — ИИД, 8, 1933, 24—48.
Бешевлиев, В. Нов първобългарски надпис. — ИБАИ, 7, 1933, 399—400.
Бешевлиев, В. Исторически преглед на досегашните издания на първобългарските надписи. — ГСУифф, 30, 1933—1934, 1—12.
Бешевлиев, В. Към въпроса за тълкуването на надписите около Мадарския конник. — ГСУифф, 30, 1933—1934, 1—28.
Beschewliew, W. Die byzantinischen Bestandteile der protobulgarischen Inschriften. — ИБАИ, 9, 1935, 269—272.
Бешевлиев, В. Първобългарските надписи. — ГСУифф, 31, 1934—1935, 1—162; ib., 32, 1935—1936, 1—48.
Снегаров, Ив. Старият търновски църковен кодекс. — ГСУбф, 11, 1933—1934, 1—60; 13, 1935—1936, 1—74.
Дуйчев, Ив. Нови житийни данни за похода на император Никифор I в България през 811 г. — Сп. БАН, 54, Клон ИФ и ФО, 1937, 147—186.
Бешевлиев, В. Новият извор за поражението на Никифора I в България през 811 г. — ГСУифф, 33, 1936—1937, 1—8.
Снегаров, Ив. Нов кодекс на Търновската митрополия. — Сб. БАН, 31, Клон ИФ и ФО, 17, 1937, 1—181.
Филов, Б. Симеоновият надпис от Солунско. — ИБАИ, 9/2, 1937, 302—303.
Филов, Б. Гръцкият надпис в църквата Св. Георги в София. — ИБАИ, 11/2, 1937, 1938, 303—304.
Бешевлиев, В. Нови откъслеци от първобългарски надписи. — ИБАИ, 11/2, 1937, 1938, 301—302.
Dujčev, I. Un manuscrit grec inconnu avec l'acolouthie et la Vie de St. Naoum d'Ochrid. — Studia historico-philologica serdicensia. 1. Sofia, 1938, 121—124.
Златарски, В. История на българската държава през средните векове. I, 1. С., 1918; I, 2. С., 1927; II. С., 1934; III. С., 1940.
Снегаров, Ив. Друг търновски църковен кодекс. — ГСУбф, 18, 1940—1941, 1—100.
Венедиков, Ив. Фонетика на латинските надписи от българските земи. — Изв. семин. Ист. филолог. фак., 1, 1942, 227—245.
Gerov, B. Die griechischen, semitischen und lateinischen Nomina im Altbulgarischen.— ГСУифф, 39, 1942—1943, 1—38.
Снегаров, Ив. Три гръцки поменици от с. Арбанаси (Търновско). — ГСУбф, 20, 1942—1943, 1—22.

Гяуров, Хр. Новозаветна херменевтика. — ГСУбф, 20, 1942—1943, 1—54.
Михайлов, Г. Гръцките епиграми от българските земи. — ГСУифф, 39, 1942—1943, 1—70; 40, 1943—1944, 1—75.
Дуйчев, Ив. Из старата българска книжнина. I. С., 1940. II. С., 1944.
Геров, Б. Латинско-гръцки лексикални взаимоотношения в надписите от балканските земи. — ГСУифф, 42, 1945—1946, 1—88; 43, 1946—1947, 1—129.
Снегаров, Ив. Гръцки кодекси на Пелагонийската митрополия (принос към историята на Пелагонийската епархия). — ГСУбф, 24, 1947—1948, 1—59.
Дуйчев, Ив. Проучвания върху българското средновековие. — Сб. БАН, 41, Клон ИФ, 21, 1945, 1—176.
Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. С., 1946 (Сб. БАН, 41/2, Клон ИФ, 21, 1949, 177—400).
Dujčev, I. Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen. — Byzantinische Zeitschrift, 44, 1951.
Болтунов, Д. Български исторически паметници на Атон. С., 1951.
Бешевлиев, В. Епиграфски приноси. С., 1952.
Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. С., 1954.
Василев, М. История и техника на книгата. С., 1955.
Бешевлиев, В., Г. Михайлов, В. Велков. Мадарският конник. С., 1956.
Пандурски, В. Преподобният Сава Освещенни — основоположник на Ерусалимския устав. — ГДА, 1957, 443—449.
Филипова-Байрова, М., М. Балджиев, М. Ботов, Ив. Дуйчев, К. Илков, А. Коджаев, В. Лазаридис, Л. Руков. Гръцко-български речник. С., 1957.
Dujčev, I. La versione paleoslava dei Dialogi dello Pseudo-Cesario. — Studi bizantini e neoellenici, 9, 1957, 80—100 [Silloge bizantina in onore de S. G. Mercati].
Дуйчев, Ив. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в. — ИИБИ, 7, 1957, 241—268;
Гръцки извори за българската история. Отг. ред. В. Бешевлиев. I, С., 1954.
Dujčev, I. Slavische Heilige in der byzantinischen Hagiographie. — Süd-Ostliche Forschungen, 19, 1960, 71—86.
Милев, Ал. Житията на св. Климент Охридски. С., 1961.
Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1961.
Beševliev, V. Die Anfänge der bulgarischen Literatur. — International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 4, 1961, 110—146.
История на българската литература. Т. I. Старобългарска литература. С., 1962.
Dujčev, I. Constantino Filosofo nella storia della lettteratura bizantina. — Studi in onore de Ettore di Gatto e Giovani Maver. Firenze, 1962.
Дуйчев, Ив., Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, 19, 1963, 107—129.
Beševliev, V. Die protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963.
Dujčev, I. Un'acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813. — Byzantion, 33, 1963, 71—106 (Hommage à Bruno Lavagnini).
Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 3. С., 1964.
Beševliev, V. Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien. Berlin, 1964.
Dujčev, I. Medioevo bizantino-slavo. 1—3. Roma, 1965—1971.
Иванов, Й. Сарацинска (арабска) мисия на Кирил Философ. — ИИЛ, 15, 1965, 91—104.
Иванова, Кл. Климент Охридски. Библиография. С., 1966.
Милев, А. Двете гръцки жития на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 143—160.
Дуйчев, Ив. Краткото Климентово житие от Димитър Хоматиан. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 161—172.
Снегаров, Ив. Фотокопие от Охридския (Московския) препис на Пространното житие на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 173—220.
Ангелов, Д., Д. Батаклиев, Б. Примов. Богомилството в България, Византия и Средна Европа. С., 1967.
Ковачев, М. Българско монашество в Атон. С., 1967.
Илчев, П. Към първоначалното състояние на глаголическата графическа система. — Език и литература, 24, 1969, № 5, 29—39.

Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969.
Dujčev, I. Slavia orthodoxa. London, 1970.
Dujčev, I. Les Normands à Byzance et dans la Péninsule des Balkans de l'année 813. — In: Varangian Problems. Copenhagen, 1970, 201—208 [Scando-slavica, Suppl., I].
Иванова, Кл. Някои моменти на българо-византийските връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България). — Старобългарска литература, 1, 1971, 209—243.
Тивчев, Р. Страници от социалната история на Кипър през XIV—XV в. — Исторически преглед, 1971, № 5, 22—41.
Дуйчев, Ив. Българско Средновековие. С., 1972.
Dujčev, I. Rapports littéraires entre les Byzantins, les Bulgares et les Serbes aux XIVe et XVe siècles. — In: L'école de la Morava et son temps. Beograd, 1972, 77—100.
Стоянов, М. Опис на гръцките и другите чуждоезични ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий". С., 1973.
Чифлянов, Б. Богослужебният чин, преведен от братята Кирил и Методий. — ГДА, 1972, 223—385.
Ангелов, Б. Ст. Страници из историята на българската литература. С., 1974.
Леонтий Махера. Кипърска хроника. Прев. от гръцки, подбор и бележки П. Тивчев. С., 1974.
Тончева, Е. Проблеми на старата българска музика. С., 1975.
Петканова, Д. Старобългарският книжовник и античната култура. — Литературна мисъл, 19, 1975, № 6, 54—68.
Иванова, Кл. Отражение борьбы между исихастами и их противниками в переводной полемической литературе балканских славян. — Actes du XIVe Congrès International des études byzantines. Bucarest, 1975, 167—175.
Йончев, Д. Книгата през вековете. С., 1976.
Cronaca di Monemvasia. Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di I. Dujčev. Palermo, 1976.
Dujčev, I. Marciana bizantino-slava. — In: Miscellanea Marciana di studi bessarionei. Padova, 1976.
Ангелов, Б. Ст. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977.
Добрев, Ив. За александрийското и моравското летоброене и за някои дати в старата славянска писменост. — ГСУфсф, 69/2, 1977, 121—174.
Кочев, Н. Агиографската повест и античната литература на Балканите през Средните векове. — Palaeobulgarica, 1, 1977, № 1, 76—91.
Милев, Ал. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите". — Старобългарска литература, 2, 1977, 61—74.
Ничев, Ал. „Четириезичният речник" на Даниил (Гръцка и българска част). — ГСУ фзф, 70/2, 1977, 5—180.
Beševliev, V. Bulgarisch-byzantinische Ansätze. London, 1978.
Велчева, Б. Которые 38 букв создал Константин Философ? — В: Славянские культуры на Балканах, С., 1978, 57—61.
Стоянов, М. Стари гръцки книги в България. С., 1978.
Стоянов, М. Букви и книги. Студии по историята на българската писменост. С., 1978.
Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1979.
Станчев, Кр. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България. — Старобългарска литература, 3, 1978, 62—76.
Дончева-Петкова, Н. Знаци върху археологически паметници от средновековна България VII—IX в. С., 1980.
Данова, Н. Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX в. С., 1980.
Тончева, Е. Манастирът Голям скит — школа на „болгарский роспев": скитски „български ирмолози" XVII—XVIII в. 1—2. С., 1981.
Иванова, Кл. Агиографско-хомилетичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури. — Cyrillomethodianum, 5, 1981, 11—21.
Иванова, Кл. Византийски източници на Похвалата на Константин и Елена от Евтимий Търновски. — Старобългарска литература, 10, 1981, 3—15.
Джурова, А. 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. С., 1981.
Дуйчев, Ив. Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981.
Бешевлиев, В. Прабългарски епиграфски паметници. С., 1981.

Матеич, П. Българският химнописец Ефрем от XIV в. Дело и значение. С., 1982.
Станчев, Кр. Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека „Иван Вазов", постъпили след 1920 г. С., 1982.
Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982.
Кочев, Н. Античната литературна традиция и византийските автори. С., 1982.
Дуйчев, Ив., Кирмагова, А., А. Паунова. Кирило-Методиевска библиография 1940—1980. С., 1983.
Иванова, Кл. Един вероятен източник на „За буквите" от Черноризец Храбър. — Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 82—88.
Ангелов, Б. Старобългарското книжовно наследство. С., 1983.
Кодов, Хр., Б., Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. Т. 1. С., 1985.
Станчев, Кр. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985.
Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII—XIV в. С., 1985.
Джурова, А., Кр. Станчев, М. Япунджич. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. С., 1985.
Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии, 2, 1985.
Бешевлиев, В. Писма и документи на папирус. С., 1985.
Цоневски, И. Патрология. С., 1986.
Иванова, Кл. Патриарх Евтимий. С., 1986.
Кодов, Хр., Б. Райков. Славянски ръкописи в Рилския манастир. С., 1986.
Велковска, Е. Трактатът на Георги Хировоск „За тропите", неговият славянски превод и византийската риторическа традиция. — Старобългарска литература, 19, 1986, 75—83.
Чавръков, С. Средища на българската книжовност IX—XVIII в. С., 1987.
Велковска, Е. Употребата на термина τόπος у Мелитон Сардски (Опит за изясняване на значението му). — Старобългарска литература, 20, 1987, 145—149.
Попов, Г., Кр. Станчев. Климент Охридски: живот и творчество. С., 1988.
Genov, I. Vorbereitung des Weins und Weinsorten in Byzanz. — Études balkaniques, 25, 1989, 2, 114—123.

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно. За печат се приемат изследвания и статии върху проблемите на старобългарската литература и култура; обнародват се също неиздадени текстове и материали, рецензии, прегледи, библиография.

Ръкописите не трябва да надхвърлят 30 машинописни стра-